

João Jackson Bezerra Vianna

**KOWAI E OS NASCIDOS:
A MITOPOESE DO PARENTESCO BANIWA**

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do Grau de Doutor em
Antropologia Social
Orientador: Prof. Dr. José Antonio
Kelly Luciani

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Vianna, João Jackson Bezerra
Kowai e os Nascidos : a mitopoesse do parentesco
baniwa / João Jackson Bezerra Vianna ; orientador,
José Antonio Kelly Luciani, 2017.
397 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Baniwa . 3.
Noroeste Amazônico. 4. Mito. 5. Parentesco. I.
Luciani, José Antonio Kelly. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social. III. Título.

João Jackson Bezerra Vianna

**KOWAI E OS NASCIDOS: A MITOPOESE DO PARENTESCO
BANIWA**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor” e
aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social

Florianópolis, 29 de setembro de 2017.

Prof.^a Dr.^a Vânia Zikan Cardoso
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Antonio Kelly Luciani
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Oscar Calavia Saez
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Universidade Federal de São Carlos

Prof. Dr. Eduardo Batalha Viveiros De Castro
Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Para Júlio e Maria

AGRADECIMENTOS

A pesquisa etnográfica não se realiza sem muitos débitos e minha tentativa aqui de elencar as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho certamente falhará. Os meus primeiros agradecimentos são aos Baniwa, motivo principal desta tese. Sou grato a eles de diversas maneiras, entre elas, por terem me recebido em suas casas, comunidades, dividindo comigo comida, conversas, tempo e vida. Agradeço, em especial, a Júlio Cardoso e Maria Hernandes, a quem dedico a tese, aos seus filhos, em especial Juvêncio (Dzoodzo) e sua esposa Cléo, e a Ilda e seu esposo Afonso Fontes, por terem me acolhido de maneira tão generosa. Um agradecimento especial para o grande André Fernando que, de uma maneira importante, acompanhou toda a pesquisa, e também, Mário Vargas, Alberto Lourenço, Gabriel Silva, Jacinto Silva, Marcelo, Miguel, Clemente, Moisés, Paulo, Cândido Lopes, Alfredo, Abílio, Armindo, Ray Benjamim, Custódio, Isaías, Neide e Andrezinho.

Agradeço à Fundação CAPES, que me concedeu bolsa de estudos desde março de 2013, e ao INCT Brasil Plural sob processo 57.3716/2008-0 por ter financiado a minha pesquisa de campo para doutorado.

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) por terem autorizado minha entrada em Terra Indígena e, mais de uma vez, terem me oferecido carona para subir o rio Içana na companhia de suas lideranças, André Fernando e Isaías Fontes.

A professora Jean Langdon por ter sido quem primeiro me estimulou a concorrer a seleção de doutorado para o PPGAS/UFSC quando participou como arguidora na minha banca de mestrado, desde então colocando-se generosamente à disposição para interlocução.

Os professores Geraldo Andrello, Márcio Teixeira e Oscar Calavia Saéz, por terem participado das duas bancas de qualificação, cujos apontamentos tentei aproveitar ao máximo, e os professores Eduardo Viveiros de Castro, Geraldo Andrello e Oscar Calavia Saéz que aceitaram participar da banca de defesa de tese.

Os meus primeiros orientadores, o professor Ari Ott, por ter me inspirado a seguir a antropologia e as pesquisas com povos indígenas na Amazônia e a professora Luiza Garnelo, por ter me convidado para conhecer São Gabriel da Cachoeira e o rio Içana. Do mesmo modo agradeço a Sully Sampaio e Laise Diniz por terem me apresentado aos

Baniwa e Ana Lúcia Pontes por ter sido sempre uma boa companheira de viagem.

Renato e Nina, Maurício, Kike e Sofia, por em São Gabriel da Cachoeira me hospedaram generosamente em suas casas.

Laura, Abenamar e Carol, Alexis, Kike e Sofia por receberam a mim e minha esposa em suas casas em Florianópolis e por serem sempre as melhores companhias. Agradeço também a Marcos Matos, Camila Bylaardt e Irene, bem como, Ana Ramo, Douglas Campelo, Marina Monteiro e Miguel por serem tão bons amigos.

Meus amigos e colegas etnólogos que pesquisam no Alto Rio Negro, Milena Estorniolo, Melissa Oliveira, Renato Martelli, Samir de Angelo, Aline Iubel, Thiago Oliveira, Bruno Marques foram muito importantes pela interlocução que me proporcionaram. Agradeço também o professor Robin Wright, com quem troquei e-mails e que estava sempre disposto a uma conversa sobre os Baniwa.

Os meus amigos e colegas antropólogos do PPGAS/UFSC foram igualmente importantes, Douglas Campelo, Simone Frigo, Patrícia Martins, Maria Fernanda, Rafael Knaben, Ana Cichowicz, Pedro Silveira, Ana Ramo, Diógenes Cariaga, Maurice Tomioka, Hanna Limulja, Ana Machado, Lorena França, André Bakker, Letícia Grala, Ana Horstmann, Bianca Oliveira, Kaio Hoffmann, Arthur Maccdonal, Gabriela Prado e Marcos Matos. Este último, em especial, por ter me dado de presente o nome da tese. Outros tantos amigos antropólogos foram também importantes, como Alejandro Fujigaki, Íris Araújo, Karen Shiratori, Oiara Bonilla, Bruno Guimarães, Pedro Vieira, Ellen Gusa, Manuella Sousa, Estevão Fernandes e Felipe Vander Velden. Agradeço também aos servidores técnicos da secretaria do PPGAS e do Departamento de Antropologia, João, José e Janaína, bem como do IBP, em especial, Sulane Almeida.

Meu orientador José Kelly por ter métodos precisos de orientação, pelo trabalho e pensamento que sempre foram uma inspiração e por sua amizade genuína.

Meus pais, Júlia e Jackson, e meus irmãos, Paulo e Alice, sem os quais nada disso seria possível. Agradeço também aos meus irmãos Adriana, Flávio e Alexandre por de longe acompanharem meu trabalho. Os meus parentes por afinidade foram muito importantes, agradeço a Olivia, Marcos e Guilherme.

Minha esposa, Nicole, por me dar coisas lindas que eu não poderia imaginar. Ela acompanhou todo o trabalho que envolveu a tese, tendo me visitado em São Gabriel da Cachoeira, e depois, lendo as suas páginas,

revisando o seu texto, sem me deixar esmorecer nos meses de redação.
Muito deste trabalho é dela também.

RESUMO

Este trabalho é uma etnografia das pessoas e dos clãs baniwa que vivem no rio Aiari, afluente do rio Içana. O sistema clânico na bacia do Içana onde estão concentradas as muitas comunidades baniwa é o seu horizonte etnográfico mais imediato, o qual se estende ao sistema social do Alto Rio Negro no Noroeste Amazônico. Esta etnografia tem como intuito descrever o modo como o mito formula o parentesco e como também, em sentido inverso, o mito se torna objeto do parentesco. Para tanto, perseguirei o problema da afinidade para os Baniwa enquanto um fundo virtual de alteridade que é, defenderei, a fonte para a criação e recriação das diferenças produzidas por meio de seus clãs. Para tanto, analisarei o mito de Kowai, o Jurupari baniwa, e o modo como ele formula a afinidade, desdobrando aspectos importantes para a socialidade baniwa atual; bem como descreverei as relações entre os clãs baniwa em escalas locais e supralocais, suas classificações e reclassificações; as transformações dos humanos vivos em mortos não humanos no post mortem como modo de definir o que é um clã; por fim, abordarei as relações baniwa com os brancos, em especial, os patrões e os antropólogos, perscrutando transformações nas relações baniwa com a alteridade. Em comum, estas diferentes demonstrações etnográficas revelam uma dinâmica entre planos distintos (relações egocentradas e sociocentradas, parentesco uterino e agnático) que serão compreendidos não somente como sendo opostos e/ou complementares, mas em relação de obviação. Isso significa que estes planos são considerados como coexistentes, mas não podem ser evidentes ao mesmo tempo, mas alternativamente salientes, ou seja, negam-se mutuamente sem, por isso, se anularem.

Palavras-chaves: Baniwa. Noroeste Amazônico. Mito. Parentesco.

ABSTRACT

This work is an ethnography of Baniwa people and clans living on the Aiari river, a tributary of the Içana river. The clan system in the Içana hidrographic basin, where many Baniwa communities are concentrated, is its immediate ethnographic horizon, extending to the social system of the Upper Rio Negro in the Northwest Amazon. The purpose of this ethnography is to describe how myth formulates kinship, and how, conversely, myth becomes the object of kinship. To do this, I will pursue the problem of affinity as a virtual background of otherness for the Baniwa, which is, I will argue, the source for creating and re-creating the differences produced through their clans. I will analyze the myth of Kowai, the baniwa Jurupari, and the way it formulates affinity, unfolding important aspects to current sociality; I will also describe the relations between the baniwa clans at local and supralocal scales, their classifications and reclassifications; the transformations of living humans into non-human dead in the post-mortem as a way of defining what a clan is. Finally, I will approach relations the Baniwa have with whites, especially comenrcial bosses and anthropologists, looking for changes in the way the Baniwa sustain relations with otherness. These different ethnographic demonstrations reveal a common dynamic between distinct plains (egocentric and sociocentric relationships, uterine and agnate kinship) that will be understood, not only as opposite and / or complementary, but also of mutual obviation. This means that these plains are considered to be coexistent, but they can not be evident at the same time, they must be alternately slaient: that is, they deny each other without canceling each other out.

Keywords: Baniwa. Northwest Amazon. Myth. Kinship.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Kowai como um jovem branco desenhado pelo pajé-jaguar Luiz Gomez (González-Náñez, 2007 apud Wright, 2013).....	96
Figura 2 - Kowai – Desenhado por Romeu Brazão Miguel Walipere Dakenai da comunidade de Warirambá. (ACEP, 2012).....	97
Figura 3 - Croqui da comunidade de Santa Isabel elaborada por Antônio Cardoso Awadzoro.....	129
Figura 4 - Croqui do centro comunitário de Santa Isabel do rio Aiari.	131
Figura 5 – Foto dos camaradas Júlio e Gabriel.	213
Figura 6 - Foto extraída do Facebook, postada por Francinaldo Awadzoro sobre brincadeiras clânicas.....	260

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Rio Içana, município de São Gabriel da Cachoeira (AM).	43
Mapa ilustrativo 2 - Médio e Alto Içana e Aiari.	44
Mapa ilustrativo 3 - Médio e Alto rio Içana e rio Aiari e os nexos exogâmicos e endogâmico do rio Aiari.	156
Mapa ilustrativo 4 - Rio Içana e seu afluente igarapé Pamáali. Todos os pontos marcados em vermelho são lugares onde existem irodatti subterrâneos.	262
Mapa ilustrativo 5 - Alto Rio Negro	318

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Comunidades do rio Aiari.....	154
Quadro 2 - Ordem de nascimento dos clãs por fratria (Hohodene, Walipere e Awadzoro).....	180
Quadro 3 - Ordem de nascimento descrita por Garnelo (2003) para os Walipere.....	185
Quadro 4 - Ordem de nascimento descrita por Ricardo Fontes Hohodene (Cornelio, 1999) para os Hohodene.....	186
Quadro 5 - Ordem de nascimento descrita por Joaquim Marco para os Komada Minanai (Journet, 1995).....	188
Quadro 6 - Cronologia dos trabalhos de Júlio com seus patrões.....	324

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Quantidade de indivíduos e grupos domésticos por clã na região do rio Aiari em 2013	150
Tabela 2 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no Nexo Exogâmico Walipere Baixo rio Aiari em 2013	160
Tabela 3 - Quantidade de alianças matrimoniais por clãs no nexo exogâmico Walipere Baixo rio Aiari em 2013.....	161
Tabela 4 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no nexo exogâmico Hohodene Baixo e Médio rio Aiari em 2013.....	162
Tabela 5 - Alianças matrimoniais de clãs no nexo exogâmico Hohodene do Baixo e Médio rio Aiari em 2013.....	162
Tabela 6 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no nexo exogâmico Walipere do Médio rio Aiari em 2013.....	164
Tabela 7 - Alianças matrimoniais de clãs no nexo exogâmico Walipere do Médio rio Aiari em 2013.....	164
Tabela 8 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no Nexo Exogâmico Hohodene Alto rio Aiari em 2013.....	165
Tabela 9 - Alianças matrimoniais de clãs no nexo exogâmico Hohodene Alto rio Aiari em 2013	166
Tabela 10 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no Nexo Exogâmico Kubeo do Alto rio Aiari em 2013.....	167
Tabela 11 - Alianças matrimoniais de clãs no nexo exogâmico Kubeo Alto rio Aiari em 2013	167

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1- Grupos domésticos por categoria social do nexó Walipere Baixo rio Aiari em 2013.....	161
Gráfico 2 - Grupos domésticos por categoria social do nexó exogâmico Hohodene do Baixo e Médio rio Aiari em 2013	163
Gráfico 3 - Grupos domésticos por categoria social do nexó exogâmico Walipere do Médio rio Aiari.....	165
Gráfico 4 - Grupos domésticos por categoria social do nexó exogâmico Hohodene Alto rio Aiari	166
Gráfico 5 - Grupos domésticos por categoria social do nexó Kubeo Alto rio Aiari.....	167

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	19
1.1 O problema da tese.....	21
1.2 Kowai hoje e as comunidades baniwa do rio Aiari..	27
1.3 O problema do parentesco.....	33
1.4 O problema do mito	37
1.5 O problema da relação com os brancos.....	39
1.6 O sistema regional do Alto Rio Negro.....	43
1.7 Os meus interlocutores e o trabalho de campo.....	49
1.8 Sumário	53
2. PARTE 1: PARENTESCO MÍTICO NO NOROESTE AMAZÔNICO	55
2.1 CAPÍTULO 1 - KOWAI, O JURUPARI BANIWA	59
2.1.1 Primeiro episódio: de quem é o filho?.....	60
2.1.2 Segundo episódio: o afim potencial próximo	77
2.1.3 Terceiro episódio: a guerra entre homens e mulheres.....	107
3. PARTE 2: CLÃS-PARENTES E PESSOAS-PARENTES NO RIO AIARI	125
3.1 CAPÍTULO 2 - CONTEXTUALIZANDO OS BANIWA DO RIO AIARI.....	129
3.1.1 O grupo local baniwa: as comunidades	129
3.1.2 Consanguíneos, afins e co-afins: classificações sociais baniwa.....	140
3.1.3 Quem vive no rio Aiari.....	149
3.1.4 Nexos do rio Aiari	155
3.1.5 Irmãos afins: o casamento entre pessoas do mesmo clã.....	169
3.2 CAPÍTULO 3 – HIERARQUIA RELATIVA: PERSPECTIVAS DOS CLÃS BANIWA SOBRE SUAS FRATRIAS.....	173

3.2.1	Segmentaridade clânica no rio Aiari	174
3.2.2	Existem fratrias entre os Baniwa?	179
3.2.3	As duas hierarquias e os pontos de vista dos clãs.....	183
3.2.4	Atualizações das fratrias baniwa no rio Aiari..	193
3.3	CAPÍTULO 4 - VARIAÇÕES DO PARENTESCO.....	203
3.3.1	Camaradagem: a amizade entre co-afins e afins potenciais.....	204
3.3.2	Filiação: o caso dos filhos bastardos, os maapatsika.....	216
3.3.3	Fofocas, acusações e contestações em torno dos clãs.....	224
4.	PARTE 3: O QUE É UM CLÃ? OS NASCIDOS E OS MORTOS.....	237
4.1	CAPÍTULO 5 - OS ANCESTRAIS-ANIMAIS E FUNDO AFIM DA HUMANIDADE.....	241
4.1.1	Os Nascidos: o mito de Hipana e o nascimento ancestral dos clãs	241
4.1.2	Relações totêmicas e metamórficas com os animais epônimos	263
4.2	CAPÍTULO 6 – AMBIGUIDADES ONTOLÓGICAS NO POST MORTEM.....	275
4.2.1	Decomposição da pessoa e os destinos post mortem.....	275
4.2.2	Padamañiwa: a casa de transformação post mortem dos Awadzoro.....	289
4.2.3	Temendawi: a casa de transformação post mortem dos Brancos.....	298
4.2.4	Temporalidade, ancestrais e alteridade	306
4.2.5	O que é um clã?.....	310
5.	PARTE 4: OS BRANCOS COMO PARENTES.....	315
5.1	CAPÍTULO 7 - JÚLIO E OS PATRÕES BRANCOS: ANALOGIAS E PARENTESCO.....	317

5.1.1	Aviamento, violência no século XIX e a resistência baniwa.....	317
5.1.2	Vestindo a roupa dos brancos.....	321
5.1.3	O casamento-armadilha.....	327
5.1.4	Desacostumando.....	338
5.1.5	A promoção (interrompida) para Bogotá.....	343
5.1.6	A viagem de volta.....	347
5.1.7	Parentesco em obviação.....	349
5.2	Capítulo 8 - Da relação com os antropólogos.....	353
5.2.1	Filiação adotiva e os antropólogos.....	355
5.2.2	Entre a ficção e a complacência.....	361
5.2.3	Reposicionamentos.....	365
5.2.4	Sula: a filha renegada.....	367
5.2.5	Modos de ser filho: entre empregados e bastardos.....	369
5.2.6	A história de Txain e o antropólogo.....	370
	CONCLUSÃO.....	375
	REFERÊNCIAS.....	383
	ANEXO A.....	395
	ANEXO B.....	397

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho é uma etnografia das pessoas e dos clãs baniwa que vivem no rio Aiari, afluente do rio Içana. O sistema clânico na bacia do Içana onde estão concentradas as muitas comunidades baniwa é o seu horizonte etnográfico mais imediato, o qual se estende ao sistema social do Alto Rio Negro no Noroeste Amazônico. Esta etnografia tem como intuito descrever o modo como o mito formula o parentesco e como também, em sentido inverso, o mito se torna objeto do parentesco. Para tanto, perseguirei o problema da afinidade para os Baniwa enquanto um fundo virtual de alteridade que é, defenderei, a fonte para a criação e recriação das diferenças produzidas por meio de seus clãs. Para tanto, analisarei o mito de *Kowai*, o Jurupari baniwa, e o modo como ele formula a afinidade, desdobrando aspectos importantes para a socialidade baniwa atual; bem como descreverei as relações entre os clãs baniwa em escalas locais e supralocais, suas classificações e reclassificações; as transformações dos humanos vivos em mortos não humanos no *post mortem* como modo de definir o que é um clã; por fim, abordarei as relações baniwa com os brancos, em especial, os patrões e os antropólogos, perscrutando transformações nas relações baniwa com a alteridade. Em comum, estas diferentes demonstrações etnográficas revelam uma dinâmica entre planos distintos (relações egocentradas e sociocentradas, parentesco uterino e agnático) que serão compreendidos não somente como sendo opostos e/ou complementares, mas em relação de obviação. Isso significa que estes planos são considerados como coexistentes, mas não podem ser evidentes ao mesmo tempo, mas alternativamente salientes, ou seja, negam-se mutuamente sem, por isso, se anularem.

Os povos do Noroeste Amazônico são descritos na literatura etnológica como produzindo e renovando incessantemente distinções entre os seus grupos sociais. O modo paradigmático da descrição desta criação e recriação das diferenças são os rituais de iniciação masculina conhecidos em toda região como Jurupari. Nesse sentido, é importante indicar que as comunidades e sítios onde vivem as pessoas identificadas com estas coletividades (povos, fratrias e clãs) não se concebem isoladas, mas sempre em uma rede de relações que extrapola o grupo local, motivo pelo qual as descrições etnográficas estão sempre atreladas a um sistema que articula as suas diferenças, apontando para relações intercomunitárias bastante elaboradas. Neste contexto, o parentesco agnático e a descendência patrilinear é o modo pelo qual se formulam as diferenças na região e a aliança matrimonial entre estes grupos de parentes agnáticos é

o modo que privilegiadamente o sistema é delineado enquanto artifício antropológico. No decorrer desta tese pretendo experimentar outros modos de imaginar a produção da diferença para os Baniwa, bem como estar atento às possibilidades, mesmo que somente ligeiramente distintas, de descrever a sua articulação. Isso nos permitirá complexificar o entendimento sobre os Baniwa e sobre o sistema regional no Noroeste Amazônico, descortinando camadas distintas da estrutura mítica, social e cosmológica rionegrina, deslocando-nos por meio de diferentes pontos de vista, permitindo novas perspectivas e, então, novos objetos e problemas.

1.1 O PROBLEMA DA TESE

Como “ver” por uma nova perspectiva a famosa passagem do roubo das “flautas sagradas” no mito de Jurupari (em baniwa *Kowai*), cujo motivo mítico está presente não somente no Noroeste Amazônico, mas também no Xingu e na Papua Nova Guiné (Gregor & Tuzin, 2001)? Ou então, que diferença constitui este mito que permite que ele seja distinto em si mesmo? A resposta não é óbvia. Uma abordagem é considerar o mito como sendo sagrado, algo como a voz dos deuses, no sentido de incontestado e total. Neste caso o mito não é diferente em si e a questão está resolvida. Outra abordagem possível, a levistraussiana, é considerar o mito como feito de outros mitos e, então, o mito não é um todo homogêneo e nem a expressão de um demiurgo transcendental, o que significa dizer que o mito é complexo, diferente em si mesmo, comportando aspectos e perspectivas que não se podem esgotar. Nesta tese, abordarei o mito, mas não somente ele, como uma fonte inesgotável de perspectivas, pois sempre diferente em si mesmo.

Para voltar à questão, compreendo que podemos acessar o mito de *Kowai* e a passagem do roubo das flautas por um outro ponto de vista. Entre as muitas perspectivas do mito é bastante saliente a diferença de gênero que nele habita. Vejamos. No primeiro capítulo da tese, uma análise do mito de *Kowai*, acompanharemos um triângulo de heróis míticos, *Ñapirikoli*, *Amaro* e *Kowai*, respectivamente, um pai, uma mãe e um filho. Logo no primeiro episódio desta epopeia mítica há uma controvérsia entre os homens e as mulheres em torno do filho que desencadeia uma disputa que motiva toda a narrativa. Neste contexto, *Kowai* é, enquanto filho, um terceiro elemento entre, de um lado, um pai e os homens e, de outro lado, uma mãe e as mulheres. Apesar de andrógeno, como defende S. Hugh-Jones (2001) serem todos os filhos, pois resultado da união de seus pais, *Kowai* tende a se aliar e se filiar ao lado materno e, assim, porque ele é um “filho de mãe”, *Ñapirikoli* o envia ao Céu, afastando-o deste mundo e, num outro episódio, mata-o numa fogueira. Não vou me antecipar à análise, mas quero apontar que podemos notar duas perspectivas no mito de maneira bem evidente: a masculina, que destaca o roubo feminino das flautas masculinas que é o *Kowai* transformado depois que foi morto por *Ñapirikoli* e; a feminina, que ressalta o roubo do filho *Kowai* ainda bebê das mulheres pelos homens.

A literatura regional decidiu-se por adotar a perspectiva masculina, não fortuitamente o roubo feminino das flautas masculinas se tornou uma passagem famosa, ao passo que a passagem do roubo do bebê das mulheres pelos homens ficou menos conhecida. Com isso chamo à

atenção que o episódio do roubo feminino das flautas dos homens não totaliza os significados e as perspectivas do (e não sobre o) mito. O que não significa dizer que a perspectiva verdadeira é a feminina, a qual desvaleria um segredo encoberto pelos homens, invertendo diametralmente a questão. Isso porque, não se trata da “verdade”, mas de reconhecer a multiplicidade que constitui os mitos, o parentesco, a organização social, a cosmologia e, em suma, a socialidade baniwa. O problema desta tese se situa exatamente na coexistência das perspectivas e da relação dinâmica que elas performam entre si, motivo pelo qual não se trata de saber, por exemplo, no caso mítico em questão, qual das perspectivas, feminina ou masculina, é mais significativa, determinante ou paradigmática para a vida baniwa. Não se trata de optar por uma alternativa, mas descrever, justamente, o modo como estas alternativas se relacionam. Esta é a dinâmica que pretendo descrever não somente no mito, mas no parentesco, na organização social e na cosmologia baniwa por meio de diferentes demonstrações etnográficas.

Diante disso, se faz notar a importância de reconhecer os distintos planos da socialidade baniwa como estando, mais do que em relação de complementariedade, mas relação de obviação, ou seja, numa dinâmica figura e fundo em que para um estar evidente o outro precisa estar eclipsado e vice e versa. Deste modo, acompanharemos a relação entre os planos egocentrado e sociocentrado de relações, que nos permitirá avançar no entendimento das relações mais estritas de parentesco entre as pessoas, tal como podemos vislumbrar por meio da terminologia dravidiana em sua inflexão com a organização social baniwa nas relações entre os seus clãs. Estes últimos entendidos aqui como grupo de parentes relacionados agnaticamente que compartilham emblemas rituais e possuem uma relação especial com o animal epônimo a quem chamam de avô (-*wheri*).

Para tanto, contrastarei o mito de *Kowai* e o mito de quando *Ñapirikoli* retira as pessoas-clãs-ancestrais da cachoeira de *Hipana*. Pode-se considerar esta dualidade mítica tal como propôs Kelly (no prelo) a partir do material yanomami apresentado por Leite (2010) como sendo, de um lado, os mitos de transformação (*Kowai*) que lidam com a formulação de humanidade generalizada, em um contexto metamórfico e de diferenciação no qual é evidente a humanidade imanente, donde se vislumbra a importância da afinidade potencial e; de outro lado, os mitos de criação (*Hipana*) que trata de uma humanidade exclusiva em sua estabilização que culmina na sociedade atual. Kelly sugere, a partir de comentários de Viveiros de Castro para o mesmo material yanomami (2008: ver logo abaixo), que os mitos de transformação são logicamente

anteriores aos mitos de criação. Proposição que é pertinente para o caso aqui em tela, pois que no mito de *Kowai* formula-se o parentesco por meio de relações entre afins (parentes cruzados) que caracteriza a terminologia dravidiana, inaugurando a possibilidade de reprodução que engendra, por sua vez, a formulação da segmentação clânica no mito de *Hipana*, onde nasceram os ancestrais dos clãs, as primeiras pessoas propriamente humanas, completando os princípios da socialidade atual.

Além do mito, esta anterioridade pode ser encontrada de modo disperso na Amazônia. Sobre isso, Viveiros de Castro, extrapolando uma análise do xamanismo sugere:

Para resumir os vários aspectos do contraste examinados por Hugh-Jones, podemos dizer que o xamanismo horizontal é exoprático, o vertical, endoprático. Minha tese é que, na Amazônia indígena, a exopraxis é anterior — lógica, cronológica e cosmologicamente — à endopraxis, e que ela permanece sempre operativa, mesmo naquelas formações de tipo mais hierárquico como as do Noroeste amazônico, ao modo de um resíduo que bloqueia a constituição de chefaturas ou Estados dotados de uma interioridade metafísica acabada (2008, p.101).

Esta anterioridade da exopraxis permite lidar com esta dualidade como não sendo somente dinamizada por uma complementariedade não simétrica, demonstrando que há uma ternarização que a desequilibra. Trata-se, lembremos, do fato de que *Kowai* por ser um “filho de mãe” e um “filho de pai” revela-se como sendo os dois ao mesmo tempo e, por isso, um terceiro elemento na trama mítica. Não fortuitamente, o mito neste caso delineará uma série de ambiguidades para este herói mítico, pois ele é um ser extraordinário, um humano para *Amaro* e não humano para *Ñapirikoli*, um consanguíneo e afim para os outros habitantes da maloca mítica de *Ñapirikoli*, comportando-se ora como um parente e ora como um inimigo canibal que devora os seus primos paralelos matrilaterais. Por isso, dizem os Baniwa, ele é bom e mau ao mesmo tempo. Mas ao final, ou nos eventos que desdobram as passagens mais importantes do mito, a despeito da aparente simetria, *Kowai* demonstra uma tendência à afinidade.

Neste contexto, poderemos compreender como o parentesco agnático, classicamente descrito como mais pertinente aos povos do Noroeste Amazônico, e o parentesco uterino, em geral menosprezado pela

literatura, podem coexistir sendo alternativamente determinantes para a estrutura social rionegrina. Da tensão relacional entre estes dois modos do parentesco vêm à tona a categoria dos co-afins que são ambigualmente consanguíneos e potencialmente afins¹. Assim, perseguiremos como a co-afinidade que toma a forma paradigmática nesta região dos clãs ou grupos designados de “filhos de mãe” permite reclassificações no plano sociocentrado que abrem o seio agnático baniwa para transformações. O que veremos no modo de classificar e formular os seus parentes, favorecendo casamentos entre pessoas e funcionando como uma trava às relações hierarquizadas entre os clãs.

Descreverei, portanto, a co-afinidade como uma bifurcação categorial entre os parentes consanguíneos e afins, mas por sua tendência à afinidade, sugerirei que os parentes co-afins são uma versão não evidente dos afins potenciais. Neste sentido, notaremos que o ternarizador amazônico, a afinidade potencial (cf. Viveiros de Castro, 2002a), no Alto Rio Negro pode ser especificado, posto que entre os Baniwa a afinidade potencial parece se comportar como um ternarizador virtual, ao passo que a co-afinidade como um ternarizador atual. Com base nisso, acompanharemos reclassificações terminológicas que ocorrem por meio da modalização dos parentescos agnático e uterino que se apresentam como planos distintos em relação de obviação, permitindo-nos acessar o fundo a partir do qual as diferenças são estabelecidas entre os Baniwa e também a complexidade dinâmica que envolve a constituição delas. Desta maneira, no decorrer da tese revisitarei as categorias que se estabeleceram para a descrição social desta macrorregião - clã, fratria, hierarquia, unificação, descendência e ancestralidade - estendendo-as para compreender também a cosmologia.

Veremos além da descrição dos clãs co-afins (“filhos de mãe”) e sua importância para as dinâmicas entre os clãs, uma reflexão sobre a filiação a partir do caso dos filhos bastardos, em baniwa chamados de *maapatsika*. Para estes dois casos, o parentesco uterino vem à tona, apresentando-se como um aspecto determinante, lançando ao fundo de

¹ Esta categoria é objeto na tese de uma discussão alongada, mas é interessante desde já registrar o seu entendimento tal como estabelecido na literatura regional. Sobre isso, Cabalzar aponta que: “O campo social define-se então em três categorias: parentes [consanguíneos], afins e “filhos de mãe” [parentes co-afins]. Assim, a proposição clássica de Dumont (1953, p.36), segundo a qual afim de um afim é um consanguíneo, é enriquecida no contexto dos grupos Tukano, em que afim de afim ou é consanguíneo (parente agnático) ou “filho de mãe” [co-afim], ou ambos (2008, p.253)”.

suas relações o parentesco agnático que, em geral, figura num primeiro plano. Nesse sentido, descreverei uma série de acusações entre os clãs de que eles não são o que reivindicam ser, questionando ascendência agnática afirmada. Ainda apresentarei o estabelecimento de relações formais de amizade que lidam com o problema da distância no parentesco baniwa. Nestes casos, não se trata obrigatoriamente de uma modalização entre o parentesco agnático e uterino, mas de qualquer modo se direcionam ao problema de perspectivas em disputa na tentativa relativizar os modos afirmados (parentesco agnático, filiação legítima, mito) por meio da atribuição de modo à alternativos (parentesco uterino, filiação adotiva, história). Para os amigos formais, em específico, os compreenderei como um modo de lidar com a distância, encurtando-a para parentes distantes ou interpondo-a para parentes que estão mais próximos do que deveriam. Por fim, descrevo as relações com os brancos que podem ser formuladas como sendo de parentesco, em uma oscilação entre processos análogos à consanguinização e à afinização que, no caso da relação com os padrões brancos, os fazem variar entre padrões-pai e padrões-inimigos que implicam em reposicionamentos da filiação primeira dos Baniwa em relação ao seus pais.

Estas descrições das relações sociais encontram na cosmologia e na escatologia domínios para qual se estendem, a partir do que definirei o clã como uma diferenciação intrahumana, sob o manto da classificação totêmica, e também, de uma diferenciação transespecífica, apreendidas no registro metamórfico. Esta relação que revela o clã baniwa é análoga à definição de Coelho de Souza (2011) do parentesco como situado entre o incesto e o *outcest* que nos permite entendê-lo como um *entre* ascendentes e descendentes, vivos e mortos, humanos e não humanos, cujo esforço deliberado é desequilibrar estas dualidades em direção a um dos limites, ao humano e à consanguinidade, contra efetuando a tendência ao não humano e à afinidade.

Tais demonstrações etnográficas serão sempre acompanhadas pela formulação mítica que procura lidar com o aspecto inventivo da socialidade baniwa, descrevendo suas dinâmicas e fluxos. Este trabalho estará atento às transformações que os Baniwa vivenciam, não somente porque estão, secularmente, em contanto com os brancos (não indígenas), mas porque antes como descreve o mito, eles são os “Nascidos” de uma transformação, são objeto delas, contra efetuando-as todo o tempo como modo de se fazerem gente entre outras gentes, sejam de vivos ou de mortos.

1.2 KOWAI HOJE E AS COMUNIDADES BANIWA DO RIO AIARI

Vejamos agora mais de perto o contexto ritual atual que permite a formulação inicial desta tese baseada no mito. Certa vez, perguntei de Júlio Cardoso (83 anos), meu principal anfitrião durante a pesquisa, sobre as cerimônias *Kowai*. Ele explicou-me com desdém que quem as realizava na comunidade de Santa Isabel do rio Aiari da qual é dono (*idzakale iminali*) eram as pessoas do clã Hohodene, seus parentes co-afins (*-doenai*)². As festas em torno do herói mítico *Kowai* são uma cerimônia de grande importância ritual, não somente para os Baniwa, mas para os muitos povos de toda a região do Noroeste Amazônico, onde é conhecido por Jurupari. Estas cerimônias se caracterizam basicamente pela oferta de frutas coletadas na floresta e pela condução masculina exclusiva dos instrumentos de sopro chamados *Kowai* - cuja visão, mas não audição, é proibida às mulheres. Quando eu havia perguntado de Júlio sobre as cerimônias *Kowai*, eu já sabia que a última realizada em Santa Isabel, havia sido uma iniciação masculina em 2008. Júlio prosseguiu a conversa minimizando a importância deste evento ritual no qual não foi iniciado, desferindo para mim, secamente: “Estes instrumentos que eles chamam de *Kowai* é paxiúba, somente casca de pau”, encerrando o assunto. A fala meu anfitrião parecia desmascarar o caráter sagrado, tal como se convencionou na literatura, de *Kowai* e seu corpo atual, o conjunto de diferentes instrumentos musicais de sopro (Ver figura 1).

A opinião de Júlio nos interessa aqui na medida em que ela longe de estar isolada entre os Baniwa, reflete o seu contexto religioso. Estima-se hoje que aproximadamente oitenta por cento das 93 comunidades baniwa (Wright, 2013) da bacia do rio Içana no Brasil se declarem *crentes*, o que implica na adoção à liturgia evangélica³, a um modo de vida abstinente, à censura das práticas xamânicas e ao abandono dos rituais em torno de *Kowai*, contrastando com as comunidades que se declaram católicas, para as quais não pesa nenhuma reprimenda ao xamanismo e

² O termo *-doenai* designa um coletivo de pessoas de clãs co-afins. O sufixo *-nai* é uma partícula coletivizadora para os parentes *-doe* que, por sua vez, é o vocativo para o termo de referência utilizado tanto para designar o marido da irmã da esposa e a esposa do irmão do esposo. Segundo Journet (1995, p.66), etimologicamente *-doe* é um derivado do termo para mãe (*-doa*), motivo pelo qual *-doenai* designa estritamente os co-afins, mas mais amplamente os parentes uterinos (Ver mais capítulo 2).

³ Sobre isto ver Capedron (2016) e Xavier (2013).

ritual. No rio Aiari, entre as suas comunidades, 10 se declaram católicas e 9 evangélicas e, destas 10 comunidades católicas, 8 delas possuem os instrumentos musicais *Kowai*, realizando com maior ou menor regularidade as cerimônias em torno de *Kowai*. Este quadro é bastante significativo quando comparado com as comunidades às margens do rio Içana que, com duas exceções, não praticam mais o referido ritual em suas 74 comunidades. Diante disso, pode-se apontar que a “profanação” de Júlio orbita em torno de uma transformação, cuja repercussão mais evidente é o amplo declínio deste ritual entre os Baniwa, e também, em toda a região do Noroeste Amazônico.

Em Santa Isabel, explicaram-me que as cerimônias deixaram de acontecer em grande medida por conta do desestímulo de seu chefe. Nesse sentido, Júlio possui uma dupla e inusitada aliança no contexto religioso baniwa, de um lado, com seus parentes católicos e, por outro, com os seus parentes evangélicos⁴. Quanto à censura das cerimônias *Kowai*, ele justificou em tom diplomático que seria melhor realiza-las em outro lugar para garantir uma convivência pacífica com os parentes “crentes” que vivem nesta região. Segundo Júlio, os instrumentos fazem uma grande “zoada”, constituindo uma afronta às comunidades evangélicas vizinhas. Motivo pelo qual os Hohodene de Santa Isabel continuaram a realizar as cerimônias *Kowaipani*, mas no igarapé Gavião, onde mantém um sítio para os dias de trabalho em sua roça neste local.

Meses após esta conversa com Júlio, circulava a notícia no rio Aiari de que haveria uma grande cerimônia de iniciação para 24 jovens em Ucuqui Cachoeira, comunidade hohodene localizada no igarapé Uaraná, alto rio Aiari. Mediante o convite de uma liderança desta comunidade que me ofereceu carona, eu estava entusiasmado com a possibilidade de acompanhar a cerimônia. Júlio havia notado meu interesse e, surpreendentemente para mim, nos dias que antecederam a minha ida para Ucuqui, explicou-me o ritual e a alertar-me para os cuidados e as consequências do que se desenrolaria. Assim, se passaram os dias antes da cerimônia, mas na data marcada a minha carona atrasou e cheguei somente no último dia, deparando-me com o fato de que, a pequena parte do “ritual” da qual pude participar, a do ensinamento que antecede o encontro com *Kowai*, ocorreu em Santa Isabel sob os

⁴ A partir da década de 1950, quando a missionária norte americana protestante Sofia Muller iniciou a evangelização na região do Içana, seguida pelos católicos Salesianos, as relações entre as comunidades baniwa católicas e crentes eram marcadas por conflitos acirrados, atualmente a situação amenizou significativamente.

conselhos do meu velho anfitrião. Justamente aquele que “profanara” para mim os instrumentos *Kowai*. Refletindo então sobre a primeira conversa com Júlio a respeito de *Kowai*, acredito que ele, ao apontar que os instrumentos eram somente “casca de pau”, não pretendia propriamente desmascarar *Kowai*, o herói mítico, mas a parafernália ritual, objeto da pesada repressão missionária católica e protestante na região. Do seu ponto de vista, os instrumentos musicais de sopro e o *Kowai* são significativamente diferentes.

Júlio não pôde ser iniciado quando jovem: primeiro, porque sua família foi evangelizada por Sofia Muller e, segundo, porque ele com aproximadamente 12 anos de idade havia ido trabalhar com os patrões na Venezuela e Colômbia, onde passou sua adolescência, juventude e parte da vida adulta. Eu pude perceber que, para Júlio, *Kowai*, o herói mítico do qual se ressentia não ter ouvido as histórias de seu próprio pai e avô paterno não era “à toa” (*makadalitsa*), tal como são para ele os instrumentos musicais que os seus parentes co-afins “dizem” ser o corpo do herói *Kowai*. Suspeito que esta distinção, impossível para o contexto ritual convencional, lance alguma luz sobre o declínio ritual na região e, em especial, para as transformações que ele enseja. A biografia de Júlio que consta na parte 4 desta tese descreve a sua relação com os patrões nos dará uma pista de que não é fortuito que ele tenha renunciado quando velho aos rituais *Kowai*, justamente porque ele se aventurou quando muito jovem a ir viver com os brancos.

Parece-me possível sugerir que a relação com os brancos se apresenta como uma transformação da relação dos clãs e das pessoas baniwa com os rituais de iniciação masculina e com *Kowai*. A este respeito, Andrello (2006, p.409) sugere que no Uaupés o estabelecimento de relações com os brancos implica em uma transformação análoga à iniciação e à nominação entre os Tukano. Assim, podemos apontar o aspecto não fortuito da relação entre a intensificação do contato baniwa com os brancos e o declínio do ritual em torno de *Kowai*, mas não me parece que este fato seja tributário exclusivamente à repressão missionária. Proponho que se entendermos o declínio ritual como sendo relativo apenas à “aculturação” induzida pelos agentes coloniais, notaremos uma transformação no modo de acessar as potências de *Kowai* que não necessariamente por meio das cerimônias de iniciação. Mas, então, que potências são essas e onde elas podem ser acessadas?

Para os Baniwa, parece-me que estas potências estão na relação com os não indígenas, atualizando o acesso à alteridade que outrora era realizado privilegiadamente por meio dos rituais de iniciação em torno de *Kowai*. Neste contexto, nota-se a intensificação dos movimentos baniwa

de aproximação deliberada aos brancos em um período histórico recente. No início do século XX assistiu-se o engajamento baniwa na indústria extrativista por meio dos patrões não indígenas (Wright, 2005), cuja motivação, como demonstrou S. Hugh-Jones (1999) e Andrello (2006), para os povos do Uaupés, não se restringia à aquisição pragmática de mercadorias industrializadas, mas concomitantemente ao desejo pelos conhecimentos, capacidades e atributos situados além das fronteiras do nexo de parentes conhecidos. Mais recentemente, nas últimas quatro décadas, esta relação com os brancos se atualizou na participação baniwa com o movimento indígena pela demarcação de terras que os colocaram em contato com as organizações indígenas, no entusiasmo com a educação escolar e o ingresso na formação universitária, no movimento ambientalista, o qual se apresenta na interface entre o associativismo indígena e as organizações não governamentais, bem como nas relações com os antropólogos e uma série de outros pesquisadores não indígenas que circulam na região, com os quais estabelecem parcerias e alianças. Assim, até hoje, entre patrões e indigenistas, escolas e garimpos, missionários e antropólogos, os Baniwa vêm mantendo alianças e relações contínuas com os brancos.

Retomemos o argumento de Andrello, para este autor a alteridade veiculada pelos brancos é constitutiva aos grupos no Uaupés, não porque estes lhes forneçam conjugues, comportando-se como afins efetivos, mas porque, como afins potenciais, significam uma fonte de bens materiais e simbólicos, tal como livros, roupas, utensílios, remédios, e também, a leitura, escrita, cálculo, medicina, e então, escolas, igrejas e postos de saúde. Em suma, os brancos possuem objetos, atributos e capacidades que são alvo das capturas e apropriações indígenas (2006, p.409). Mas diante desses entendimentos, os brancos como alvo da predação indígena por meio da incorporação que fazem de suas potências, porque exatamente as relações com eles substituiriam ou atualizariam as relações com *Kowai*? Porque esta transformação ocorreu nestes termos?

A resposta que demonstrarei na tese é que *Kowai*, tal como os brancos, é um afim potencial, fonte da potência criativa baniwa. O herói é uma atualização poderosa do fundo de alteridade contra o qual os Baniwa produzem suas diferenças, seus clãs e a pessoa baniwa. Por este motivo, eu sugiro, a relação contínua com os brancos se mostra como uma transformação da relação dos clãs e pessoas baniwa com *Kowai*. No caso Baniwa, esta formulação é mais evidente, posto que *Kowai* é o único Jurupari no Noroeste Amazônico que assume a forma de um homem branco, em geral, um patrão, mas também em algumas exegeses, um antropólogo. É preciso notar que esta proposição é significativamente

divergente da apontada por parte da literatura rionegrina e, mais especificamente, da literatura arawak, do Noroeste Amazônico.

Muitos trabalhos e análises compreendem *Kowai*, Jurupari, como um puro ancestral, uma espécie de epítome da consanguinidade que seria, em certo sentido, anterior à afinidade. Pretendo demonstrar que, para os Baniwa, *Kowai* é um ancestral, mas um ancestral Outro. Esta tese é, portanto, uma digressão mítica, social e cosmológica, por meio da descrição etnográfica, que pretende demonstrar, entre outras coisas, a potência do que significa ser *Kowai* um afim potencial, do qual se extrai a consanguinidade, os patri-clãs e, em suma, a diferença para os Baniwa. De modo análogo, pretendo demonstrar, os motivos pelos quais a relação com os Brancos é, digamos, o ritual de iniciação de Júlio, o meu velho anfitrião, descrevendo como ele se fez um homem do clã Awadzoro, e Baniwa, contra e a partir da relação com os padrões brancos.

1.3 O PROBLEMA DO PARENTESCO

É evidente, para este trabalho, a importância dos estudos de parentesco que foram conduzidos na etnologia das Terras Baixas da América do Sul a partir da década de 1980, com destaque para os trabalhos de Viveiros de Castro (2002a; 2002c) que elevaram a afinidade na Amazônia ao status de uma teoria social. A complexificação dos entendimentos sobre a afinidade na Amazônia descortinou importantes rendimentos (Vilaça, 1995; Teixeira-Pinto, 1997; Gonçalves, 2001; Viveiros de Castro, 1995; Coelho de Souza, 2002; Fausto, 2001; Andrello, 2006; Cabalzar, 2008; entre outros) e que espero aqui prosseguir na tentativa de tirar suas consequências, mais especificamente, para os Baniwa que vivem no Noroeste Amazônico.

Em específico, ressalto a proposição de Viveiros de Castro (2002) do valor genérico da afinidade na Amazônia Indígena. Este desenvolvimento, entre outras coisas, interessa-nos aqui por propor uma nova definição do que é o parentesco, ao extrair efeitos, justamente, de dois movimentos importantes anteriores a ele nos estudos de parentesco na antropologia: 1) os estudos de Lévi-Strauss (2003 [1967]) sobre o valor da troca e da aliança e; 2) os estudos de Wagner (1974; 1977) a respeito da relacionalidade generalizada e do parentesco analógico.

Com base nestes autores, podemos dizer que o parentesco não se define em si mesmo, mas por relações que incluem outras relações (efetivamente e virtualmente) por meio de trocas e analogias. Estes aspectos do parentesco que podemos vislumbrar nas paisagens ameríndias foram catapultados de uma maneira original n' *O problema da afinidade na Amazônia* quando Viveiros de Castro (2002a, p.128) distinguiu três afinidades: atual (efetiva), virtual (cognática) e potencial (sócio-política). A afinidade atual (cunhados, genros etc.) e a afinidade virtual (primos cruzados, tios maternos etc.) desde Lévi-Strauss (2003 [1967]) já se apresentavam como pertinentes aos estudos de parentesco, mas a afinidade potencial não era, até então, considerada como propriamente relacionada a escopo destas investigações. Isso porque, a afinidade potencial trata dos estrangeiros, dos inimigos, dos espíritos, dos animais e, em suma, dos não humanos, justamente aqueles considerados “não-parentes”. Esta meta-afinidade como princípio dominante na socialidade amazônica, a propósito da afinidade potencial, desdobrava uma série de relações que os estudos clássicos de parentesco não consideravam, na medida em que ampliava o foco para além dos parentes próximos, alcançando relações supralocais, e mais, as relações transespecíficas. Por este motivo, Viveiros de Castro propôs o valor

limitado e limitante do parentesco amazônico, expresso pela afinidade potencial que se articula com o parentesco sem sê-lo, apontando para uma afinidade sem afins. Nesse sentido o autor comenta que: “A distinção significa que a afinidade potencial, valor genérico, não é um componente do parentesco (como o é a afinidade matrimonial, efetiva), mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização (2002c, p. 412)”.

O aspecto limitado do parentesco para lidar com a socialidade ameríndia, a propósito das relações com o exterior, parece redefinir o que é o parentesco. De modo que, este limite do parentesco é a própria condição de sua perpetuação, pois por meio desta abordagem pode-se vislumbrar a construção da identidade e do parentesco a partir de um fundo virtual de socialidade. Isto permite-nos entender como sugere Viveiros de Castro o “‘parentesco’ como abreviação cômoda para o que, na Amazônia, seria melhor chamado teoria da relacionalidade generalizada (*op.cit.*, p.422)”. Ao trazer para a Amazônia o problema do dado e do construído sugerido por Wagner, Viveiros de Castro compreende que o parentesco ameríndio é construído a partir da afinidade potencial enquanto fundo virtual de alteridade que está situado por estes povos no reino do dado. O parentesco é, portanto, o processo de extração de consanguinidade deste fundo de socialidade generalizada e, nesse sentido, o Outro está dado e é o Eu que deve ser construído. A consanguinidade é que se constrói, pois não está dada, contra um fundo de socialidade virtual que, ao seu passo, é tomado como dado, de modo que “*a identidade é um caso particular da diferença*” (2002c, p.422: grifo do autor).

A contribuição desta tese para a reflexão etnológica sobre a afinidade potencial reside na proposta de sua especificação, já brevemente mencionada acima, por meio de um ternarizador atual, cuja forma é não somente o terceiro incluído, afins potenciais que participam ritualmente do campo de parentesco estrito (cf. Viveiros de Castro, 2002a, p.152), mas também os parentes e clãs co-afins. Este ternarizador rionegrino é uma manifestação específica do ternarizador amazônico, a afinidade potencial. Esta abordagem diverge do modo como a literatura regional entende a co-afinidade, a saber, como tendendo à consanguinidade (Caballar, 2008, p.245), ou então, como uma subcategoria dos parentes consanguíneos (Journet, 1995, p.162). Além do mais, a co-afinidade entendida nos termos que proponho permitirá uma descrição em que se nota a oscilação entre o parentesco agnático e o parentesco uterino como modos alternativamente determinantes das classificações e das relações sociais entre as pessoas e entre os clãs. Deste modo, veremos como as

diferenças são construídas, isto é, como os clãs são afirmados e como as pessoas são constituídas por meio da dualidade do campo do parentesco que não se estabiliza, justamente pela irrupção de um terceiro elemento que, ao mesmo tempo, realiza a mediação e permite fluxos entre as relações, ora por meio de seu eclipsamento e ora por meio de sua manifestação, ora por meio da consanguinização, mas mais frequentemente por meio da afinização.

1.4 O PROBLEMA DO MITO

Esta tese se apoia em grande medida nos mitos. Eles são o meio pelo qual pretendo desenvolver meus argumentos e eles são também em si mesmos o argumento da tese, pois tal como entendo, os mitos são um ponto de vista baniwa privilegiado sobre suas questões, problemas e reflexões, as quais eu pretendo descrever e analisar. Eu registrei uma quantidade razoável de mitos junto aos meus interlocutores baniwa que se somou a um conjunto muito importante já registrado e publicado na literatura regional.

Os Baniwa são grandes contadores de mitos. Não é difícil estando entre eles ouvir referências às narrativas do tempo em que todos os seres podiam se entender, a partir do que outras narrativas apontam como o mundo foi criado e assumiu a forma que possui hoje. Mas é também possível ouvir histórias de uma variedade de situações que não remetem necessariamente ao tempo primordial que, todavia, retêm igualmente uma capacidade explicativa e reflexiva. Nesse sentido, temos um conjunto de narrativas de estatuto mítico que dão notícias de um tempo não primevo, mas passado, por exemplo, relatos sobre os últimos guerreiros canibais baniwa, sobre pajés e suas viagens cósmicas, sobre os Donos não indígenas da guerra, os chefes das guerrilhas presentes na fronteira com a Colômbia e Venezuela, sobre indígenas e sua relação com os pesquisadores, sobre os profetas/pajés indígenas e seus poderes, sobre a Sofia Muller, a missionária protestante norte americana, sobre o enriquecimento fabuloso de alguns indígenas e, enfim, uma infinidade de outras histórias. Nesse sentido, os mitos e as histórias, quaisquer que sejam, se referem sempre a um determinado tempo passado, mas seu valor reside no fato de que eles situam simultaneamente sempre o presente e o futuro que se experimenta e se vislumbra, respectivamente (Lévi-Strauss, 2005 [1988]). Com isso, parece-me prudente explicitar o meu entendimento sobre os mitos, para compreendermos o modo como eles serão descritos e analisados neste trabalho.

Podemos compreender o mito, a partir de Lévi-Strauss (2005 [1988]) como estando sempre em relação a outros mitos, mas também como retendo um problema em relação a outros problemas que conectam e cortam diferentes planos da sociedade e do cosmos de seu narrador. Em um texto anterior mais programático, *A estrutura dos mitos* (2008[1955]), podemos avançar no que Lévi-Strauss sucintamente definiu ao seu entrevistador:

Se o objetivo do mito é, de fato, fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável quando a contradição é real),

um número teoricamente infinito de camadas será gerado, cada uma delas ligeiramente diferente da que a precede. O mito irá desenvolver-se como um espiral, até que o impulso intelectual que lhe deu origem se esgote. O crescimento do mito é, portanto, contínuo, por oposição à sua estrutura, sempre descontínua (p. 247: grifo do autor).

Os mitos, como nos apresenta Lévi-Strauss, estão diante de uma contradição e, então, executam um movimento, cuja propulsão é a tentativa de resolvê-la, contudo, esta é uma intenção que não se efetua. Assim, a formulação mítica produz incontáveis camadas nunca idênticas, ou dito de outra forma, procede pela fragmentação da contradição colocada à razão, embaralhando-a e, em seguida, ordenando de alguma maneira nova seus cacos destotalizados em uma bricolagem mítica e, então, tudo isso novamente. Isso porque, talvez desse modo seja possível lidar com os dilemas, objetos da mitificação, de diferentes pontos de vista e em diferentes composições.

A análise dos mitos que proponho nesta tese é seguir o seu espiral, tirando proveito da repetição e da diferença que os fazem revelar os entendimentos, por exemplo, para os Baniwa, de seu cosmos, das suas transformações e de seus problemas quando relacionados com mitos e dilemas diferentes. Isso nos permite compreender também como os Baniwa em outros domínios lidam e resolvem as contradições com os quais lida o mito. Veremos, assim, mais de perto, a relação entre parentesco e mito e o modo como eles refletem e enfrentam os mesmos problemas a partir de uma multiplicidade de temas: *Kowai*, *Hipana*, relações egocentradas, relações sociocentradas, guerras entre povos e nascimentos por uma cachoeira, as pessoas e os clã, as transformações implicadas no *post mortem* e as transformações implicadas nas relações com os não indígenas.

O que pretendo demonstrar, por exemplo, com os mitos de *Kowai* e *Hipana* é que eles entretêm uma relação consistente com a articulação do parentesco entre os planos egocentrado e sociocentrado, tal como com o parentesco uterino e agnático, entre os “filhos de mãe” e os “filhos de pai”. No entanto, estas articulações podem ser pertinentes a outras articulações que não descrevemos na literatura ainda. De um certo modo, a intenção aqui é estabelecer estas relações, pressupondo que outros tantos planos e dinâmicas são possíveis de entender de modo homólogo, notando entre elas diferenças e semelhanças, variações e continuidades. Estratégia que permite compreender por meio de novas abordagens e contextos os mesmos problemas, mas também formular novos problemas. Tentemos, então, nesta tese, compreender o que diz o mito sobre o parentesco e o parentesco sobre o mito.

1.5 O PROBLEMA DA RELAÇÃO COM OS BRANCOS

A relação entre os Brancos e a afinidade potencial já está bem estabelecida na literatura por meio de trabalhos como o de Gow (2001) entre os Piro, Andrello (2006) entre os Tukano e Kelly (2011) entre os Yanomami. Sobre a afinidade potencial como uma meta-afinidade que se apresenta enquanto princípio dominante na socialidade amazônica, já aponte que isso significa dizer que a essência da afinidade reside não nos afins efetivos, mas na afinidade não atualizada. Neste aspecto, a afinidade potencial quase nunca se transforma em afinidade atual, posto que “O verdadeiro afim [o afim potencial] é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças.” (Viveiros de Castro, 2002, p.157)”.

Com base nisso, Gow (2001, p.306) observa a relação dos Piro com os brancos, conjecturando a possibilidade de entendê-la como sendo análoga às relações descritas por Viveiros de Castro para os Tupinambá com os seus inimigos. Ocorre que os Piro hoje, aponta o autor, não fazem mais guerra, concebendo a relação com os estrangeiros por meio do comércio. Mas ao assinalar que guerra e comércio são duas faces da mesma relação (Lévi-Strauss, 1976), enfatiza que é possível notar a anterioridade da relação dos Piro com os brancos à relação de parentesco dos Piro entre eles próprios. Em outros termos, os Piro concebem a relação com os brancos como sendo o fundo das relações de parentesco que estabelecem atualmente entre eles mesmos, motivo pelo qual, os brancos permanecem, como um todo, enquanto afins potencias. De modo semelhante, Andrello (2006, p.409) compreende que a alteridade veiculada pelos brancos é constitutiva aos grupos do Uaupés, não porque os brancos lhes forneçam conjugues, mas porque significam uma fonte de objetos, atributos e capacidades que são alvo das capturas e apropriações indígenas. Kelly (2011, p.102) aponta também para as questões elencadas por estes autores, mas ressalta o modo ambíguo com que os Yanomami concebem brancos, no qual ganha destaque a sua capacidade predatória e que precisa, por isso, ser obviada. Nesse sentido, este autor descreve a relação yanomami com os missionários e médicos que, uma vez aproximados, se apresentam enquanto versões enfraquecidas dos brancos e, então, são entendidos como capazes de mediar relações entre os grupos locais yanomami e a alteridade que provém do exterior.

Diante deste quadro, no que toca a este trabalho em específico, aponte que *Kowai*, em torno do qual os Baniwa realizam a iniciação masculina, é um ancestral Outro, um afim potencial e não um puro

ancestral, fato que se verifica, entre outras coisas, porque ele possui a forma de um homem branco. *Kowai* é ambíguo, pois, por um lado, sua força criativa foi capaz de transformar o mundo, expandindo-o quando ele ainda era muito pequeno, possibilitando a sua forma atual, mas, por outro lado, ele é poderosamente perigoso, se comportando como um ser canibal, legando à humanidade toda a feitiçaria atual, tal como os venenos (*manhene*). A ambiguidade de *Kowai* é, enfim, análoga a ambiguidade dos brancos com os quais os Baniwa historicamente mantêm relações, tanto porque eles detêm conhecimentos e objetos formidáveis, mas também porque são sovinas, violentos e se concebem como sendo hierarquicamente superiores. Diante disso, podemos notar que *Kowai* expressa um princípio dominante na socialidade baniwa, a saber, a relação de troca não mediada entre afins, no sentido forte da afinidade, como sendo anterior às relações mediadas entre afins terminológicos e clânicos que caracteriza a sociedade atual na qual *Kowai* está obviado, pois transformado em flautas que repousam submersas nos igarapés próximos das comunidades.

Os Baniwa estabelecem com os brancos importantes alianças comerciais, políticas e de conhecimento, por meio dos comércios e padrões da cidade, das políticas indigenistas e governamentais e da educação escolar e universitária. Neste âmbito, procuro nesta tese explorar, além do plano mais abstrato ou virtual, as relações com os brancos, considerando o parentesco como uma abordagem pertinente. Utilizarei a noção de um parentesco em obviação, entendida por meio da abordagem do parentesco analógico de Wagner (1977) para compreender a mobilização do idioma da filiação adotiva de empregados baniwa aos padrões brancos, como sendo um processo de consanguinização que eclipsa provisoriamente a parte-afim do padrão, de modo que este pode ser considerado um “pai”. O que somente é possível porque este procedimento desdobra o eclipsamento das relações do parentesco indígena, ou seja, o pai indígena é obviado para que o padrão se apresente como um parente análogo ao pai. Esta abordagem analógica do parentesco permite-nos criticar a noção de filiação adotiva, não tanto pela noção *per se*, mas pelo contraste que ela pressupõe, a noção de filiação (não adotiva) como sendo plena de identidade. Dinâmica que estenderei para analisar a relações de anfitriões indígenas com seus hóspedes antropólogos.

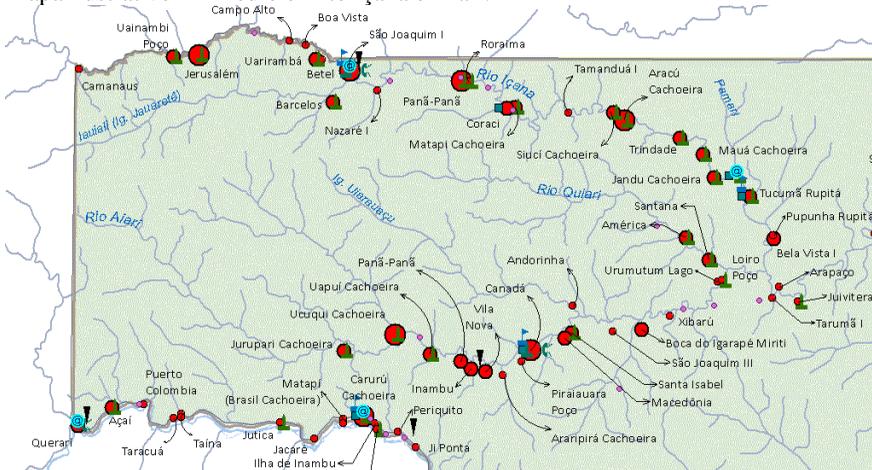
* * *

Lévi-Strauss (2005 [1988]), ao ser perguntado sobre o que seria o mito, opta por explicar as razões e os modos de sua instauração, “É característica do mito, diante de um problema, pensá-lo como homólogo

a outros problemas que surgem em outros planos: cosmológico, físico, moral, jurídico, social, etc. E analisar tudo em conjunto. (p.196)”. A exemplo do que foi exposto nas sínteses dos problemas nos quais tocam este trabalho, acompanharemos nesta tese uma repetição que é análoga ao processo mítico, na expectativa de que possamos compreender o seu problema como homólogo a outros, percorrendo para tanto diferentes domínios etnográficos. Notando assim variações em meio às continuidades, seguirei nos capítulos seguintes a descrição da dinâmica entre planos distintos que atravessam tanto o parentesco, o mito e a relação com os brancos. Estas diferentes demonstrações etnográficas permitirão deslocamentos entre perspectivas distintas sobre o problema da diferença e da identidade, da consanguinidade e afinidade, da relação entre os parentesco agnático e o parentesco uterino, da inflexão das relações egocentradas e sociocentradas, dos mitos de transformação e dos mitos de criação, do mito e da história, da filiação e da filiação adotiva, das identificações totêmicas-metafóricas e das relações metamórficas-metonímicas, dos humanos e não humanos e dos vivos e dos mortos. Enfim, no domínio do parentesco, no domínio do mito e no domínio da relação com os brancos, trata-se do mesmo, compreender como planos distintos, opostos e complementares, podem coexistir e serem alternativamente determinantes para a socialidade Baniwa e, mais amplamente, para a socialidade rionegrina no Noroeste Amazônico.

Censo Nacional de Poblacion y Viviendas, 2011) que se distribuem, somente no Brasil, em 93 comunidades. Diante deste amplo contexto apresentarei na tese de maneira mais aproximada as comunidades baniwa no rio Aiari, onde realizei meu trabalho de campo, tecendo descrições e análises sobre esta sub-região da bacia do rio Içana, cuja população é 1063 habitantes (SESAI, 2013) distribuídos em 19 comunidades.

Mapa ilustrativo 2 - Médio e Alto Içana e Aiari.



Fonte: Adaptado de FOIRN/ISA (2011).

Na Venezuela, os clãs e pessoas que aqui denomino baniwa podem se denominar sob o etnônimo Wakuénai (cf. Hill, 1993) e também Koripako; na Colômbia e no curso alto do rio Içana, ainda no Brasil, os clãs se denominam exclusivamente como sendo Koripako (Journet, 1995; Xavier, 2013). Existe um importante debate entre pessoas baniwa e koripako a respeito de um etnônimo apropriado a estes grupos de fala arawak, e que em nada tem relação com a busca por uma autodesignação “verdadeira”, tal como vemos em outras paisagens etnográficas, pois, para eles, esta autodesignação são os nomes dos clãs. A questão é que os Koripako do Alto rio Içana no Brasil não admitem serem chamados de Baniwa, em nenhuma circunstância, do mesmo modo como os Baniwa não admitem o Koripako como uma designação possível. Por isso, as iniciativas conjuntas entre os clãs do alto, médio e baixo Içana são sempre designadas como sendo Baniwa-Koripako: “Assembleia Baniwa e Koripako”, “Escola Baniwa e Koripako”, “Conselho Baniwa e Koripako”. A diferença linguística entre o baniwa e o koripako que os

seus falantes marcam como sendo da ordem de línguas distintas, o linguista Ramirez (2001) qualifica como sendo apenas dialetal. Assim, sob estas ressalvas, mas em proveito da fluidez do texto, utilizarei a partir de agora a denominação Baniwa para apontar o universo social mais amplo que compreende pessoas e clãs que falam uma língua arawak, cujos ancestrais foram “nascidos” por *Napirikoli* de uma cachoeira mítica. Salvo quando eu precisar apontar alguma especificidade e, então, designar o etnônimo Koripako, procederei utilizando a denominação geral Baniwa.

Os Baniwa fazem parte do que se designou de um sistema regional aberto e integrado do Rio Negro (Goldman, 1979 [1963]; Jackson, 1983; C. Hugh-Jones, 1979), participando intensamente das trocas entre os diferentes povos falantes de língua Arawak (Baniwa, Koripako, Tariana, Yukuna e outros), Tukano Oriental (dos quais existem mais de uma dúzia de povos falantes, todos localizados na área da bacia do rio Uaupés) e Maku⁵, compondo desta forma a paisagem etnográfica do Noroeste Amazônico⁶. A noção de sistema social regional, no Noroeste Amazônico, possibilita compreender as diferentes trocas e partilhas entre os povos que o integram. Essas trocas incluem bens industrializados, artefatos manufaturados, rituais, guerras, agressões xamânicas, casamentos e também, pelo menos desde a década 1980, relações ligadas ao associativismo indígena intra e interétnico, cuja forma mais manifesta e global é a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

⁵ Para ser mais preciso a respeito do que se conhece como família linguística Maku: “Three languages of the Nadahup family (Hup, Yuhup, and Dâw) are also found within the Vaupés, while their sister Nadëb is further downstream in the region of the middle Rio Negro. Finally, of the Kakua-Nikak group, Kakua is spoken within the Vaupés basin, and Nikak to the northwest along the Inirida and Rivers. The Nadahup and Kakua-Nikak groups have until recently been lumped together as the ‘Makú’ family (e.g. Martins 2005), but recent work (Bolaños and Epps 2009) indicates that there is in fact no good evidence to support a relationship between them, and they are best considered two distinct language families (Epps & Stenzel, 2013, p.17-18)”

⁶ Para efeitos desta tese, farei referências aos povos do Alto Rio Negro utilizando o critério de famílias linguísticas, de tal modo que apontarei para “os arawak”, “os tukano” e “os maku”. Estas designações não são, todavia, etnônimos e, menos ainda, autodesignações nativas. Tukano, em específico, será utilizado para simplificar a denominação dos povos da família linguística tukano oriental, portanto, em nenhum momento em que for mencionado, a não ser quando eu anunciar, estará designando particularmente a etnia homônima: os Tukano que se auto designam como Yepa-Masa.

(FOIRN), com sede em São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. Desde os primeiros registros da região há relatos sobre uma ampla rede de relações que articula todo o Noroeste Amazônico e sobre a qual estudos arqueológicos apontam como sendo datada em pelo menos 600 anos (Neves, 2012), a despeito disso as trocas não se estabelecem igualmente e simetricamente em todos os pontos do sistema mais amplo.

Stephen Hugh-Jones (1996) em resenha da tese *Le paix des jardins* de Nicolas Journet (1995), sobre os Koripako da Colômbia, alerta para a atenção enviesada com que os antropólogos estabelecem um sistema social do Noroeste Amazônico. Segundo o autor, os etnólogos da região consideram como abordagem paradigmática os aspectos desdobrados das etnografias tukano. Nesse sentido, talvez seja preciso estender a rede do sistema regional do Alto Rio Negro, alcançando novos pontos de vista e diversos modos de tratar as diferenças, incluindo, por exemplo, a perspectiva baniwa/arawak. É o que sugere S. Hugh-Jones:

Historically, the Arawakans seem to have played a dominant role in this system; anthropologically, they have played second fiddle to the Tukanoans, whose linguistic diversity and greater isolation has attracted more anthropological attention [...]. Often taking a particular understanding of the Tukanoans as being paradigmatic of the whole area, accounts of northwestern Amazon social structure have typically given prominence to exogamous linguistic groupings internally structured by hierarchical ranking and functional differentiation of their component patrilineal clans (Hugh-Jones, 1996, p.672).

O Noroeste Amazônico tanto etnograficamente quanto linguisticamente possui um grande número de descrições e registros, “making the Upper Rio Negro by now one of the best documented regions of lowland South America (Epps & Stenzel, 2013, p.15) “. Todavia, estes registros privilegiaram como ponto de vista, para nos restringirmos à etnologia, as etnografias sobre os povos tukano. É importante assinalar, dado o contexto de produção etnográfica da região, que os Baniwa não devem ser subsumidos inadvertidamente pelo sistema social mais amplo⁷.

⁷ Em uma síntese regional publicada recentemente e intitulada *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia* (2013) sob a organização de Epps & Stenzel, os estudos contidos no livro estão restritos aos

Afirmar, portanto, a posição diferencial baniwa dentro do sistema mais amplo pode ser interessante e não somente para o entendimento etnográfico deste povo, mas para a descrição do rio Negro como um todo⁸. É isto, por exemplo, o que sugere S. Hugh-Jones (1996) a partir de sua leitura sobre o trabalho de Journet e que aqui estenderei aos estudos em curso sobre os Baniwa e demais povos arawak:

Journet would appear to see it as indicating cultural differences between them [os Baniwa] and their Tukanoan neighbors. I would rather see it as providing a valuable critique of received wisdom concerning Tukanoans, which suggests a rethinking of the categories through which they have been described and understood (Hugh-Jones, 1996, p.672-73).

Indicar e restituir as diferenças colocadas pelos Baniwa para o Alto Rio Negro é pertinente não somente para contribuir para o conhecimento etnográfico dos Baniwa e dos povos arawak, mas porque torna possível acompanhar transformações que ocorrem em toda a rede de relações que atravessam os povos arawak, tukano e maku do Alto Rio Negro - levando adiante o potencial crítico apontado por S. Hugh-Jones sobre o caráter paradigmático e regional do viés Tukano. Parece-me que é o que está acontecendo, por exemplo, pelo incremento recente de interessantes estudos sobre os povos maku (Lolli, 2010; Ramos, 2013; Marques, 2015), e com os trabalhos com os povos arawak, por meio de estudos entre os Baniwa (Xavier, 2013; Oliveira, 2015) e os Baré (Maia, 2009), entre os quais, pretendo incluir esta tese.

povos tukano falantes e aos povos maku falantes, encontrando apenas um artigo sobre povos arawak, os Tariano: justamente aqueles que vivem no Uaupés e falam, com exceções de poucas comunidades, a língua tukano.

⁸ Reid (1979), etnógrafo dos Hupda, um povo Maku, já apontava em sua tese para o “*bias* Tukano” da literatura etnológica do Noroeste Amazônico e sua projeção para a etnologia regional amazônica (Marques, s/d). A literatura regional é enviesada não somente pela paisagem do Uaupés, genericamente, onde vivem além dos povos Tukano os povos Maku, mas mais localmente pelos povos de língua tukano oriental que vivem nesta sub-região do Noroeste Amazônico.

1.7 OS MEUS INTERLOCUTORES E O TRABALHO DE CAMPO

Minha primeira experiência entre os Baniwa ocorreu em virtude da minha pesquisa para mestrado que tratava basicamente de uma descrição etnográfica dos ataques dos seres-espíritos *yóopinai* por meio dos sonhos e da “doença” que acometiam em caráter epidêmico os alunos da escola indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali, localizada no médio Içana. Em virtude desta pesquisa e da participação em um curso de formação para agentes comunitários indígenas de saúde (ACIS) realizei 4 viagens para o rio Içana entre 2011 e 2012, de aproximadamente 45 dias cada uma delas, percorrendo boa parte de suas comunidades e convivendo com os alunos da referida escola. Nesta experiência conheci algumas das pessoas que se tornariam posteriormente na pesquisa de campo para o doutorado os meus principais anfitriões e interlocutores. Para a pesquisa de campo de doutorado realizei três etapas de campo entre outubro de 2014 e fevereiro de 2015, abril e maio de 2015 e agosto e setembro de 2016.

Como muitas pesquisas antropológicas, a minha é resultado de relações mais intensas com um conjunto restrito de interlocutores que, conscientes da importância de sua participação, colaboraram diretamente para este trabalho. Juvêncio Cardoso, o Dzoodzo, 32 anos, é filho de Júlio Cardoso, ambos homens do clã Awadzoro. Conheci Dzoodzo em 2011, quando ele era professor da escola Pamáali e foi, desde então, um interlocutor valoroso para o meu trabalho. Em 2014, durante a pesquisa para o doutorado, ele e sua esposa Cléo me receberam em sua casa na comunidade Canadá, no rio Aiari, e também em Tunuí Cachoeira, no médio rio Içana. Ele apresentou-me ao seu pai que mora na comunidade de Santa Isabel no Aiari onde me hospedei e passei a maior parte dos meus dias em campo. Juvêncio é uma jovem liderança baniwa, atualmente coordenador da CABC⁹, professor, estudante de licenciatura em física e um pesquisador indígena brilhante. Com ele estabeleci uma parceria entre

⁹ A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) está organizada por meio de diferentes coordenadorias. A Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco (CABC) é a responsável por articular o movimento indígena nas distintas associações que estão presentes nas comunidades da bacia do Içana e afluentes. Para cada instituição desta há representantes eleitos, conhecidos na região como lideranças indígenas. Em sua figura institucional são: os presidentes, no caso das associações locais; coordenador no caso da CABC; ou diretor, na representação Baniwa dentro da FOIRN.

pesquisadores, cuja interlocução permite-nos debater sobre o cosmos baniwa, as transformações contemporâneas e as mudanças climáticas, a partir do que temos escrito e projetado trabalhos em coautoria. Cléo, a sua esposa, professora também, foi uma importante interlocutora, me ajudando a compreender algumas das nuances do parentesco baniwa.

Os pais de Dzoodzo, Júlio e Maria, receberam-me em sua casa e ofereceram generosamente um dos seus quartos, tratando-me como a um filho. Júlio foi o mais importante interlocutor desta pesquisa, com quem por mais tempo e mais vezes conversei durante todo o trabalho. Ele narrou para mim mitos e histórias, muitas das quais registrei, oferecendo-me sofisticadas e inesperadas exegeses que conectava o “mundo dos antigos” e o “novo milênio”, como insistentemente designava o mundo atual e as transformações que ele assistiu. Sobre Júlio dedico um capítulo, no qual descrevo sua biografia e, portanto, mais adiante o leitor poderá conhecê-lo melhor e entender a relação que estabeleci com ele. Por meio de Júlio e Dzoodzo conheci Afonso Fontes, genro de Júlio, e a sua filha, Ilda Cardoso. Eles receberam-me em São Gabriel da Cachoeira, oferecendo um dos quartos de sua casa.

Afonso Fontes, Kamida, é filho de João Fontes, Tterewa, ambos homens do clã hohodene nascidos na comunidade de Ucuqui Cachoeira, no alto rio Aiari. João, já falecido, foi um prestigiado benzedor (*iñapakaita*) e Afonso, que viveu boa parte da sua adolescência e juventude em internatos salesianos, não pode aprender com ele quando ainda jovem estas fórmulas xamânicas. Mas já há alguns anos Afonso está aprendendo por meio de gravações de benzimentos que ele registrou com seu pai, quando este ainda estava vivo, e também com outros benzedores com quem mantém hoje relações. Atualmente, na cidade, ele é o benzedor de sua própria família e daqueles que eventualmente o procuram indicados por outros especialistas xamânicos da cidade. Afonso me apresentou ainda a outros benzedores baniwa que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira e nos seus arredores ou que somente estavam de passagem pela cidade, onde pudemos, juntos, conversar e realizar registros de mitos e benzimentos.

Afonso Fontes e Ilda Cardoso foram os meus principais tradutores dos registros de mitos, benzimentos e músicas que realizei em baniwa, dado o meu insuficiente conhecimento da língua baniwa, motivo pelo qual minhas interlocuções e conversas com os Baniwa eram basicamente em português, mediadas, quando necessário, por tradutores. Mas Afonso e Ilda foram muito mais que somente tradutores, pois foram importantes interlocutores com quem conversei longamente durante todo trabalho de campo sobre os mitos e benzimentos e com os quais conversei até hoje por

telefone ao escrever este trabalho. Eles ainda permitiram que na cidade eu me sentisse em uma comunidade baniwa, posto que sua casa, na verdade um conjunto de três casas, sempre estava repleta de parentes baniwa do rio Aiari.

1.8 SUMÁRIO

A tese toda está dividida em quatro partes. A parte 1 da tese tem apenas um capítulo que, no entanto, é o mais longo. Espero que esta estratégia se justifique, na medida em que este capítulo consiste em uma minuciosa análise do mito de *Kowai* que está dividido em três episódios. Optei, portanto, por subdividir um único capítulo em sessões que acompanham os episódios do mito, seguindo a lógica própria de como a narrativa mítica efetua passagens entre seus atos. O objetivo do primeiro capítulo é conferir sentido às histórias baniwa sobre *Kowai*, e também, extrapolar o mito, enfrentando alguns dos problemas colocados pelo herói mítico para a humanidade atual. Ao final, lidaremos com *Kowai* não como um descendente incontestado de *Nāpirikoli*, o ancestral mítico, avô dos Baniwa, tal como sugere a literatura, mas como sendo uma abertura para alteridade, pois ele próprio é um Outro.

Na parte 2 da tese que contém 3 capítulos pretendo apresentar as comunidades e clãs baniwa do rio Aiari, descrevendo os nexos territorializados a partir dos quais estão distribuídos. Além disso, pretendo reexaminar, a partir das relações entre os clãs-parentes e as pessoas-parentes no rio Aiari, algumas das noções que se tornaram clássicas para descrever o parentesco e a organização social no Alto Rio Negro. Tendo isso em consideração, sugerirei a noção de uma hierarquia relativa a partir da análise e comparação das diferentes ordens hierárquicas de clãs que compõe as fratrias baniwa. Assim, descreverei uma complexificação do modo como podemos conceber as fratrias ao sugerir duas ordens hierárquicas distintas, primeira, entre clãs chefes e servos e, segunda, entre clãs irmãos mais velhos e irmãos mais novos. Ao descrever as perspectivas dos clãs sobre as fratrias, notaremos que há quase tantas fratrias quanto clãs, posto que em geral todo clã baniwa potencialmente se vê como chefe e irmão mais velho de sua fratria. Neste âmbito, a distância ganha destaque como um princípio determinante na medida em que clãs concebidos como sendo irmãos mais novos estão quase sempre projetados para fora do nexo endogâmico baniwa, de modo que as relações entre estes clãs germanos não implicam muitas vezes em convivência. Diante disso, explorarei os processos de afinização e consanguinização entre os Baniwa.

Em seguida, descreverei a amizade designada *camaradagem* que é, veremos, uma formalização ritual das relações de co-afinidade e de afinidade potencial. Analisarei a filiação bastarda a partir do que será possível notar como o parentesco agnático e uterino podem ser alternativamente determinantes para a filiação baniwa. Por fim desta parte

da tese, retomarei as relações sociocentradas, para apontar as “fococas” que designarei de relativizações clânicas que procuram desestabilizar a afirmação clânica de uma pessoa ou família baniwa, na pretensão de revelar o caráter não absoluto de suas reivindicações. Nesse sentido, demonstrei que, no fundo, sobre todos os clãs pairam suspeitas de que eles não são o que afirmam ser.

Na parte 3 da tese dedico-me a compreender o que é um clã para os Baniwa. Tentando tirar consequências desta definição, primeiro, analisarei o mito de *Hipana* que permite completar o ciclo de surgimento da humanidade atual iniciado pelo mito de *Kowai* por meio da enunciação da segmentaridade clânica, segundo, explorarei o rendimento da noção de clã para compreender também a escatologia baniwa. A relação entre clã e morte parece ser especialmente importante, porque, de acordo com os Baniwa, cada clã possui sua própria “casa” ou “céu” para onde vão suas almas (*ikaale*) após a morte. Isto nos leva ao modo como a diferenciação clânica entre os vivos se mantém e se transforma entre os mortos, por meio dos destinos clânicos *post mortem*. Por meio do nascimento mítico dos clãs em *Hipana* e da morte atual das pessoas baniwa e sua transformação nas casas clânicas dos mortos, enfrentarei um problema já esboçado na parte 1, a saber, a importância da relação humanos e não humanos, pensadas nesta parte como sendo entre vivos e mortos, na construção do parentesco e da pessoa baniwa.

Na parte 4 e final da tese, descreverei as relações entre os Baniwa e os brancos, considerando o parentesco como abordagem analítica pertinente. No primeiro capítulo desta parte, apresentarei algumas das relações baniwa possíveis com padrões do sistema extrativista-mercantil na região do Alto Rio Negro em meados do século XX e, no capítulo seguinte, tentarei compreender a relação entre um anfitrião indígena e seu hóspede antropólogo, a partir da descrição da minha própria experiência etnográfica. Proponho compreender estas relações baniwa com os brancos enquanto atualizações específicas das relações mais gerais estabelecidas com os estrangeiros (afins potenciais), as quais estou mobilizando por meio do processo do parentesco. Perseguirei, portanto, os modos como a relação entre os Baniwa e os brancos, estrangeiros entre si, é atualizada quando se estabelece vínculos efetivos por meio da convivência que envolve coabitação, trabalho e comensalidade.

2. PARTE 1: PARENTESCO MÍTICO NO NOROESTE AMAZÔNICO

Joga-se contra o mito; e não se deve crer que o mito, que vem a nós de muito longe no tempo ou no espaço, pode apenas nos proporcionar uma partida perempta. Os mitos não constituem partidas jogadas e acabadas. São incansáveis, entabulam uma nova partida a cada vez que são contados ou lidos. Mas como no xadrez, à medida que a partida avança, a estratégia inicialmente impenetrável de um dos adversários se revela. No final, quando ele só pode escolher entre um número limitado de jogadas, o jogador prestes a vencer pode até prever uma estratégia então transparente, e obrigá-la a moldar-se pela sua. (Lévi-Strauss, 1993, p. 10)

Muito se escreveu sobre o Jurupari. Os primeiros viajantes, exploradores e missionários católicos no Noroeste Amazônico já haviam notado a importância destes rituais indígenas, amplamente difundidos em toda a região, que ganhavam aos seus olhos ares de uma religião nativa (Humboldt, 1907 [1859]; Coudreau 1887; Stradelli, 2009 [1890]; Barbosa Rodrigues, 1890; A. Wallace, 1892; Koch-Grunberg, 1902; Brandão Amorim, 1926; Nimuendajú, 1927; Giacone, 1949; Saake, 1957; Biocca, 1965). Após estes primeiros exploradores, a partir da década de 1960 antropólogos realizaram estudos comparativos do mito e descrições etnográficas do ritual de Jurupari no Noroeste Amazônico (Bollens, 1967; S. Hugh-Jones, 1979; Mich, 1994; Reichel-Dolmatoff, 1996; Wright, 1981, 2013; Hill, 2001, 2009; Journet, 2006; Karadimas, 2008; Maia, 2009).

Diante de tal literatura e da complexidade ritual e mítica que envolve o Jurupari no Noroeste Amazônico, minha intenção se restringe nesta parte a comparar detidamente as versões baniwa do mito a respeito de *Kowai*. Tal comparação ocorrerá por meio de narradores de diferentes clãs baniwa em registros que variam entre 1957, realizado pelo padre salesiano Wilhelm Saake, o mais antigo que se tem notícia entre os Baniwa, e 2015 em uma versão que foi dada a mim por um interlocutor baniwa. Utilizo na análise, além desta última versão, ainda não publicada, versões já publicadas (Saake, 1976 [1956]; Cornélio, 1999; Hill, 2009; ACEP, 2012; Garnelo, 2005). Nesta comparação, considerarei também versões de outros grupos do Noroeste Amazônico: é o caso dos Tariano (Stradelli, 1890; Biocca, 1965) que possuem relações distantes de

parentesco com os Baniwa e dos Baré (Brandão de Amorim, 1987 [1926]) que estão próximos geograficamente de algumas das comunidades baniwa no baixo rio Içana e rio Negro. Estes dois grupos eram falantes das línguas tariano e baré, da família linguística arawak, mas atualmente falam, respectivamente, o tukano e o *nheengatu*¹⁰. Ainda considerarei uma versão tukano (Azevedo, 2003), tuyuka (Cabalzar, 2008) e barassana (S. Hugh-Jones, 1979), povos de língua tukano oriental que estão distantes linguística e geograficamente dos Baniwa, mas situados igualmente no sistema sociomítico mais amplo do Alto Rio Negro.

Lévi-Strauss em sua monumental obra *Mitológicas* (2004, p.316) demonstra como “os mitos se pensam entre si” e pode-se apontar do mesmo modo que as versões baniwa sobre o Jurupari pensam outros mitos de muitos povos diferentes. Assim, a opção por esta comparação considerar diferentes narrativas de diferentes grupos é consequência do entendimento de que os mitos de *Kowai* não estão circunscritos às fronteiras étnicas dos clãs baniwa. A comparação concentrar-se-á nas diferentes versões baniwa do mito de *Kowai*, bem como nas versões de outros povos sobre o Jurupari. S. Hugh-Jones (2015) alertou, em relação à organização social e aos mitos no Alto Rio Negro, que “seria um erro supor que esses grupos representam unidades sociais discretas, cada qual com seu próprio *corpus* discreto de narrativas (2015, p.660)”. Nesse sentido, o etnógrafo dos Barassana propõe comparar as muitas histórias do Alto Rio Negro como partes do mesmo corpo de ideias, o qual poderíamos compreender como um sistema sociomítico aberto.

Sobre isso, é importante advertir que a noção de um sistema rionegrino não deve ensejar um solapamento das diferenças que o compõem, considerando que a descrição de um dos seus pontos não engloba todos os outros. Tal alerta é pertinente, pois que a análise sobre povos do Alto Rio Negro é, como já mencionei, não raramente, viesada na literatura etnológica regional pela perspectiva dos trabalhos realizados entre povos Tukano, habitantes da bacia do rio Uaupés (sobre isso ver Introdução). Contra isso, lido aqui, como Journet (1995), com a ideia de um sistema clânico baniwa-koripako em relação com outros sistemas rionegrinos distintos. A proposta aqui é recusar não a noção do Alto Rio Negro como um sistema, mas abdicar da noção de que este sistema conforma uma única tessitura, na qual cada povo seria um fragmento. Pretendo desdobrar análises da comparação mítica dentro do subsistema sociomítico baniwa e, ao mesmo tempo, demonstrar algumas de suas

¹⁰ Os Baré hoje não falam mais a língua baré, já os Tariano possuem alguns poucos grupos que falam a língua tariano (Andrello, 2006; Maia, 2009).

transformações no sistema mais amplo (ou nos outros subsistemas) como modo de compreender problemas em torno da consanguinidade, co-afinidade e afinidade baniwa.

O intuito deste único capítulo que integra esta parte 1 da tese é permitir alguns dos problemas colocados por *Kowai* para a humanidade atual. Lidaremos com aspectos do parentesco e da organização social que apontam para o problema da classificação social (as categorias de afinidade, co-afinidade e consanguinidade), posicionando diferentemente homens e mulheres entre os Baniwa, e também, para o problema da filiação. Ao final compreenderemos *Kowai* não como um descendente inequívoco de *Napirikoli*, o ancestral mítico, avô dos Baniwa, tal como sugere a literatura, mas como sendo um “ancestral Outro”, uma abertura para alteridade.

Quanto a isso é importante assinalar a divergência encontrada nas muitas análises e interpretações sobre o Jurupari, posto que, em geral, a literatura trata diferentemente os rituais e os mitos. Os rituais são, por meio da descrição de seu esoterismo e sacralidade, frequentemente relacionados a uma espécie de culto ancestral e depreende-se destas cerimônias uma noção de religião indígena. Por sua vez, a análise dos mitos não é congruente com as imagens que viajantes, missionários e antropólogos fizeram desta cerimônia ritual. Os mitos são mais explícitos quanto ao fato de que o Jurupari não é um “puro ancestral”, divino e protótipo da humanidade; ao contrário, ele é, veremos, um não humano, um homem branco, um animal, um vegetal e um monstro. A potência do Jurupari emana justamente da posição ambígua que ocupa entre a humanidade e a não-humanidade e, não é à toa, as exegeses indígenas quase sempre apontam que as conquistas do Jurupari para a humanidade (a especificação da natureza) são proporcionais aos malefícios que ele legou à geração humana atual (os venenos e a feitiçaria). Assim, proponho que *Kowai* é um afim potencial e não a epítome da consanguinidade. Mas lembremos, parafraseando Viveiros de Castro (2002, p.128) que a afinidade não é um conceito simples na Amazônia e, tampouco, no Noroeste Amazônico.

A análise que se segue descreverá *Kowai* se apresentando como uma espécie de “terceiro incluído”, nos termos propostos por Viveiros de Castro (2002a). Isto é, um afim potencial que compõe de alguma forma o campo de parentesco dos ascendentes míticos dos Baniwa, a comunidade primordial descrita pelos narradores. Por estes motivos, *Kowai* enquanto um afim aproximado, incluído, será reclassificado, despontando no mito como um parente co-afim (*-doenai*), os quais parecem encarnar, entre os Baniwa, a bifurcação categorial entre parentes consanguíneos e parentes

afins (Ver isso com mais detalhes na parte 2). Este aparente paradoxo que situa *Kowai* entre estas duas categorias de parentesco, revelando uma terceira categoria, é análogo à ambiguidade que o situa entre estas duas condições ontológicas, humana e não-humana. Estes dois dilemas que desestabilizam as relações diádicas, insinuando um triadismo, trazem à tona a relacionalidade para a qual pretendo chamar atenção não somente neste capítulo, mas em toda a tese como modo de descrever a socialidade baniwa.

2.1 CAPÍTULO 1 - *KOWAI*, O JURUPARI BANIWA

O herói mítico *Kowai* expressa os limites do parentesco e da sociedade humana bem como expande o cosmos. Até seu nascimento, o cosmos era pequeno e de diferenças intensivas, habitado somente por seres proto-humanos, proto-animais e proto-vegetais. A partir de seu surgimento, ocorre a especificação do cosmos e dos seres vivos, tal como aves, mamíferos, insetos, répteis, além dos vegetais e dos próprios humanos que, desde então, puderam constituir matrimônios capazes de continuar a humanidade por meio da filiação.

A versão do mito *Kowai* (M.1.a.), cujo resumo apresentarei neste capítulo, foi dada a mim em trabalho de campo por Afonso Fontes do clã Hohodene, com a transcrição em baniwa e a tradução para o português realizadas por ele mesmo e sua esposa Ilda Cardoso, 42 anos, do clã Awadzoro¹¹. O mito se divide basicamente em três episódios bem definidos, coincidindo com o que propôs, primeiro, Saake (1976[1956]) e, em seguida, Wright (2013). O primeiro episódio trata da disputa de *Ñapirikoli* e *Amaro* pelo bebê *Kowai*, em que o primeiro, avô mítico baniwa, impõe, à revelia daquela, a mãe do bebê, o primeiro exílio/morte do herói *Kowai*; no segundo episódio, *Kowai* é um adulto e habita uma casa no Céu, voltando à Terra apenas para iniciar os *Mhenakhoiwanai*, os sobrinhos de *Ñapirikoli*, mas eles rompem o jejum imposto e *Kowai* os devora: a este acontecimento segue-se sua imolação em uma fogueira; no terceiro episódio, retoma-se a disputa inicial do mito por *Kowai* mas, desta vez, a consequência é uma guerra entre mulheres/mães e homens/pais por um *Kowai* que está “morto”, pois transformado em flautas e trompetes cerimoniais que são a origem mítica dos instrumentos utilizados hoje nos rituais de troca de frutas, *Kowaipani*, e iniciação, *Nakapetaka*.

Esta divisão em três episódios que acompanha o desenvolvimento do bebê *Kowai* à idade adulta até sua morte por incineração é observada em todas as versões baniwa registradas (M.1.a, M.1.b., M.1.c., M.1.d.), como também, na versão tariano (M.2). Neste último caso, adiciona-se um episódio que é anterior ao nascimento de *Koe*, o Jurupari tariano. Esta divisão em três episódios ainda pode ser observada na versão tukano (M.5) e, parcialmente, na versão tuyuka (M.4), posto que neste caso se suprime o terceiro episódio da narrativa, tal como na versão baré (M.3.).

¹¹ A versão completa do mito aqui resumido possui aproximadamente 15 páginas. Mas Afonso Fontes me alertou que, por exemplo, seu finado pai poderia se estender por dias para concretizar a narrativa completa.

A versão Barassana (M.6) é a que oferece contrastes mais fortes, pois é a única entre as analisadas aqui em que seus episódios não estão narrando os ciclos de amadurecimento do herói. Na verdade, o Jurupari Barassana são dois germanos, apresentando transformações importantes em relação ao mito baniwa de *Kowai* (M.1.), ao mito tariano de *Koe* (M.2.), ao mito baré de Jurupari, o conjunto de versões arawak, e também em relação ao mito tuyuka de *Urumõ* (M.4.) e ao mito tukano de Bisiu (M.5.), o conjunto de versões tukano. Em outras versões Baniwa de *Kowai* (M.1.e), (M.1.f.), (M.1.g.) e (M.1.h.), não se tem essa divisão em três episódios, pois que se trata de versões reduzidas do primeiro episódio do mito de *Kowai*. Estas últimas versões não podem ser tomadas como sendo completas, por isso as considerarei como comentários às versões completas, auxiliando na análise de pontos específicos¹².

As três primeiras versões baniwa mencionadas, M.1.a. narrada por Afonso Fontes do clã Hohodene e publicada por mim nesta tese; M.1.b. narrada por Ricardo Fontes do clã Hohodene, avô paterno de Afonso, publicada por Wright; e, M.1.c. narrada por Horácio Pequeira do clã Dzawinai publicada por Hill, foram registradas por antropólogos junto aos seus interlocutores durante pesquisa etnográfica a partir de uma experiência de longo prazo, lançando mão de versões transcritas em baniwa e, posteriormente, traduzidas para o português ou inglês. Mas este não é o caso da versão M.1.d., publicada pelo padre Saake. O mito por ele publicado em alemão e depois traduzido para o português é uma compilação transcrita, sem o auxílio de gravação em áudio, de narrativas de diferentes narradores baniwa, sobre os quais não sabemos, por exemplo, a que clãs pertenciam¹³. Entretanto, apesar desta versão carecer do mesmo rigor que consta nas outras três, deixando certas imprecisões evidentes, podemos considerá-la também como pertinente à análise na condição de uma versão completa do mito, pois suficientemente detalhada, discorre também sobre os três episódios identificados que constituem a epopeia de *Kowai*. Vamos ao mito e à sua análise.

2.1.1 Primeiro episódio: de quem é o filho?

Havia um homem chamado *Ñapirikoli* que morava em uma aldeia chamada *Warokoa*. Com ele havia quatro mulheres irmãs, suas tias, eram

¹² Em anexo a esta tese consta uma tabela que sistematiza os mitos por meio dos códigos de referência das diferentes versões.

¹³ A região onde Saake (1976[1956]) trabalhou é de domínio do clã Dzawinai e, então, podemos supor que seus narradores eram homens Dzawinai.

as *Amaronai*. *Ñapirikoli* começou a gostar de uma delas. Então, ele se transformou em ralo de mandioca e em tipiti e, sem que *Amaro* percebesse, *Ñapirikoli* estava tendo relações sexuais com ela. É por isso que hoje não se respeitam as tias. Assim foi desde o princípio.

Amaro percebeu que estava grávida, o coração de *Amaro* se agitou, era o filho do *Ñapirikoli* na sua tia. *Ñapirikoli* sabia os pensamentos dela, sabia quando a criança nasceria e estava preocupado, pois *Amaro* não tinha vagina. Na hora do parto, *Amaro* gemia e, para que não morresse de dor, *Ñapirikoli* a fez dormir profundamente com um benzimento, ele aproveitou para fazer-lhe uma vagina e, em seguida, o parto. Após o nascimento, *Ñapirikoli* observou que o bebê não era humano, como hoje em dia, ele era totalmente diferente, bonito, branco e o seu choro não era normal. Enquanto isso, *Amaro* estava desmaiada.

No lugar da criança, *Ñapirikoli* deixou uma preguiça¹⁴. Quando *Amaro* voltou a respirar ela falou: “Este não é meu filho”, “É ele mesmo”, retrucou *Ñapirikoli*, apontando para o animal. *Ñapirikoli* tinha escondido *Kowai*, mas não conseguiria mantê-lo assim por muito tempo, pois ele era totalmente diferente dos bebês de hoje. Então, *Ñapirikoli* o mandou ir embora para o Outro Mundo, para outra camada chamada Céu (*Enolikolhe*).

* * *

Ricardo Fontes (M.1.b.) explica que *Ñapirikoli* é o Sol, pois o corpo de *Ñapirikoli* é o Sol e, portanto, *Kowai* é filho do Sol. Este motivo está ausente em todas as outras versões baniwa aqui analisadas, e também nas versões tariano (M.2.), baré (M.3), tuyuka (M.4.) e tukano (M.5), mas presente na versão barassana (M.6). Ele é bastante significativo, mas, por ora, o deixarei de lado, retomando adiante sua tematização.

Devemos começar apontando que, na maior parte das versões baniwa de *Kowai* aqui analisadas (M.1.a., M.1.b., M.1.c., M.1.d., M.1.e.) *Amaro* é formalmente apontada como tia de *Ñapirikoli*. Cada versão, todavia, revela aspectos diferentes desta relação e a trata de modos ligeiramente distintos. Em M.1.a., a versão hohodene de Afonso Fontes, acima resumida, a relação é objeto de certa censura, tomada como “falta de respeito” de *Ñapirikoli* pela tia, o que não ocorre explicitamente em outras versões (M.1.b, M.1.d., M.1.e, M.1.f e M.1.g.). M.1.a. procede desta maneira para em seguida explicar que esta relação primordial “desrespeitosa” entre *Ñapirikoli* e *Amaro* inaugurou uma possibilidade

¹⁴ *Bradypus*.

matrimonial atual, o casamento amital. Nesse sentido, é importante assinalar que os Baniwa privilegiam os casamentos com primos cruzados bilaterais, mas o casamento com a tia paterna (-*koiro*) ou o tio materno (-*khiri*) (avunculato) é também concebível e praticado. As relações de parentesco baniwa expressam uma terminologia dravidiana.

A propósito do dravidianato amazônico, Viveiros de Castro aponta que:

A prescrição terminológica bilateral, quando é este realmente o caso, pode ver-se especificada por preferências patrilineares (Tukano, Machiguenga) e pela difundida preferência avuncular, que vai desde a sua expressão terminológica (Trio, Zora, Parakana, Tupinambá) até a sua prática estratégica, espécie de incesto preferencial, ali onde é tida por união problemática ou imprópria [...] Sobre o casamento avuncular como 'desvio favorito' das normas, ou como união semi-lícita, semi-incestuosa (mesmo ali onde é terminológica e culturalmente favorecido), cf.: McCallum 1989: 160; Erikson 1990: 136-46; Overing Kaplan 1975: 133-34; Campbell 1989: 150; Henley 1983-84: 160; Thomas 1979; Riviere 1969: x. Aparentemente, os únicos 'avunculares sem complexo' das terras baixas seriam alguns povos Tupi, tais os Tupinambá, os Parakanã e os Mondé. (Viveiros de Castro, 2002a, p.112-113).

O casamento entre *Ñapirikoli* e sua tia *Amaro* é do tipo amital, com a tia paterna, no entanto, podemos tomar a observação de Viveiros de Castro sobre casamentos avunculares, com o tio materno, para o caso aqui analisado no mito, apontando que os Baniwa são “amitais ‘com’ complexo”, porque situando estes casamentos entre o semi-lícito e semi-incestuoso. Não à toa, designam o matrimônio com a tia, zombeteiramente, como sendo “casamento tipo *Ñapirikoli*”.

Na verdade, podemos ir além da inauguração de um tipo específico de casamento, o amital, pois o mito introduz a própria possibilidade de matrimônio e da relação sexual entre um homem e uma mulher, como sendo capaz de gerar filhos. Até o nascimento de *Kowai*, as mulheres-humanas do mundo primordial não tinham sequer vagina, os nascimentos dispensavam a concepção e a gestação. Por exemplo, *Ñapirikoli*, cuja tradução seria “dos ossos” ou “de dentro dos ossos”, e seus irmãos *Dzooli*,

Eeri e *Mawirikoli*, os *Hekoapinai*, surgiram, como sugestivamente indica seu nome, dos ossos de seus parentes paternos ascendentes. No conjunto de mitos anteriores ao de *Kowai* e ao de *Amaro* que descrevem os feitos e desfeitos de *Ñapirikoli*, percebemos que, até então, as esposas do ancestral mítico baniwa eram mulheres-animais ou mulheres-vegetais, constituindo matrimônios transespecíficos. Até *Amaro* surgir no mundo primordial não havia mulheres humanas. Os mitos tuyuka e tukano (M.4.; M.5.) são ainda mais explícitos quanto ao apontamento de que até o nascimento do Jurupari não havia - com exceção da Avó do Universo que não era, nesse sentido, propriamente humana -, mulheres-humanas capazes de reprodução. “Existiam dois irmãos, mas mulheres não existiam ainda (M.4.)”, apontou o narrador tuyuka, que a seguir narra que eles criaram duas irmãs que seriam respectivamente suas companheiras. Após isso, elas engravidaram e uma delas deu à luz *Urumõ*, o Jurupari Tuyuka, e a outra aos adornos cerimoniais, uma espécie de duplo que era o primo paralelo bilateral de *Urumõ*.

As relações de *Ñapirikoli* com estas mulheres não humanas eram bastante fecundas do ponto de vista de aquisições culturais e naturais, pois estas esposas e os seus pais não humanos, sogros do ancestral mítico baniwa, lhes forneceram a maloca de caranã, a canoa, a noite, o saboeiro (*padzóma*) e o tabaco – conquistas que foram herdadas pelos *Medzawañanai*¹⁵, os nascidos. Em compensação, essas relações com mulheres não humanas eram estéreis de descendentes e a própria filiação parecia não existir. Estes matrimônios de *Ñapirikoli*, anteriores ao surgimento de *Amaro* na mitologia baniwa, eram, como argumentou Coelho de Souza (2011), o outro lado do incesto, a exogamia verdadeira, um “*outcest*”. Depreende-se que deste ponto de vista a primeira relação matrimonial coespecífica humana, entre *Ñapirikoli* e *Amaro*, somente poderia parecer de fato incestuosa. A percepção expressa no mito de uma relação incestuosa talvez não seja tanto porque se refira à relação matrimonial entre tia e sobrinho, mas sim porque era entre ‘humanos’. Em um contexto onde relacionar-se com outro era relacionar-se com os verdadeiramente Outros, as mulheres-animais e as mulheres-vegetais, uma relação entre humanos era algo incestuosa, ainda que *Ñapirikoli* e *Amaro* fossem diferentes humanos, afins casáveis.

¹⁵ Categoria xamânica utilizada pelos especialistas para designar os Baniwa atuais em oposição aos *Hekoapinai*, *Ñapirikoli* e seus irmãos *Eeri*, *Dzooli* e *Mawirikoli*, além de *Amaro* e seu filho *Kowai*. É importante ressaltar que *Hekoapinai* está para *Medzawañanai* tal como “virtual” está para “atual”, isto é, não somente diacronicamente no passado, mas também virtualmente no presente.

O mundo primordial antes de *Amaro* e *Kowai* era pequeno, os humanos eram poucos e todos parentes. Para um exemplo tariano (M.2.), em episódio anterior ao nascimento do Jurupari, o *Koe*, *Coadinop*, a Avó dos Dias, a partir do tabaco dela cria *Enu*, este que por meio de um cigarro criou três irmãos para si, os quais correspondem, respectivamente, ao *Ñapirikoli* e seus irmãos. A velha Avó dos Dias, percebendo que faltava algo para equilibrar este mundo demasiadamente masculino, criou *Caisaro*, *Paramano* e mais uma irmã, sem nome. No mito tariano, toda a humanidade era composta por 8 pessoas, todos vindos da velha *Coadinop*. No caso Baniwa, inicialmente, havia uma única aldeia, na qual moravam *Ñapirikoli* e seus irmãos, em geral não mais que três, e *Amaro* e suas irmãs, as *Amaronai*, também não mais que três. Não haviam nascimentos propriamente ditos nesta aldeia única e, tampouco, existiam crianças e jovens, mas isto somente até o momento crucial em que se tratou parentes como se eles não o fossem, isto é, no momento em que *Amaro* engravida. O resultado desta operação foi a filiação e a descendência humana. Sobre isso, Coelho de Souza (2011), observa que “treating kin as non-kin, the Same as an Other, a Human as a non-Human — was not for this reason any less necessary, and so incest would be not only the obverse of kinship, but also its condition”. É possível apontar que o motivo do incesto presente no mito baniwa está ausente no conjunto de mitos tukano (M.4.; M.5.), pois as mulheres foram criadas e entre elas e os homens não estava formulada nenhuma relação de parentesco prévia como entre os Baniwa.

Assim, podemos entender que o (semi-)incesto primordial, a relação coespecífica entre *Ñapirikoli* e *Amaro*, e depois, como veremos no episódio seguinte, entre seus irmãos e suas irmãs, constituiu um modo de promover a continuidade humana contra o fundo constituído pelos seres não humanos. Tratava-se, e isto fica evidente nas versões baniwa, de uma tática para a instauração do parentesco, aqui entendido como: “deliberate effort of (bodily) identification of Humans among themselves in contradistinction to other types of subjects (animals, spirits, enemies) (Coelho de Souza, 2011, n.p.)”. Assim, o incesto trata da expressão no mito de uma das suas condições limites que está em relação com outra condição limite, o tabu do *outcest*:

What seems to me worthwhile to emphasize is how much what we (with Lévi-Strauss) call the incest taboo, on the one hand, and true endogamy or the outcest taboo, on the other, mutually presuppose and negate each other, if they are to set the limiting conditions — incest (non-relation to humans) and

true exogamy (pure relation to non-humans) — of human kinship. I do not mean that human kinship or marriage happens in a “space” between these “extremes”, at an “optimum distance” from both. The two taboos function jointly but also against each other, each as the condition for the realization/obviation of that which is interdicted by the other (Coelho de Souza, 2011, n.p.).

Não é fortuito que estejamos observando os problemas do parentesco no mito *Kowai* sendo problematizados justamente nesta relação que a autora denominou de “obviação”. Adiante, a reflexão mítica baniwa sobre o *outcest* será mais detalhada por meio da natureza ambígua de *Kowai* e das relações virtuais de *Amaro*, por ora, concluímos a análise em torno do problema do incesto no mito.

Hill (2009, p.167), ao comentar o final do primeiro episódio na versão dzawinai (M.1.c) sugere que o afastamento de *Kowai* por *Ñapirikoli* deste mundo para o Céu, *Enolikolhe*, é decorrente da relação “incestuosa” praticada entre o casal primordial. Diante das considerações realizadas acima, devemos suspeitar da interpretação que sugere o incesto como sendo alvo de uma censura moral suficientemente forte para a *sentença* perpetrada por *Ñapirikoli* ao final do primeiro episódio da epopeia de *Kowai*. O mito não se alonga muito nos motivos do afastamento de *Kowai* deste mundo, declarando somente, o que não é pouco, que ele era totalmente diferente dos bebês de hoje e, por isso, *Ñapirikoli* condena-o a viver em Outro Mundo (*Apakoa Hekoapi*), exilando deste mundo. Mas, então, e esta parece ser a questão colocada por este episódio: porque *Ñapirikoli* procede desta maneira, à revelia de *Amaro*, com *Kowai*, seu filho?

A versão dzawinai (M.1.c.) descreve explicitamente que *Ñapirikoli* não queria que sua relação com *Amaro* fosse revelada: “Ele [*Ñapirikoli*] teve intercurso sexual com a *Amaro*, sua tia. Eles esconderam suas relações sexuais do restante de sua família (M.1.c.: Hill, 2009, p.117: tradução minha)”. Apesar disso, não sabemos por quais motivos *Ñapirikoli* queria esconder esta relação matrimonial não efetivada e, principalmente, a criança que parecia ser consequência dela. Em outra versão (M.1.h.), temos acesso ao seguinte: “Quando os irmãos de *Ñapirikoli* perceberam que *Amaro* estava gestante, falaram: - Então você será o marido da nossa tia! (ACEP, 2012, p.5)”. Nesta versão, notemos que a relação matrimonial foi descoberta e, desde que flagrada, passou a contar com a aprovação dos irmãos que eram toda a sociedade daquele

tempo. Mas, a despeito do consentimento dos irmãos *hekoapinai*, *Ñapirikoli* não quis assumir a relação e se casar com *Amaro*.

É importante chamar atenção para a concepção de *Kowai*. Em cinco versões baniwa (M.1.a., M.1.b., M.1.d., M.1.f. e M.1.h.), a concepção ocorreu de maneira xamânica ou sem uma relação sexual convencional: *Amaro* nem sequer sabia que estava sendo inseminada. Na versão dzawinai (M.1.c.), a variação mais forte entre elas quanto a este motivo, aponta que *Amaro* e *Ñapirikoli* eram amantes e pareciam manter relações sexuais consensuais continuamente. Porém, a gravidez de *Amaro* impõe uma cisão e faz surgir uma divergência no casal primordial, presente em todas as versões baniwa: deflagra-se um conflito que, a partir de então, durará toda a epopeia mítica de *Kowai*. O que se percebe com esta passagem é que a criança não era desejada por *Ñapirikoli*, mas o era por *Amaro* que pretendia criar o seu filho. Mas *Ñapirikoli*, quando perguntado por seus parentes se sabia quem tinha engravidado *Amaro*, respondeu: “Não é nada [...] isto é somente o esperma deste mundo” (M.1.c.: Hill, 2009, p.116: tradução minha). Pequieira, o narrador desta versão, comenta: “Ele [*Ñapirikoli*] teve que se esconder para se defender [da atribuição da paternidade]. Assim será para a nova geração, no mundo futuro. Para uma mulher sem marido que engravida. Foi a *Amaro* quem começou isso”. A partir desta versão, podemos notar de modo evidente que *Amaro* era uma mulher solteira que estava grávida, cujo pai da criança, se não era desconhecido, negava a paternidade a ponto de se esconder durante a gestação, o que prenunciava que *Kowai*, o seu filho, era um “filho de mãe”, isto é, uma criança órfã de pai ou bastarda.

É por este motivo que *Amaro*, grávida e solteira, sabia o que se seguiria ao parto: *Ñapirikoli* tentaria desfazer-se da criança que nasceria. Na versão tariano (M.2.), *Caisaro*, correspondente à *Amaro*, ao sentir as dores do parto foge dos Trovões, cujo chefe era *Enu*, correspondente a *Ñapirikoli*, pedindo a ajuda de suas avós: “‘Minhas avós, cuidem de mim, pois quase desfaleço e os Trovões já vêm. Não permitam que eles roubem o meu bebê’” (M.3.: S. Hugh-Jones, 2011[1979]: minha tradução)”. *Amaro*, como *Caisaro*, pressentia as intenções do *Ñapirikoli*, afinal, ele havia negado a paternidade diante do seu grupo de parentes e se escondido, deixando-a na condição de mulher grávida sem marido. Assim, a narrativa anunciava *Kowai*, antes mesmo de nascer, pelas palavras de *Ñapirikoli*, ao se esquivar/negar a paternidade, como um “filho do mundo”, um bastardo, atribuindo-o a um “esperma deste mundo”. Este é o ponto importante que devemos reter para o restante da análise.

No mito barassana (M.6.), Anaconda Talo de Mandioca, o Jurupari barassana, tem uma aparência resplandecente, coerente com o fato de que ele era o filho do Sol Primevo. Nesta versão barassana, apesar desta relação de filiação estar revelada e dele não ser um “bastardo” negado por seu pai, ele é órfão de pai e também de mãe que estão ausentes nesta narrativa. Por outro lado, no mito baniwa (M.1.b.) que apontei no início da análise, indiquei que *Kowai* era o filho do Sol, em uma versão na qual o *Ñapirikoli* é associado ao Sol. Mas notemos que os fatos se efetivam de maneira diferente, pois apesar de *Kowai* ser anunciado como filho do Sol, este fato não se confirma, ao contrário do caso Barassana. Para o “desgosto” de *Ñapirikoli*, *Kowai* em todas as versões não se assemelha com ele ao nascer. *Kowai* não era solar e não era sequer índio/baniwa, descrito como sendo um animal (Wright, 2013), um espírito dos mortos *inayme* (M.1.d) ou um homem branco (*ialanawi*) (M.1.a.; M.1.b.). Diferentemente, Anaconda Talo de Mandioca é anunciado como o filho do Sol e, confirmando esta enunciação, ele é resplandecente tal qual o pai. Veremos a descrição da aparência de *Kowai* com mais detalhes adiante.

Ñapirikoli esconde-se, recusando tanto a *Amaro* quanto o *Kowai*, porque ele desconfia da sua paternidade, ao atribuir a criança ao “esperma deste mundo” e não ao seu próprio esperma ou outro tipo de substância e participação. A desconfiança da paternidade descrita pelo mito se apoia em alguns aspectos, vejamos, por ora, três deles. Primeiro, na discrepância da aparência entre *Ñapirikoli* e *Kowai* que não parecem condizentes à relação consubstancial entre pai e filho. Segundo, na função-indiscreta atribuída pela mitologia baniwa às mulheres. Nesta comparação em específico, entre as versões baniwa, é possível notar esta função somente em M.1.c. e M.1.d., pois em todas as outras as mulheres invertem a indiscrição ao não consentirem uma relação sexual, tendo sido violadas pelos homens que usaram artimanhas para inseminá-las por meio do benzimento (M.1.a.; M.1.b.) e do sonho (M.1.d.). Em compensação, esta função-indiscreta é detalhadamente descrita no mito baniwa do adultério primordial da esposa de *Ñapirikoli* com *Hoianali*, um avatar da cobra Sucuriju prototípica dos mitos chamada genericamente de *Omáwali*, “Pai dos peixes”, tal como me narrou Afonso Fontes¹⁶. Os mitos tuyuka e tukano sobre o Jurupari (M.4.; M.5.) enfatizam a função indiscreta das mulheres, pois elas somente ficaram grávidas porque, por

¹⁶ Em uma versão registrada por mim da mesma narrativa, mas por meio de outro narrador, Gabriel Silva do clã Hohodene, esta cobra primordial se chama *Ooliamali*, tal como nas versões registradas por Wright (Cornelio, 1999, p.130), Garnelo (2001) e Hill (2009, p.33).

curiosidade, comeram do ipadú¹⁷ que estava escondido delas. Por fim, o terceiro aspecto, ausente nas versões baniwa, mas presente nos comentários de alguns interlocutores de pesquisa em exegeses do mito: *Ñapirikoli* é estéril, incapaz de inseminar uma mulher. É o que aponta, por exemplo, Journet (1995): “Ele [*Ñapirikoli*] é celibatário e repugna as relações sexuais: os narradores atribuem a ele um pênis muito pequeno e flácido (p.110-111: minha tradução)”. Em outros mitos que não o de *Kowai*, há reportes desta incapacidade de *Ñapirikoli*, por exemplo, no mito narrado para mim por Gabriel Silva, traduzido por Ilda Cardoso, que conta o adultério da esposa de *Ñapirikoli* ao ser abordada por *Ooliamali*:

- “Vou embora tomar banho”, a esposa do *Ñapirikoli* disse ao marido. Ela estava sozinha e, no porto, veio a cobra *Ooliamali*. Ele é um homem muito lindo, mas ele era cobra. *Ooliamali* chegou nela e pediu para transar com ela:

- “Deixe que eu faça relação contigo”

- “Eu não sei, você que deve saber”, ela respondeu, “É que nunca meu esposo fez relação comigo, mas posso fazer relação contigo se você quiser”.

- “Hao!”, ele respondeu, e começou a fazer relação com ela, e várias vezes depois

Ela estava apaixonadíssima por *Ooliamali*. Ele parecia verdadeiro homem, mas ele era cobra.

A partir disso, podemos apontar alguns dos motivos pelos quais *Ñapirikoli* desconfia da paternidade de *Kowai*, que lhe é atribuída inicialmente por alguns de seus narradores. Diante destes dilemas e circunstâncias, vimos que *Ñapirikoli* dissimula e nega a paternidade (M.1.c.), como também, recusa-se a casar com *Amaro* e assumir o seu filho (M.1.h.) e, nas versões hohodene (M.1.a.; M.1.b.), apesar do herói criador não enunciar diretamente sua posição, nega a paternidade após o nascimento de *Kowai*. A desconfiança da paternidade é um dos principais motivos pelos quais um homem baniwa solteiro não assume o filho da mulher solteira com quem manteve relações sexuais. Um homem que se esquiva da paternidade, pode alegar que não era somente ele que “usava” a mulher. Estes “filhos de mãe” ou “filhos sem pai” chamados de *maapatsika* são criados pela própria mãe até que ela se case e se mude para comunidade do marido, deixando a criança aos cuidados dos seus pais, os avós maternos da criança (sobre os *maapatsika* ver capítulo 5).

¹⁷ Folha de coca macerada.

Em uma análise mais detida, é possível ainda apontar, o plano das atitudes entre *Ñapirikoli* e *Kowai*. No mito baniwa, em suas diferentes versões, *Ñapirikoli* não se refere ao *Kowai* como sendo seu filho e *Kowai*, por sua vez, quando adulto, não se refere ao *Ñapirikoli* como um pai; tampouco *Amaro* se refere ao *Ñapirikoli* como o pai de seu filho. Mas inversamente, veremos, *Amaro* reconhece em todo o mito a maternidade de *Kowai*, este que, por sua vez, reconhece-a como sendo sua mãe, aliás, o próprio *Ñapirikoli* admite a relação de mãe e filho. No mito, seja pela própria *Amaro*, pelo *Ñapirikoli*, ou pelo narrador, *Kowai* é frequentemente referido como sendo filho da mãe *Amaro*. Vejamos alguns exemplos: “Isso aconteceu, porque o *Kowai*, o primogênito, era filho delas [as *Amaronai*] (M.1.a.)”, “A criança de *Amaro*, o verdadeiro *Kowai* (M.1.c.:Hill, 2009, p.118: tradução minha)¹⁸”, “*Nhāpirikuli* mandou *Kuwai* para longe de sua mãe (M.1.b.:Cornelio, 1999, p.53)”.

Nas comunidades baniwa, a ascendência uterina somente é afirmada em detrimento da ascendência paterna no caso dos filhos *maapatsika*, pois, para os outros filhos, o que se passa é o inverso, projetando um padrão patrilinear. Como pano de fundo para estas duas afirmações podemos apontar que muitos antropólogos no Alto Rio Negro indicam a associação dos homens com o sêmen e os ossos e das mulheres com a carne e o sangue do feto (S. Hugh-Jones, 1979; Wright, 1981). Segundo Journet (1995, p.59), pais e mães têm papéis diferentes na produção de pessoas, que podemos distinguir a partir do jogo de substâncias, pois um descendente, sem importar seu sexo, recebe seu sangue de sua mãe e seus ossos de seu pai. Todavia, em minha pesquisa, todas as vezes que tentei indagar meus interlocutores sobre a participação dos genitores na constituição corporal dos filhos durante a gestação obtive respostas muito vagas. Sobre esta hesitação, S. Hugh-Jones (2001), em um trabalho posterior reconsiderou:

[...] the perceived differences between the relative contributions of women and men in the creation of children and the analogies or contrasts that different peoples make between blood, semen, and milk [...] In the NWA context, I hesitate to set too much score on the reported variations, for they appear to reflect, on the one hand, an interplay between differences of cultural dogma and differences of emphasis between ethnographers and, on the other, uncertainties and differences of opinion on the part of individuals due to the fact

¹⁸ “The child of Firt-Woman, the real *Kuwái*”.

that conception is something hidden and mysterious, not something open to direct observation. For the Barasana, several views of the process coexist. Some say that boys come from their father's semen and girls from their mother's blood; some say that bone (and other hard parts—hair, skin, nails) come from semen and, by inference, that flesh comes from blood; and some say that the father's semen alone forms the body of the child, the mother's contribution being to provide a receptacle in which it grows (see C. Hugh-Jones 1979, p. 116) (2001, p.255).

A composição das pessoas/corpos indígenas, no caso do Alto Rio Negro, encontra outros idiomas que não o da substância *qua* substância, por exemplo, o idioma xamânico e ritual que envolve a nomeação e as almas clônicas por meio dos benzimentos. A imprecisão do idioma da substância nesta região é reveladora, como apontou S. Hugh-Jones (2001), do fato de que as participações paterna e materna são importantes para concepção das crianças que são, por isso, donas de corpos andrógenos. O fato é que *Kowai* era um “filho de mãe”, porque sem pai, e devemos entender que ser um filho sem pai, *maapatsika*, não é prescindir da participação masculina para a sua concepção, como certa vez alertou-me um dos meus interlocutores. Isto, ao contrário do que pode parecer, não é banal, levando-nos a caminhos inusitados dentro das análises míticas do Jurupari, a saber, o motivo mítico do adultério primordial da esposa de *Ñapirikoli* que consta no mito de *Omáwali Ooliamali* (ou *Hoianali*), acima mencionado.

Amaro, como disse o mito (M.1.c.), era mãe e mulher solteira, e, por sua vez, podemos dizer que *Kowai* era um *maapatsika*. Nesse sentido, há uma passagem bastante sugestiva: “[...] na época em que a tia do *Ñapirikoli* estava grávida. Como o pai dessa criança era desconhecido, *Ñapirikoli* era a única pessoa que podia ajudá-la na hora da parição (M.1.e.; Garnelo, s/d)”. Em todas as versões, *Ñapirikoli* é o responsável pelo parto, mas para, em seguida, em uma ação fatídica, jogar a criança recém-nascida no rio (M.1.e), no mato (M.1.h.), ou então, mandá-lo para o Céu (M.1.a., M.1.b., M.1.c., M.1.d.), afastando-a de sua mãe, dos humanos seus parentes e deste mundo. O afastamento do Jurupari bebê é uma característica em todas as versões aqui analisadas, mas, entre os Baniwa em especial, este exílio no Céu é a primeira das duas tentativas que constam na epopeia de *Ñapirikoli* mandar *Kowai* definitivamente para o Outro Mundo.

Lévi-Strauss (1993), em *História de Lince*, ao analisar um conjunto de mitos da América do Norte notou uma “sentença fatídica” proferida por marido a sua mulher grávida: “Se for menino eu crio e se for menina eu mato (1993, p.60)”. Sobre isso, o autor observou que tal sentença se realiza ante uma mãe que carrega uma criança que é:

Um ser ainda não nascido, ou já nascido mas ainda não visto, tem uma existência apenas virtual, que mantém seu sexo indeterminado. Guardada uma dupla natureza; apenas sua passagem para a existência atual permitirá afastar essa ambiguidade. Gêmeo de si, por assim dizer, será preciso que ela nasça ou se mostre para adquirir uma individualidade (p. 63).

Façamos uma breve digressão para conectar o motivo da sentença fatídica apontado por Lévi-Strauss com *Kowai*. No mito tariano de Maximiliano publicado por Stradelli (2009), Jurupari, o “filho da fruta”, não é criado pelo pai e nem pela mãe, pois foge, exilando a si mesmo da aldeia primordial. Na versão tariano de Biocca (M.2.), Jurupari é criado apartado da mãe, pelos *Enu*, os homens primordiais, mas não como se fosse verdadeiramente filho deles; na versão baré (M.3.), Jurupari é um ser solitário que mora na floresta e não há qualquer menção de quem sejam os seus pais; na versão tuyuka (M.4.), Jurupari ao nascer é exilado no alto do universo, na Casa de Quartzo, onde vive apartado de todos; no mito tukano (M.5.) o afastamento está igualmente presente, mas de modo menos radical, posto que ele está recluso num quarto fechado da maloca primordial, em que é possível a mãe ver o Jurupari enquanto ele não é um adulto, mas não sem sérias restrições; no caso Baniwa (M.1.) *Kowai* é morto ou exilado no Outro Mundo por *Ñapirikoli* logo após nascer.

Em comum, *Kowai*, *Koe*, Jurupari, *Urumō* e *Wáhti Bisiu*, estão apartados de seus pais, algo os impede de viver junto aos seus progenitores, mas também de todas as pessoas que compõe o mundo primordial. Ao que parece, porque reina na criança Jurupari uma natureza ambígua, motivo pelo qual os heróis criadores ou ascendentes míticos dos indígenas atuais preferem exilá-lo e afastá-lo dos seus parentes co-residentes. A isto se soma que, no caso baniwa, *Ñapirikoli* exila *Kowai* motivado pela desconfiança da paternidade. Assim, a fórmula da sentença fatídica no mito *Kowai* é: se for meu eu crio e se não for meu eu mato.

Nestes termos, vislumbramos a transformação da sentença fatídica para o caso em análise, deslocando a equação que na América do Norte

trata da dualidade de gênero e entre os Baniwa direciona-se à dupla possibilidade de se atribuir a paternidade (meu ou de outro) e, por consequência, à dupla natureza/identidade da criança. No plano atual, pode-se apontar para esta sentença fatídica de modo ligeiramente distinta daquela formulada no mito, “se for meu eu crio, se não for meu eu não crio”, que é proferida por um homem que desconfia da mãe que carrega um filho. Na etnografia baniwa, até seu nascimento, a identidade patrilinear da criança não pode ser determinada por meio do teste pela aparência, na verdade, não basta nascer, é preciso que a criança amadureça para que haja a confirmação da paternidade e, então, o ritual de iniciação Jurupari estabiliza a identidade patri-clânica da pessoa. Por este motivo, pode-se dizer que gêmea de si mesma, a criança precisará nascer e amadurecer para deixar de ter uma natureza ambígua. Lembremos que no contexto mítico do qual estamos tratando, da superação ainda instável dos matrimônios transespecíficos por meio da inauguração de matrimônios coespecíficos, a indagação, “É meu ou de outro?”, significa o mesmo que, “Será que é gente ou não?”.

Mas se formos rigorosos, compreenderemos que a torção rionegrina da sentença fatídica que inclui a duplicidade ontológica (humano ou não humano) e de paternidade (meu ou de outro) sobrepõe-se também à duplicidade de gênero, não eliminando-a. Isso porque, a sentença nos mitos da América do Norte apontados por Lévi-Strauss ao anunciar “se for menino eu crio e se for menina eu mato”, pode ser transposto para o contexto aqui analisado, se considerarmos que a sentença fatídica rionegrina assume a seguinte fórmula: “se for ‘filho de pai’ eu crio e se for ‘filho de mãe’ eu mato”. Esta é a formulação mítica do privilégio do parentesco agnático, da unifiliação e da descendência patrilinear que caracteriza o Alto Rio Negro em detrimento do parentesco uterino. Nota-se com mais precisão o modo como o problema de gênero é desenvolvido neste mito, renunciando o famoso episódio do roubo feminino das “flautas sagradas” em posse dos homens. *Kowai* ao ser “filho de mãe” e, por isso, ter sua condição de descendente formulada via parentesco uterino, é como se fosse a “menina” objeto de sentença fatídica nos mitos da América do Norte e, então, é exilado/morto, indo para o Outro Mundo.

Kowai é gêmeo de si mesmo depois de nascido, porque continuará não visto, primeiro, porque enviado ao céu, longe de todos os humanos, e depois, em seu episódio final, no qual alcança sua existência ritual de instrumento musical, porque interdito à visão dos não iniciados e das mulheres. Então, ele nunca deixa de ser duplo, humano e não humano (animal/vegetal/monstruoso/branco/afim). No conjunto mítico baniwa,

em diversas versões, as mulheres nunca puderam ver o herói vivo e adulto, pois *Ñapirikoli*, no segundo episódio, a seguir descrito, trata de chamá-las à beira do igarapé quando ele pontualmente desce à Terra; no mito tariano (M.2.), quando adulto, *Koe* diz a sua mãe, “Mãe, não me olhe, nada deve me olhar” (S. Hugh-Jones, 2011, p.380: minha tradução). Assim, ele permanece ambíguo e potencialmente múltiplo. *Kowai* quando recém-nascido é apresentado como gente estranha, algo entre o humano e o não humano, e seu aspecto corporal é descrito como a de um bebê *ialanawi* (branco), ou *inayme*, um espírito dos mortos monstruoso, ou um animal, um “baby-jaguar” (Wright, 2013), o que designarei por meio de uma função-afim expressa por sua aparência. Sua multiplicidade não será de fato afastada com seu nascimento, posto que ele nasceu e foi morto ou afastado, continuando não visto, ambíguo e virtual.

O que sugere parte do valor da afinidade expressa por *Kowai* é sua possibilidade de vir a ser aparentado, e sua potencialidade reside na indefinição de algo que logo pode ser vir a ser definido. Por este motivo, *Kowai*, enquanto um ser não visto, permanece sempre potencial. Ele é, inicialmente, uma criança cujo sexo e filiação não está definida e, por isso, pode potencialmente atualizar diferentes identificações. A afinidade potencial que ele explícita por meio do mito apresenta-se como fundo da relacionalidade virtual que projeta a possibilidade de uma pessoa vir a ser consanguíneo, afim efetivo ou um co-afim, isto é, tipos diferentes de parentes, cujo limite são os inimigos e estrangeiros. Enquanto fundo de alteridade ele contém todas as possibilidades virtuais passíveis de se atualizar. *Kowai* é, portanto, todas as coisas, como ele próprio se define no episódio 2 do mito e, por isso, pode atualizar qualquer uma delas.

Tendo em vista estas considerações, retomemos o mito mais detidamente. Após o parto, *Amaro* se depara com a reivindicação de *Ñapirikoli* por *Kowai*, que não é, como vimos, o da paternidade, posto que ele a nega, mas o da decisão por seu destino. Trata-se da primeira disputa por *Kowai*, mas neste episódio a contenda é flagrantemente desigual. *Amaro* estava desmaiada pelas dores do parto, ou, em outras versões, entorpecida pelos benzimentos de *Ñapirikoli*. Assim, ao acordar, ela já tinha perdido seu filho sem nunca o ter visto. *Ñapirikoli* transformou a sua placenta caída no chão em uma preguiça (M.1.a e M.1.b) ou em uma arraia (M.1.c., M.1.d., M.1.e., M.1.f., M.1.g., M.1.h.), dizendo a ela que este era o seu filho. Mas *Amaro* não se deixou enganar e nem se resignar com a perda: “Esta arraia não significa nada para mim, jogue-a fora [...] Meu filho era uma pessoa” (M.1.c.: Hill, 2009, p.118: minha tradução), ou, recusando o embuste animal, disse “[...] nasceu uma

criança. Você a roubou (M.1.d: Saake, p.279)”. *Kowai* era, para sua mãe, uma pessoa e não um animal como *Ñapirikoli* queria fazê-la acreditar.

Assinalei acima a importância da aparência do bebê e, posteriormente, da criança, por constituir uma espécie de teste de paternidade. A aparência pode despertar a desconfiança do pai, da sua família e da comunidade a respeito da paternidade, levantando suspeitas, principalmente do primeiro filho de um jovem casal, mas também, ao contrário, confirmá-la. Retomemos agora a discussão sobre a aparência do *Kowai* recém-nascido.

As versões baniwa M.1.a, M.1.b e M.1.d marcam a natureza distinta de *Kowai*, no entanto, a descrição da aparência do bebê *Kowai* varia entre estas três versões: em M.1.a. o bebê é branco e bonito, um *ialanawi*, por isso enunciado pelo narrador como não humano; em M.1.b., musical, saíam sons de seu anus e pênis ao peidar e urinar; em M.1.d, sem boca, se alimentava somente da fumaça de tabaco, ele era como *inayme*, forma que os espíritos dos mortos assumem, geralmente, de aspecto monstruoso, pois a eles sempre faltam partes do corpo, com aspecto repulsivo. Wright (2013), comentando a versão M.1.b. descreve o bebê *Kowai* como tendo dentes de onça, era um “baby-jaguar”¹⁹. Em todas estas versões os bebês *Kowai* são sinalizados como sendo estranhos e monstruosos e, então, em nenhuma destas versões encontramos uma descrição que permitisse *Ñapirikoli* se identificar com *Kowai*, o seu pretenso filho, afinal, ele se apresentava com uma diferença radical: um não humano. Pode-se então dizer que a sentença fatídica se desdobra da reprovação no teste de paternidade: se for gente (meu) eu crio, se não for gente (de outro) eu mato ou não crio.

O nascimento de um bebê anômalo ou monstruoso, não humano, afim potencial, ainda que constitua um motivo suficientemente forte para o seu exílio/morte, não é em si o motivador de *Ñapirikoli*. Lembremos que *Ñapirikoli*, mesmo antes do nascimento de *Kowai*, se escondeu e recusou a *Amaro* grávida como esposa. É como se ele prenunciasse o resultado do teste de paternidade pela aparência do bebê, “*Ñapirikoli* sabia os pensamentos dela” (M.1.a.). Aliás, em algumas versões *Ñapirikoli* e *Amaro* não mantinham relações sexuais, *Ñapirikoli* era celibatário, o que torna a aparência do bebê irrelevante, afinal, não

¹⁹ “[...] Mandu [pajé (*maliri*) e interlocutor de Wright] explains, he [*Ñapirikoli*] knew that Kuwai would ‘one day be so angry that he would not be normal and he would kill every child that was born with a normal body. The world not be good’. Kuwai’s mouth with its jaguar teeth is, in Mandu’s imagery, the most salient feature of the newborn child (Wright, 2013, p.243)”.

poderia mesmo ser dele. Nas outras versões, entretanto, o teste da aparência confirma as intuições prévias do avô mítico baniwa que não reconhece em *Kowai* um filho. Em suma, a desconfiança da paternidade sinaliza que *Kowai* é um *maapatsika*, bastardo, um “filho de mãe”, tal como explicitamente indicou a versão baniwa do narrador Alberto do clã Awadzoro (M.1.e.).

A versão tukano (M.5.)²⁰ descreve de modo ligeiramente diferente o modo de apontar a função-afim do bebê Jurupari, pois que assinala não somente um bebê extraordinário e não-humano, cujo crescimento é fabuloso, mas um bebê que é um afim virtual. Acompanhemos a descrição do nascimento de *Wâhti Bisiu*:

Percebendo que todas elas dormiam tranquilas, Avô do Universo pegou um dente de acutiauaia (*bosô*), transformando-o em dente de pedra branca com oração. Ficou afiado como lâmina. Pegou também uma cuia de pedra branca, deixando-a embaixo das coxas de Duhigó e abriu uma vagina. A criança caiu dentro da cuia chorando – “*Oeioeioeioei aure bagu*”. Isso quer dizer, na língua desana, “comerei meus parentes”, como de fato iria acontecer depois (Azevedo, 2003, p.41).

A versão do mito tukano (M.5.) traz além da função afim, uma pessoa, cuja língua é de um povo afim, inserindo na trama um terceiro elemento, trazendo então um possível pai desana para o Jurupari dos Tukano. *Wâhti Bisiu*, o Jurupari dos Tukano, é uma pessoa desana, povo considerado afim dos Tukano, mas ele não somente é um afim como se apresenta, desde o seu choro inaugural, como o protótipo da afinidade, ou seja, um afim canibal, prenunciado o que ocorrerá no segundo episódio e que ainda vou apresentar. Esta é uma formulação interessante que coloca o Jurupari não somente associado à afinidade potencial, mas também efetiva. No contexto mítico baniwa, este terceiro elemento não é insinuado por meio de diferenças coespecíficas, intrahumanas, mas transespecíficas.

Entre os Baniwa, nenhum bebê nasce não humano fortuitamente, mas como a consequência de uma relação transespecífica. Durante a pesquisa de campo acompanhei o caso de uma criança recém-nascida com um mal congênito que não conseguiu desenvolver seus músculos. Em sua

²⁰ Agradeço a Melissa Oliveira por me ter narrado este mito que eu ainda não conhecia, chamando atenção para a passagem que cito a seguir.

primeira convulsão, os pais levaram-na para um hospital em São Gabriel da Cachoeira em busca por tratamento, mas não encontraram nem no hospital nem com os pajés baniwa da cidade. Estes últimos diziam que não havia nada a ser feito, pois ela era uma criança-*yóopinai*²¹ e que não deveria ter nascido. A paciente foi transferida para Manaus e permaneceu internada durante um ano inteiro, onde sucumbiu. Com a sua morte, pude ouvir comentários de que esta criança não era de fato humana, seu esqueleto era mole porque não era de gente. Explicaram-me que a criança era “estranha” desde o nascimento, pois nasceu branca como se fosse um bebê *ialanawi*. Na verdade, mesmo antes do parto, já se sabia de sua natureza ambígua, pois sua mãe pouco antes da gravidez sonhou com um *yóopinai* que era como uma pessoa sem carne, somente esqueleto, e que andou em sua direção até entrar em seu corpo. A criança não era propriamente filha do marido da mãe, mas do *yóopinai* com quem ela sonhou. Ela havia estabelecido um *outcest* (cf. Coelho de Souza, 2011) com estes seres que vivem em malocas subterrâneas. Enfim, o nascimento de um filho não humano no mito ou na vida atual baniwa, seja porque branco, sonoro, monstruoso ou deficiente, levanta e atesta a desconfiança da paternidade.

Nesse sentido, os narradores explicam: “Não tinha como *Kuwai* viver nesse mundo. [...] Não era como ele [*Ñapirikoli*] queria... e fez *Kuwai* ir embora, lá para o céu (M.l.b.: Cornélio, 1999, p.53)”, ou “No momento em que a criança nasceu, ele cortou o umbigo e a levou para jogar no rio, deixando apenas a placenta ao lado da mãe. Parece-me que o menino não morreu, mas era uma pessoa má (M.l.e.: Garnelo, 2005)”, ou seja, deveria ter morrido, e ainda, “quando a criança nasceu, ela foi

²¹ Os *yóopinai* são, segundo a literatura sobre os Baniwa, uma categoria de espíritos que se manifestam, em geral, no mundo dos humanos na forma animal, mas em seu próprio mundo, e para si mesmos, eles são gente, vivem em malocas e possuem famílias. Os *yóopinai* podem tomar as formas de calangos, mariposas, borboletas, sapos, cobras e botos e a eles atribuem doenças que, muitas vezes, não se sabe a origem precisa. A categoria genérica *yóopinai* se sobre põe às formas específicas destes seres, a saber, *itsirinai*, animais terrestres, e *oleñanai*, animais aquáticos. Os *yóopinai* habitam uma ambiguidade com a qual a literatura sobre os Baniwa, eu suspeito, ainda não conseguiu lidar diretamente, dado que eles são invariavelmente humanos, no fundo, e, variavelmente, animais, enquanto figura. Com isso quero assinalar que, às vezes, é possível identificar suas formas visíveis animais, mas em outras não, restando somente a forma humana, de fundo, aparentemente desprovida de um duplo corporal animal, motivo pelo qual eles são traduzidos também como espíritos. Para saber mais ver (Vianna, 2012;2015).

escondida no rio (M.1.e.: *op. cit.*)”, como são hoje as flautas e trompetes cerimoniais. Em M.1.a, M.1.b., M.1.c., M.1.d., ele foi mandado por *Ñapirikoli* ao Céu, uma outra camada do cosmos que é o Outro Mundo. *Ñapirikoli* matou o filho bebê de *Amaro* e, assim, *Kowai* morreu a primeira vez, mas, como sabemos, a morte não se efetivou e por isso, ele morrerá mais uma vez e de novo pelas mãos de *Ñapirikoli*.

É importante alertar que ao apontar que *Ñapirikoli* desconfia da paternidade de *Kowai* não estou sugerindo tanto que *Ñapirikoli* não seja o pai, mas principalmente de que ele desconfia disso. Além do mais, por fim deste episódio, é preciso apontar que *Kowai* ao nascer e ao ser exilado (ou morto) ainda bebê operou dois tipos de abertura no mundo primordial que, nos episódios seguintes, serão estabilizados. Primeiro, seu nascimento promove uma abertura sociológica, horizontal, que é literalmente a abertura da vagina de *Amaro*, pois desde então as mulheres terão por onde parir, atestando o rendimento das relações coespecíficas entre humanos, possibilitando o estabelecimento da sociedade humana atual. Em seguida, sua morte promove uma abertura cósmica, vertical, pois, até então, o mundo primordial era pequeno e único que, desde esta abertura será progressivamente especificado, a começar por inaugurar o Outro Mundo, o Céu, *Enolikolhe*, onde *Kowai* vive em sua maloca.

2.1.2 Segundo episódio: o afim potencial próximo

Depois de muitos anos existiam três meninos, eles brincavam todos os dias com maribondos, deixando-os dentro de um *camoti*²². Os marimbondos voavam dentro e zoavam, ao som deles os meninos se surravam e se aconselhavam. Um dia *Kowai* desceu com os meninos. Ele era um homem bonito, branco e estranho: “O que são esses aqui?”, perguntou *Kowai* olhando para dentro do *camoti*, “Estes são *Kowai*”, responderam os meninos, “Estes são falsos, eu sou o *Kowai* verdadeiro, ouçam”. *Kowai* começou a zunir, mostrando o som de cada parte de seu corpo. “Vocês têm que manter isto em segredo e jejuar durante cinco anos. Sejam homens!”.

Os meninos obedeceram *Kowai* e já não comiam mais com o avô *Ñapirikoli*. Mas este pensou: “O que aconteceu com os meus netos? Será que viram uma coisa estranha que nunca ninguém viu?”. *Ñapirikoli* estava desconfiado e ficou escondido, observando-os, até que viu *Kowai* chegando com seus netos. *Ñapirikoli* notou que ele era gente estranha,

²² Palavra em *nheengatu* para designar potes de cerâmica, em *baniwa*, *aakhee* ou *aakheepída* (Ramirez, 2001).

grande, bonito, barbudo e branco. *Kowai* parecia saber que *Ñapirikoli* o espreitava, mesmo assim ele ensinou os meninos. Dos dedos indicativos e polegar, saíam um som, dos outros três dedos saíam outro som, e, por último, saía um som de seu ânus. Nesse momento, *Ñapirikoli* apareceu para *Kowai* e logo perguntou: “Quem é você?”, “Eu sou *Kowai*”, “O que você faz?”, “Eu coletei frutas. Eu sou bom, mas também sou mal, se você quiser aprender comigo esta é a hora de decidir. Quer?”, “Está bom”, respondeu *Ñapirikoli*. *Kowai* começou a ensinar para ele sobre tudo, deixando todos os sons de seu corpo saírem juntos, ensinou também os benzimentos, os remédios do mato, os conselhos para a vida e tudo o que era necessário para a nova geração, os *Walimanai*. Foi assim até o tempo de o jejum acabar.

“Hoje chegou o dia. Daqui a pouco vou benzer a comida para vocês”, falou *Kowai*. Ele chamou os três meninos para apanhar as frutas, enquanto isso *Ñapirikoli* ficou preparando *caxiri*. No mato, *Kowai* subiu até o topo de um uacuzeiro²³, os meninos apanhavam as frutas que ele jogava do alto. Uma das frutas caiu em uma pequena fogueira que os meninos tinham acendido e ela começou a assar. Eles sentiram o cheiro, acharam gostoso e dois dos meninos resolveram comer, apesar de *Kowai* ter proibido. Não demorou para a fumaça de uacu assado subir até o *Kowai* que, por isso, desmaiou. Depois de acordar, *Kowai* desceu, e cheirou a boca de cada um. Somente *Maalinaliene* não havia comido. *Kowai* sentou, pensou e sumiu: ele estava bravo.

Em seguida veio um temporal, os meninos não tinham onde se esconder da chuva, *Kowai* aproveitou, virou pedra e abriu a boca para eles, como uma caverna. Ele queria devorá-los. *Maalinaliene* o único que não comeu uacu assado via tudo, sabia que a pedra era a boca aberta de *Kowai*, mas os outros dois meninos desobedientes correram para entrar na caverna que se fechou imediatamente. Depois de devorá-los, *Kowai* voltou, levando *Maalinaliene* para a maloca de seu avô. *Ñapirikoli* já sabia o que havia acontecido, por isso deixou três balaies e se escondeu. Ao chegar na maloca de *Ñapirikoli*, *Kowai* vomitou os meninos nos primeiros dois balaies, cada menino em um balaio e, no terceiro balaio, vomitou somente frutas. Em seguida, *Kowai* subiu para o céu, zunindo.

Sem a comida benzida por *Kowai*, *Ñapirikoli* ficou anos sem comer, em jejum, aguentando fome junto com *Maalinaliene* até que ficou cansado. *Ñapirikoli* convidou *Kowai* para vir a sua casa na Terra, mandando *Kalimato*, uma vespa, chamá-lo no Céu. *Kowai* não aceitou o convite, mas acabou concordando depois que recebeu como presente um

²³ *Awĩña* em baniwa.

bocado de *moodi*, larvas, seu alimento favorito. *Ñapirikoli* pediu para *Kowai* que benzesse sua comida e sua pimenta, ele, então, começou a ensiná-lo a como benzer comida.

Este ensinamento foi até a meia noite, quando *Kowai* falou para *Ñapirikoli*: “Você quer me matar, eu sei, mas você não pode, pois o meu corpo é dono de tudo. Ele é terçado, faca, espingarda, aços, todas as árvores e tudo o que é de maldade. Você somente pode me matar com fogo”. *Ñapirikoli*, então, fez uma fogueira e eles dançaram ao seu redor. De madrugada, *Kowai* falou pra *Ñapirikoli*, “Você vai me empurrar para o fogo e me queimar, mas pela manhã venha ver o local onde estão minhas cinzas”. Em seguida, *Ñapirikoli* empurrou *Kowai* no fogo que, enquanto queimava, expressava o seu conhecimento, principalmente o de maldade para que fosse herdado pelos *Walimani*, a nova geração, em vingança. Dos pelos que caíram do seu corpo, surgiu o veneno, e tudo o que viria acontecer de ruim, os estragos²⁴. *Ñapirikoli* foi ao local onde ficaram as suas cinzas e, de repente, apareceu um pé de pupunheira²⁵ que passou triscando nele e foi bater no céu. *Kowai* queria matar *Ñapirikoli*. *Ñapirikoli* contou com a ajuda de roedores e do pica-pau para cortar alguns troncos desta palmeira, ele juntou os pedaços e levou-os à beira do igarapé *Pamáali*, onde as enfileirou: eram as flautas e trompetes *Kowai*.

* * *

No segundo episódio do mito, *Kowai* é um adulto. Aponta-se em algumas versões que ele cresceu muito rapidamente, e, em outras, podemos dizer que o mito simplesmente realizou um salto, indo de sua primeira morte-exílio, quando ainda era um bebê, ao momento em que se revela *Kowai* como um homem já adulto. Nos dois casos, o mito não fornece detalhes sobre o período intermediário em que se passou o seu amadurecimento. O que sabemos é que *Kowai* morava sozinho em sua própria maloca no Céu (Hill, 1993), o Outro Mundo, até voltar pontualmente em aparições na Terra com o intuito de “se mostrar”,

²⁴ Estrago, em termos rionegrinos, refere-se aos malfeitos, produtos da feitiçaria, ou seja, do xamanismo agressivo. Estrago é uma categoria que recobre venenos (*manhene*), sopros (*hiwiatti*) e pragas, e sua designação em português é compreensível por muitos, senão todos, os indígenas que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira ou que, vindos das diferentes comunidades do Alto Rio Negro, visitam-na.

²⁵ Na verdade, não se trata da pupunheira, a qual foi mencionada apenas como um modo de dissimular a palmeira que de fato surgiu das cinzas de *Kowai*.

“*likapetaka*”, aos netos de *Ñapirikoli*. Ou seja, iniciar os *Mhenakhoiwanai*²⁶, os surdos, porque não ouvem as regras, mas que também podem ser chamados de *Kanheekanai*, os “meninos em fase de crescimento” (Cornélio, 1999, p.52) ou “children acquiring knowledge” (Wright, 2013, p. 251). O que corresponde aos meninos com mais ou menos 10 anos de idade, considerados prontos para à iniciação.

Notemos a importante transformação que ocorreu na passagem do primeiro episódio para o segundo episódio do mito, pois até o nascimento de *Kowai*, na aldeia primordial, não existiam crianças, eram somente homens e mulheres, adultos não nascidos, pois criados sem que fosse necessário intercurso sexual e gestação. Agora em Warokoa, na aldeia de *Ñapirikoli*, o cenário é outro, pois há crianças e jovens que, uma vez formulado o parentesco humano pelo nascimento de *Kowai*, podemos supor, nasceram a partir de matrimônios entre os humanos. Sobre a relação destes meninos com *Ñapirikoli*, Wright comentou que, “Their relationship to Nhiaperikuli is as ‘younger brother’s children’ or some say ‘grandchildren’ or ‘his children’ (2013, p. 252)”. Os *Kanheekanai*, ou *Mhenakhoiwanai* são, portanto, descendentes de *Ñapirikoli* e, por sua vez, como comentou o narrador do mito, “[...] nós [os Baniwa] surgimos através daqueles *Kanheekanai*” (M.1.h.: EIBC-CPDEK, 2012, v.1).

Tenho tratado o mito de *Kowai* com uma formulação possível da humanidade que nasceria, insinuando os primeiros relacionamentos coespecíficos e intrahumanos, ocorre que há outro mito da emergência humana, o qual narra o surgimento de pessoas-clãs a partir da cachoeira de *Hipana*²⁷. Este mito é, na verdade, mais frequentemente descrito como

²⁶ Em M.1.a. e M.1.b., os quatros *Mhenakhoiwanai* chamam-se *Kerawidzona*, *Maalinaliene*, *Mhenakhoina*, e mais um menino sem nome. Em M.1.h. os quatros chamam-se da mesma forma, mas um deles, ao invés de *Kerawidzona* chama-se *Toophiwa*, e também, mais um sem nome. Um irmão entre outros, sem nome, obedece a uma fórmula estereotipada neste conjunto de mitos e também em outros no Alto Rio Negro. No mito tariano (M.2.), os irmãos Trovões se chamam respectivamente Enu, Enu Koana, Enu Pokurano e o quarto, sem nome, é referido somente como “el Trueno que no deja que el hambre crezca (S. Hugh-Jones apud Biocca 2011[1965])”. A fórmula, assim, considera a forma de três pessoas que são, na verdade, quatro pessoas, sendo o quarto, o sem nome ou também o mais novo, um elemento que, geralmente, impõe uma variação à trama, desestabilizando-a ou, ao inverso, estabilizando-a novamente, permitindo sua continuidade.

²⁷ O mito de *Hipana* é, veremos isso no capítulo 5, equivalente ao mito da cobra-conoa comum a muitos povos tukano e maku da bacia do Uaupés. Em *Hipana* formula-se a especificação clânica entre os Baniwa, de modo análogo ao

o de origem da humanidade, mas seria mais preciso apontá-lo como sendo o mito do estabelecimento da sociedade atual ao formular o sistema clânico baniwa por meio do nascimento dos ancestrais dos clãs. Proponho que estes dois mitos juntos exprimem o surgimento da humanidade e das relações possíveis entre as pessoas e entre os grupos que elas conformam, com o mito de *Kowai* enfatizando o plano egocentrado e o mito de *Hipana* o plano sociocentrado (Ver mais, capítulo 5).

Sobre *Hipana*, esta cachoeira está localizada em frente à comunidade baniwa de Uapuí no rio Aiari e nela há, em uma de suas grandes pedras, um buraco de contorno circular de onde *Ñapirikoli* retirou as pessoas dos diferentes clãs baniwa. Estes, os primeiros nascidos, ao saírem à tona, diziam seus nomes e recebiam do ancestral mítico baniwa as flautas ou trompetes *Kowai* exclusivos, com os quais faziam as suas cerimônias. Além disso, recebiam a indicação da localização de seu território onde poderiam fazer suas malocas. O buraco pelo qual saíram os humanos em *Hipana* é entendido também, pelos Baniwa, como sendo uma vagina. *Ñapirikoli*, portanto, fez o parto do nascimento dos clãs-pessoas²⁸ tal como fez o de *Kowai*, a diferença é que, para os primeiros, seus descendentes, ele lhes deu terras e artefatos rituais específicos e, para o segundo, o filho *maapatsika*, mandou-o para o Outro Mundo.

O advento dos não adultos evidenciado pelo episódio 2 no mito de *Kowai* não é inédito, posto que *Kowai* foi o primeiro bebê a nascer, mas ele não desfrutava em nenhum momento da condição de descendente de *Ñapirikoli*, não tendo sido permitido a ele crescer na comunidade primordial, condição que, notemos, diferentemente, os *Mhenakhoiwanai* usufruíram. *Ñapirikoli*, o grande avô, constitui o primeiro ancestral de

mito da cobra-canoa que formula a especificação étnica no Uaupés. Estes dois mitos explicam potencialmente a origem de todos os grupos humanos atuais, narrando não somente a emergência do grupo de seu narrador e de seus parentes próximos, mas também os povos e clãs inimigos e distantes dentro do sistema rionegrino, alcançando, no limite, os não indígenas. Quanto a isso há uma diferença digna de nota, pois entre os povos tukano há versões do mito do Jurupari em que já se formula a especificação das diferenças intrahumanas, a partir da distribuição das flautas cerimoniais Jurupari para cada grupo diferente. Esta especificação ocorre entre os Baniwa apenas por meio do mito de *Hipana*. Entre os Baniwa, não podemos deduzir diferenças clânicas ou étnicas no mito de *Kowai*.

²⁸ Sobre isso ver a definição de Journet (1995) de clã: “Les clans sont donc bien des groupes d’unifiliation, mais ne sont pas susceptibles de se subdiviser par l’application d’une règle généalogique. Ils appraissent plus comme des ‘individus collectifs’ que comme des groupes de parente. (p.60).”

todos os Baniwa e os *Mhenakhoiwanai* são o protótipo da primeira geração de humanos; ao seu passo, os *Medzawañanai*, os Nascidos, que vieram à tona em *Hipana*, e são a origem dos clãs.

Mas se os *Mhenakhoiwanai* são a descendência propriamente dita de *Ñapirikoli*, porque reconhecida por ele, observa-se também que outra linha (uma linha de fuga à modulação clânica) se impõe por fora da aldeia primordial. Trata-se de *Kowai* que, depois de exilado, retorna à Terra, aproximando-se dos *Mhenakhoiwanai* e, por consequência, de *Ñapirikoli*. *Kowai* produz uma abertura desta configuração consanguínea mítica da família de *Ñapirikoli* para a afinidade. Com isso, encontramos conclusões que nos levam para caminhos diferentes daqueles indicados por Wright que, inversamente, compreende *Kowai* como a descendência não ambígua de *Ñapirikoli*:

Kuwai is his father's heart-soul, that is, the externalization of the paternal heart-soul, its transmission over time, and the harnessing of ancestral power. The sacred story of Kuwai is about the transmission of heart-souls between patrilineal ancestors and descendants, between elders and new adults, and the relations between men and women (Wright, 2013, p. 236).

Apresento em minha análise a importância das relações entre consanguíneos e, além disso, sobre a importância dos ascendentes paternos e das diferentes formas que a patrilinearidade assume entre os Baniwa, mas vejo isso expresso, antes, na relação de *Ñapirikoli* com os *Mhenakhoiwanai* e não tanto, como afirma Wright, na relação com o *Kowai*, pois este último possui uma natureza ambígua, afinal, ele é humano e não humano, consanguíneo e afim²⁹. Enunciei acima por meio da sentença fatídica rionegrina a dualidade entre humano/não humano como pertinente à composição da natureza ambígua de *Kowai*, agora

²⁹ Pode-se dizer que a co-extensividade da construção do campo do parentesco e do campo da humanidade (Coelho de Souza, 2002; Viveiros de Castro 2002; Kelly, 2005), foi um dos resultados mais relevantes das últimas décadas na etnologia indígena. Neste sentido, considerar a afinidade como um fundo de diferença infinita (virtual) enquanto o dado, o terreno a partir e contra qual se deve construir corpos assemelhados ou consanguíneos, é uma das mais interessantes e influentes formulações sobre o processo de constituição da pessoa ameríndia.

vamos verificar mais de perto como esta ambiguidade pode tomar a forma de outra oposição: consanguíneos e afins.

Em primeiro lugar, *Ñapirikoli* relacionou-se com *Amaro*, sua tia paterna (*likoiro*) (terminologia baniwa em anexo), tomando a irmã do seu pai como “esposa”, tornando-se, do ponto de vista do modelo terminológico, um cunhado de seu pai, mas isso não se estabelece de fato, porque, como já sabemos, eles não se casam e nem ele aceita o filho dela como sendo oficialmente seu. O advento de *Amaro* na mitologia baniwa introduziu a afinidade humana, expressando a possibilidade do parentesco humano, ela era uma afim casável. Lembremos que anteriormente não havia mulheres humanas e *Ñapirikoli* somente tinha, em outros mitos logicamente anteriores ao de *Kowai*, esposas-animais ou esposas-vegetais. Em segundo lugar, a desconfiança de *Ñapirikoli* da paternidade de *Kowai* projeta, ainda que somente virtualmente, um amante para *Amaro*³⁰, que assume a posição de esposo virtual da irmã do pai. O cenário inicial é reconfigurado e este amante virtual torna-se um *-khiri*, um ‘tio’ [FZH=’MB’]³¹, de *Ñapirikoli* e pai-avô de *Kowai*.

Então, se o fundo do mito é um casal de germanos de sexo oposto, *Amaro* e seu irmão, mais o filho deste e sobrinho daquela, *Ñapirikoli*, pode-se dizer que inicialmente tem-se a consanguinidade de mesmo sexo entre gerações consecutivas (*Ñapirikoli* e seu pai) e a afinidade terminológica de sexo oposto entre gerações consecutivas (*Ñapirikoli* e *Amaro*). Com o casamento de tipo amital, destaca-se contra este fundo a figura do mito: a consanguinidade de mesmo sexo entre gerações consecutivas torna-se afinidade de mesmo sexo (*Ñapirikoli* torna-se cunhado de seu próprio pai). Esta passagem é complementar à ambiguidade inerente à filiação de *Kowai* que tem como consequência, do mesmo modo que o casamento amital, a elaboração da afinidade de mesmo sexo (o pai de *Ñapirikoli* e o amante virtual de *Amaro*). O estatuto ambíguo de um filho *maapatsika* revela que a disposição egocentrada é o

³⁰ Quero chamar atenção para a possibilidade de se insinuar neste mito um personagem que não é revelado por ele, mas em outro mito. Trata-se do mito da cobra *Ooliamali* (*Hoianali*), pai dos seres subaquáticos, cuja forma corporal é a de um homem branco, a quem designarei também de amante virtual de *Amaro*. Nesse sentido é que se pode apontar que há um plano virtual dentro do próprio mito, no sentido de que ele continua de forma inesperada, por meio das transformações míticas, em outro mito.

³¹ Utilizo aspas simples para indicar a aceção classificatória das posições de parentesco.

fundo da forma da organização clânica hierarquizada, sobre a grade terminológica dravidiana. Afinal, de quem é o filho?

Diagrama 1 – Relação de germanidade uterina entre *Kowai* e os *Mhenakhoiwani*.

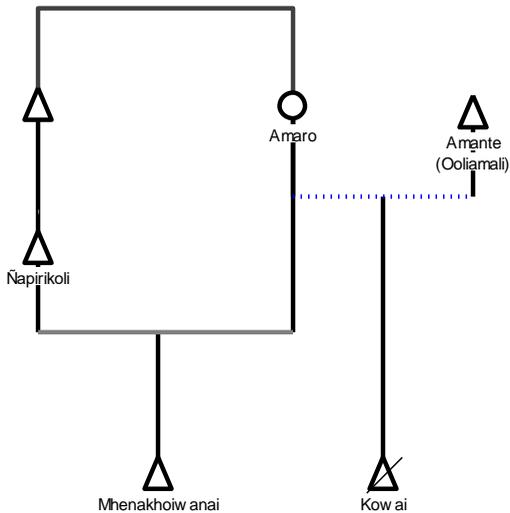
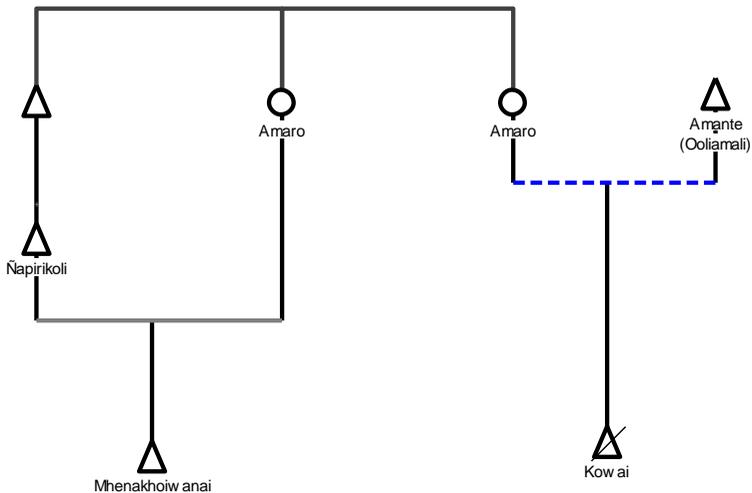


Diagrama 2 - Relação entre primos paralelos matrilateral entre *Kowai* e os *Mhenakhoiwani* e de co-afinidade entre os seus pais.



Nota-se nos diagramas 2 e 3 a distinção de duas linhas traçadas que coloca em paralelo *Kowai* e os *Mhenakhoiwanai* que, unidos pela relação materna, projetam virtualmente dois ancestrais paternos diferentes. A ascendência paterna, incerta para o caso de *Kowai*, é eclipsada, dando lugar à ascendência materna, aproximando, portanto, pela via uterina, os nascidos do mundo primordial, definindo *Kowai* e os *Mhenakhoiwanai* como irmãos uterinos (diagrama 2), ou então, primos paralelos matrilaterais (diagrama 3). Nesse sentido, é importante apontar que, no mito em suas diferentes versões, é indefinível se a mãe de *Kowai* é exatamente a mesma que a dos *Mhenakhoiwanai*, pois que as *Amaronai* são um grupo de irmãs, sendo todas elas referidas por um mesmo nome, *Amaro*. O sufixo *-nai* é uma partícula coletivizadora, então, uma *Amaro* se confunde com todas, elas estão em uma posição em que indicar que *Kowai* e os *Mhenakhoiwanai* são irmãos uterinos, porque filhos de uma mesma mãe, é equivalente a designá-los como primos paralelos matrilaterais, pois filhos de duas irmãs. O mito insinua, assim, a relação de co-afinidade entre *Ñapirikoli* e o amante virtual de *Amaro*, cuja ambiguidade é, justamente, o fato de que deles descendem duas linhas de pessoas que podem se considerar irmãos (consanguíneos), por via uterina, e afins, por via agnática, porque filhos potencialmente de pais diferentes. Já vimos que nos casos dos filhos *maapatsika* a lógica patrilinear padrão é invertida, esta estratégia pode ser também infletida na classificação dos primos paralelos matrilaterais. A este respeito, Journet (1995) observa que:

Les frères d'Ego sont *-pheeri*, "aîné", et *-weri*, "cadet". Les soeurs sont *-pheeru*, "aînée", ou *-wedua*, "cadette". Les mêmes termes sont appliqués aux cousins et cousines parallèles [...] Pour désigner en particulier les cousins et cousines parallèles matrilatéraux, on ajoute la particule *-kana* au terme. Dans une famille élémentaire, un *-pbeerikana* ou *-werikana* désigne un demi-frère utérin, et l'emploi de la particule met l'accent sur le chaînon maternel: pour les cousins, elle indique en particulier que le critère pris en compte pour la discrimination des aînés et des cadets est celui de l'âge relatif des mères et non celui des pères, lorsque ce dernier n'est pas connu ou pas considéré (Journet, 1995, p.145).

Os primos paralelos matrilineares são distinguidos dos primos paralelos patrilineares pela partícula *-kana*, além disso, segundo Journet, a discriminação de senioridade herdada a partir da linha paterna pode ser invertida no caso de pai desconhecido, considerando-se a linha uterina como critério, em um mascaramento do critério patrilinear padrão. Isso evidencia alguns pontos sobre o eclipsamento da paternidade de *Kowai*, da ênfase em sua ascendência uterina e da relação com os *Mhenakhoiwanai*. Os *Mhenakhoiwanai* e o *Kowai* são irmãos uterinos, porque apesar dos pais deles serem virtualmente diferentes, e co-afins entre eles, possuem uma mesma mãe. Condizente a esta formulação, é interessante notar o registro realizado por Hill (1993) sobre *Kowai*, pois que o herói pode ser chamado pelos *iñapakaita*, os xamãs-benedizores baniwa, em seus benzimentos, pelo termo *wamidzaka iperrikana*:

The one who is like our older brother"; an alternative name for Kuwai; as the first human being to be born from a human mother (Amaru), Kuwai is like an older brother to all human beings born after him (Hill, 1993, p.111).

Wamidzaka é um termo que antecede, nos benzimentos, os termos de referência do parentesco, cuja tradução literal seria algo como “nossa origem”; *iperrikana*, já vimos, designa o primo paralelo matrilinear mais velho ou irmão uterino mais velho. *Wamidzaka iperrikana*, portanto, seria “o primo paralelo matrilinear mais velho de nossa origem”, em referência à emergência mítica que o benzimento evoca. Assim, os especialistas xamânicos denominam *Kowai* como um irmão uterino mais velho da origem mítica.

Retomando a questão posta por Journet (1995), a marcação específica que os primos paralelos matrilineares ganham com a partícula *-kana* é tributária ao fato de que o primo paralelo, um irmão classificatório, quando matrilinear, pode ser filho de um homem que não é do clã de Ego, diferente do patrilinear que é do mesmo clã. Do ponto de vista da terminologia, estes primos paralelos matrilineares são consanguíneos, conquanto sejam filhos de homens não necessariamente consanguíneos. Do ponto de vista do sistema clânico, os primos paralelos matrilineares que, na terminologia dravidiana são consanguíneos, são parentes potencialmente de outro clã, podendo, no limite, ser designado pelos termos de afinidade. Os primos paralelos matrilineares podem ser designados tanto por termos de consanguinidade, irmãos, quando se

considera as relações em uma genealogia, quanto por termos de afinidade, cunhados, quando se considera as relações entre os seus clãs. A tensão entre a terminologia dravidiana e a organização clânica nos coloca diante de um paradoxo: como ser consanguíneo do ponto de vista terminológico dravidiano e casável do ponto de vista do sistema clânico. Este é um nó na literatura da região e isto que estou chamando de paradoxo parece expressar justamente as condições limites da socialidade baniwa que estão dispostas pelos mitos em questão.

Outra manifestação da expressão deste paradoxo é o fato de que a mitologia rionegrina, não raramente, apresenta duas origens da humanidade. No caso Baniwa, o mito de *Kowai* expressa a possibilidade de casamento com parentes cruzados, instaurando o parentesco humano, enunciado as primeiras configurações de relações propriamente humanas no mundo primordial; e, o mito de *Hipana* narra o nascimento dos ancestrais clânicos, expressando pela primeira vez a configuração clânica. Temos, portanto, dois tempos míticos diferentes no mundo primordial. O paradoxo entre terminologia egocentrada e organização clânica recoloca a questão: surgiram as pessoas e a humanidade, de *Hipana* ou, antes, das relações possibilitadas por *Amaro* e o nascimento de seu filho *Kowai*? Sugiro que não se trata tanto de alternativas excludentes entre si, mas do fato de que os dois mitos expressam os limites e as possibilidades da socialidade baniwa atual.

Nesse sentido, *Kowai* singulariza e exprime esta tensão que toma nele a forma de uma ambiguidade. Trata-se, assim, de um “problema” para o parentesco amazônico, a saber, a terceira afinidade, potencial, enquanto o que escapa dos consanguíneos e afins, mas que no Alto Rio Negro assume uma manifestação própria, a co-afinidade expressa tanto no plano egocentrado e sociocentrado. Não parece ser fortuito que os benzedores baniwa designem *Kowai* pelos termos de parentesco da co-afinidade. Vejamos isso mais lentamente, pois este é um problema complexo. Vimos *Kowai* ocupando a posição de um afim potencial (distante) mediante o seu exílio no Céu (Outro Mundo), caracterizado no episódio 1, para a de um afim potencial (próximo), quando ele vem do Céu para se tornar o xamã iniciador dos jovens *Mhenakhoiwanai* na Terra, isto é, um terceiro incluído. Sobre os terceiros incluídos e suas relações, Viveiros de Castro comenta que:

Tais posições e relações não se caracterizam por uma mera exterioridade ao campo do parentesco, mas se articulam a este campo de modos variados: inversão, neutralização, generalização,

metáforização, e assim por diante. Na maior parte dos casos, estes terceiros incluídos, que operam a mediação entre o mesmo e o outro, o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, os vivos e os mortos, estão associados de modo privilegiado ao lugar simbólico da afinidade. Resumindo o que pediria desenvolvimentos maiores, pode-se dizer que estas encarnações da "thirdness" (com a licença de C.S. Peirce) são soluções específicas para o 'problema' da afinidade. Elas são o testemunho de um trabalho de ternarização, isto é, de significação (ainda com Peirce 1955: 74-97) da oposição simplesmente formal entre a consanguinidade (uma "firstness") e a afinidade (uma "secondness") indeterminadas, tal como exprimidas na grade terminológica (Viveiros de Castro, 2002a, p. 153).

Entre os Baniwa, e arrisco a apontar que no Alto Rio Negro, os afins potenciais (distantes) quando aproximados, tornados afins potenciais (próximos), terceiros incluídos, são classificados como co-afins. Isto é, os co-afins são a formulação rionegrina dos terceiros incluídos amazônicos (Ver capítulo 2 e 3). *Kowai* parece encarnar justamente estas duas formulações possíveis que o coloca entre consanguíneos e afins. Primeiro, enquanto um "terceiro incluído", *Kowai* é um afim potencial (distante), evidente pela aparência de homem branco (*ialanawi*) e por morar no Céu. Mas ele é aproximado, estabelecendo um vínculo ritual com os jovens *Mhenakhoiwanai* que querem se iniciar, efetuando por meio desta relação uma abertura para o exterior da maloca primordial e cognática de *Ñapirikoli*. Segundo, porque a relação entre *Kowai* e os *Mhenakhoiwanai* pode ser formulada como sendo a de primos paralelos matrilaterais, parentes uterinos, filhos das *Amaronai*, mas de pais potencialmente distintos, tratando-se por este motivo como parentes co-afins (*-doenai*). Em suma, tanto *Kowai*, no mito, quanto os primos paralelos matrilaterais, no parentesco baniwa, porque consanguíneos-afins, extrapolam a dualidade, constituindo-se enquanto terceiros. Entendo que a co-afinidade encarna, entre os Baniwa, a bifurcação categorial entre parentes consanguíneos e parentes afins, se apresentando como uma versão da afinidade potencial.

Não é difícil formular, à luz da proposição de Viveiros de Castro, a função mediadora de *Kowai* entre Terra e Céu, vivos e mortos, Eu e Outro, consanguíneos e afins, constituindo-o como um terceiro

oscilantemente incluído na aldeia de *Ñapirikoli*. Ambiguidade que não é configurada por duas partes simétricas, motivo pelo qual *Kowai* é, frequentemente, tomado como afim, um “morto” cuja casa está no Céu, não à toa, no primeiro entrevero ocorrido entre ele e seus primos, os jovens sobrinhos (ou netos) de *Ñapirikoli*, ele se mostrou um ser canibal, devorando-os. É como se durante o jejum e preparação à cerimônia, a parte-afim de *Kowai* estivesse obviada, ou seja, eclipsada, em favor da relação de parentesco uterino ou ritual que, no entanto, foi revertida diante de um conflito³². Nesta tendência à afinidade, a dualidade ameríndia revela-se dinâmica, trata-se, como formulou Lévi-Strauss (1993), de um dualismo em perpétuo desequilíbrio.

Na versão do mito tariano (M.2.), o único menino em iniciação que sobreviveu à devoração de *Koe* após a transgressão do jejum imposto por ele foi levado pelo herói à sua maloca e transformado em um cativo. O menino já cansado do comportamento hostil de *Koe*, que emitia injuriosamente peidos e arrotos fétidos que emanavam da carne em digestão de seus germanos dentro de sua barriga, iniciou uma discussão: “Você foi criado pelos meus pais, os Trovões; você engoliu aos meus irmãos e agora quer me matar com este odor podre”. Os verdadeiros filhos dos Trovões, seus descendentes reconhecidos como tais, eram os meninos em iniciação e *Koe* era como *Kowai*, um bastardo, aquele que foi criado apartado dos humanos e da sociedade mítica sem ser de fato um “filho do pai” *Enu*, o chefe dos Trovões. Interessa-nos nesta análise a distinção que foi marcada no conflito entre os irmãos classificatórios primordiais tariano, em que o descendente próprio de *Enu* denuncia o outro como tendo sido apenas “criado” pelo seu pai: esta distinção é, pode-se dizer, a mesma tematizada na relação distante e próxima entre *Kowai* e os *Mhenakhoiwanai*. O mito tariano relata que os filhos verdadeiros dos Trovões deram origem aos Baniwa e aos Tariano de hoje e, *Koe*, deste ponto de vista da filiação, é estéril.

³² A noção de um parentesco em obviação será desenvolvida na parte 2 e definida na parte 4 desta tese. Mas, em linhas gerais, trata-se da possibilidade de planos alternativos de parentesco coexistirem, obedecendo a uma dinâmica figura-fundo. Nesse sentido, para que seja possível *Kowai* se relacionar com os *Mhenakhoiwanai* é necessário trazer a um primeiro plano a relação de parentesco uterino que existe entre eles ou então de parentesco ritual, mas, por consequência, é necessário que a relação de afinidade entre eles seja lançada a um segundo plano. Ocorre que isso não significa que a relação de afinidade entre eles tivesse sido extinta, pois, como vimos, diante de um conflito, a transgressão dos jovens iniciados, fez figurar novamente entre eles a relação de afinidade que havia sido obviada, isto é, eclipsada.

A condição bastarda de *Koe* e *Kowai* duplica a afinidade de sua mãe, posto que, não sendo ele propriamente filho de *Ñapirikoli*, mas virtualmente de outro, deixa insinuar a afinidade de mesmo sexo no cenário primordial de *Ñapirikoli*. Isso nos fornece pistas sobre a posição dos terceiros incluídos e dos primos paralelos matrilaterais enquanto consanguíneos-afins na terminologia baniwa, encarnado no mito por *Kowai*. Um *maapatsika*, filho do “esperma do mundo”, incluiu virtualmente tanto o pai de *Ñapirikoli*, quanto o seu cunhado. Seguindo este raciocínio, *Ñapirikoli* teve sua esposa *Amaro* roubada por outro, o amante virtual *Ooliamali* (ou *Hoianali*), cujo excerto do mito já foi mencionado acima. Lembremos que a esposa de *Ñapirikoli* admitiu para o seu amante que seu marido nunca havia se relacionado sexualmente com ela. O motivo do roubo de esposa nos leva ao mito Barassana (M.6.) e a uma breve digressão.

Para os Barassana, o Jurupari são dois, os irmãos Anaconda Talo de Mandioca e Arara; o primeiro, mais velho, é casado com a mulher jaguar, ao passo que o segundo, mais novo, é solteiro. Este “menor” rouba a esposa de seu “maior” e para efetivar tal casamento tenta matá-lo, enviando-o ao mundo subterrâneo. No final do mito, Anaconda volta à Terra e se vinga, matando seu irmão e sua esposa em uma fogueira. No mito baniwa, quem “rouba” a “esposa” de *Ñapirikoli* não é um germano, mas um afim *in absentia*, *Hoianali*, a cobra que é, ainda não mencionei este importante detalhe, um homem branco, cujo aspecto é a de um patrão. Vejamos como isso ocorre na versão de Afonso Fontes:

No princípio o *Ñapirikoli* tinha uma mulher. Esta mulher ia todo dia na roça e ele todo dia ia caçar com zarabatana. Eles voltavam de tardinha. Eram assim todos os dias. Uma vez a mulher dele foi na roça, voltou, ralou toda a mandioca e desceu no porto para tomar banho. Ela levou o ralo, para limpá-lo. Na beira do rio, quando ela bateu no ralo para sair a sujeira que estava grudada, surgiu o Sucuriju, a cobra *Hoianali*. Esta cobra veio numa voadeirazinha. Ele era um *ialanawi* [homem branco], estava todo vestido. Ele veio pelo rio e encostou. Eles ficaram conversando, bateram papo, se enrolaram e fizeram amor. *Ñapirikoli* nem sabia, pois ele caçava, enquanto isso ela ia para a roça e depois descia para o porto, batia com cuia, e *Hoianali* aparecia, subindo o [igarapé] Uaraná. Até hoje existe essa pedra onde ele ia transar com ela.

Notemos a coincidência da aparência entre *Hoianali* (*Ooliamali* em outras versões) e *Kowai*, por isso, entre outros motivos, tenho sugerido a importante continuidade entre estes dois mitos. Nesse sentido, S. Hugh-Jones (2001, p.251) aponta para a equivalência entre as flautas Jurupari e os peixes que podemos considerar aqui, segundo o motivo da desconfiança da paternidade e do roubo da esposa, pela relação entre o mito *Ooliamali*, a cobra-homem branco que rouba a esposa de *Napirikoli*, e o mito *Kowai*, herói de pai desconhecido, mas cuja aparência é também a de um homem branco. Sobre a relação entre flautas Jurupari e peixes-cobras o autor aponta o seguinte:

In various ways, the myths also suggest an equivalence between flutes and fish that reappears in several other contexts: anacondas are the “fathers of fish”; the flutes are stored underwater in rivers; a wide-mouthed fish shows the women how to play the flutes; the Barasana call some fishes and all fish swim bladders *buhua*, a term for all tubes including flutes. A further parallel is drawn between fish and male genitalia: comments on their common form and smell occur in conversation and several cases of transformation or mistaken identity occur in myths. To complete the circle there are many contexts in which manioc tubers are likened to both fish and male penises. Journet’s (1995) Koripako material is especially rich in this regard. In Koripako myth, fishes are responsible for opening the birth canal of Amaru, the equivalent of Woman Shaman (see below); in ritual exchanges, gifts of fish are said to “call” an abundant manioc harvest; and in their daily lives, like their Tukanooan cousins, Koripako women alternate between periods with and without fish. During menstruation and after giving birth, women abstain from sex, from eating fish, and from working with manioc; in fertile periods, when pregnant or not menstruating, sex, fish, and garden work are all recommended (Journet 1995, p.266-268 and passim).

Para corroborar o argumento do autor, apresento uma passagem do mito baniwa em que esta relação entre os peixes e a genitália masculina é muito explícita. A continuação do mito de *Hoianali* narra que após

Ñapirikoli descobrir o adultério de sua esposa, ele mata o homem branco/cobra amante dela, cujo cadáver em putrefação boia rio abaixo. A partir disso, *Ñapirikoli* planejou também sua vingança contra a esposa. Afonso Fontes narra este desfecho:

Não demorou o *Ñapirikoli* chegou em casa com caça, "Aí mulher, tudo bem contigo?", ele fez de conta que não tinha acontecido nada. Ela não sabia que tinha sido ele que tinha matado *Hoianali*. Passou três ou quatro dias, "Mulher, faz beiju bonito, que hoje eu vou pescar". Ele, então, desceu para pescar. *Hoianali* estava boiando num estirão comprido, abaixo do porto da sua comunidade. *Ñapirikoli* chegou nele e cortou o seu pênis, picou bem e transformou em sardinhas, enfiou num espetinho e o separou dos outros peixes. Ele voltou cedo em casa e a mulher ainda estava pegando lenha, fazendo beiju. Ele ficou lá no forno dela, fazendo assado e comendo. "Ah *Ñapirikoli*, eu também quero comer, estou com fome", ela disse para ele. "Tem dois espetinhos aqui que é especial para você. Toma aqui este assado, é sua vez de comer. Coma!". Ela comeu, quando só faltava um peixinho, *Ñapirikoli* falou, "Puxa mulher, é assim que a gente goza com o pênis da pessoa? Será que é gostoso comer o pênis da pessoa?", ele falou assim, "Será? Será que foi isso que você me fez *Ñapirikoli*?", ela falou. Imediatamente ela saiu, pegou cumatá³³ grande, assim foi início do *Whíokali*³⁴. Ela correu para o igarapé e vomitou no cumatá, só saía uns peixinhos, ainda faltou alguns, mas ela não aguentava mais vomitar. *Ñapirikoli* abandonou ela. Este peixinho que ficou nela gerou

³³ Peneira em *nheengatu*, em baniwa chama-se *doopitsi* (Oliveira, 2015, p.393)

³⁴ "Whíokali, um conjunto de manifestações consumptivas que cursam com diarreia crônica, emagrecimento e enfraquecimento geral, que se não forem tratadas podem matar a pessoa. A doença derivaria da ingestão de peixe cru ou preparado inadequadamente por mulheres; o veículo da doença é o cheiro (pitiú) característico do peixe. O portador dessa patologia elimina, na diarreia, uma substância gosmenta que evoca o sêmen de Oliámali [ou *Hoianali*] e em seu intestino cresce uma cobra [verme] que, se não for exterminada, termina por matar seu hospedeiro" (Garnelo, 2002, p.102).

uma cobra, a barriga dela encheu, até que o filho daquele finado cobra nasceu nela. Ela ficou sozinha até nascer o filho cobra. Esse cobra quando nasceu se enrolou nela, sentando-se na clavícula dela. Com este filho, ela andou, muito tempo, sozinha. Assim, foi no princípio.

À capacidade fértil de *Hoianali*, a cobra Sucuriju mítica, cujo negativo (no sentido fotográfico) é o perigo dos peixes na alimentação atual, se contrapõe à esterilidade de *Ñapirikoli*. Os peixes que a esposa de *Ñapirikoli* comeu eram o pênis de *Hoianali* e eles a inseminaram. Esta é uma situação que já acompanhamos no mito de *Kowai*, pois em diferentes versões *Ñapirikoli* insemina sua esposa *Amaro* por meios indiretos, ou seja, sem o intercuro sexual, quando ele a insemina por meio de benzimentos ou sonhos. Algo equivalente ocorre no mito de *Hoianali*, pois *Ñapirikoli* realiza também uma inseminação indireta, mas aqui isso ocorre por meio do sêmen de outro homem, quando ele engana sua esposa, dando-lhe de comer o pênis-peixe do amante dela. Neste mito, a aparência do filho gestado pela esposa de *Ñapirikoli* tem, inequivocamente, a aparência de seu pai, a cobra Sucuriju. O bebê-cobra é também um “filho de mãe”, ou seja, um “filho sem pai”, mas diferente de *Kowai*, não porque o pai é desconhecido, mas porque órfão, afinal, *Hoianali* está morto e o mito descreve explicitamente essa passagem. Mas após isso o mito de *Hoianali* inverte radicalmente o mito de *Kowai*, pois o resultado é um filho completamente impertinente e não ambíguo como *Kowai* que está entre o extraordinário-belo-sonoro e o inimigo-canibal. Por isso, a sequência narrativa do mito de *Hoianali* vai mostrar como a mãe tentar livrar-se a todo custo do filho-cobra, posto que este filho não nasce propriamente, no sentido de deixar de ser um conteúdo da mãe, ficando enrolado no pescoço da mãe, sentado em sua clavícula. Isto é o contrário de *Kowai*, pois *Amaro* o persegue na tentativa de retomá-lo, uma vez que foi capturado e exilado por *Ñapirikoli*, tanto no primeiro episódio, como já vimos, quanto no terceiro, quando as *Amaro* roubam as flautas e trompetes *Kowai*.

Mas retomemos mais diretamente a comparação com os Barassana, a propósito de quem rouba a esposa, pois deste ponto vista, é possível apontar que o irmão mais novo, Arara, comporta-se não como um consanguíneo verdadeiro, mas um afim. Não se sabe ao certo se os irmãos são filhos do mesmo pai. O mito (M.6.) se esforça para apontar a identidade entre o Anaconda, o primogênito, e o Sol, seu pai, em compensação, o mesmo mito ao apresentar o insidioso irmão mais novo,

Arara, não o descreve com as características solares e benevolentes que faz questão de imprimir no primeiro. A minha hipótese é que talvez possamos vislumbrar também neste caso, como no mito baniwa, a afinidade ser expressa nos termos da consanguinidade, ou dizendo de outra maneira, uma introdução da afinidade no seio da consanguinidade, como é o caso possibilitado pelo casamento amital de *Ñapirikoli* e *Amaro*.

Esta posição parece ser importante para os mitos Baniwa e Barassana: de um lado, estão *Kowai* e os *Mhenakhoiwanai*, filhos de *Amaro* que, filhos da mesma mãe, são virtualmente filhos de pais diferentes e, portanto, irmãos uterinos co-afins (*-doenai*) e; do outro lado, os germanos barassana, assimétricos pela senioridade, tornados inimigos pela co-afinidade, uma vez que disputam uma mesma esposa. Curiosamente, o irmão mais novo, não identificado com o pai solar e ladrão de esposa, é o iniciador dos filhos do primogênito Anaconda solar, tal como *Kowai*, o *maapatsika*, o “filho de mãe” e “filho de Outro”, é o iniciador dos *Mhenakhoiwanai*. Em ambos os mitos, um ser que se aproxima da posição de afim potencial, situando-se entre e além da consanguinidade e afinidade, é o iniciador da nova geração, das primeiras crianças do mundo primordial. Mas voltemos para o motivo do roubo de mulheres, mais proximamente à narrativa do mito de *Kowai*.

Os *Mhenakhoiwanai* brincavam com um *Kowai* falso, marimbondos dentro de um *camoti*, quando o verdadeiro *Kowai* se apresentou a eles. O mito descreve assim este primeiro encontro: “Um dia o *Kowai* verdadeiro desceu com os meninos. Eles viram um homem bonito, branco e estranho que começou a falar com eles” e, mais adiante, ainda nesta versão, “Não demorou e apareceu o *Kowai* chegando. Era gente, estranho, grande, bonito, barbudo e branco (M.1.a.)”; em M.1.b, “Ele veio junto dele, eles o viram... Um homem branco. Um homem branco eles viram” e, sobre esta versão, Wright (2013) reforça a descrição de seu interlocutor, “fully clothed, covered with hair, a watch on his wrist, shoes on his feet (p. 252)”; em M.1.c., “Ele era uma pessoa enormemente gorda” (Hill, 2009, .p.118), o que geralmente, para os Baniwa, está associado aos brancos, em especial, aos patrões. Sobre esta passagem, a primeira vez que Afonso, o narrador de M.1.a., contou-me o mito, ele relatou que quando *Kowai* desceu à Terra, se dispondo a ensinar os jovens *Mhenakhoiwanai*, mas eles não acreditaram que era *Kowai*, pois estranharam sua aparência, um homem branco, barbudo, com roupas. Diante disso perguntaram-lhe quem ele era e o herói respondeu, “*Kowai*”. Os meninos não conseguiam acreditar e insistiram, “Mas quem é você mesmo? Você é antropólogo?”, e, em resposta, o herói insistiu que era o próprio *Kowai*. Em suma, *Kowai* era um homem branco, bonito, grande,

barbudo, cabeludo, completamente vestido, com relógios e sapatos, ou enormemente gordo, um patrão ou, até mesmo, um antropólogo. Vejamos em seguida algumas das representações gráficas que os Baniwa fazem da aparência do *Kowai*. A primeira imagem foi desenhada por um pajé (*maliri*) e a segunda imagem por alunos de uma escola indígena.

Figura 2 - *Kowai* - Autor do desenho: Romeu Brazão Miguel Walipere Dakenai da comunidade de Warirambá, no rio Cuiari, aluno da escola Pamáali. (ACEP, 2012).



No primeiro episódio, *Kowai* quando recém-nascido, entre as diferentes versões, possuía descrições distintas de sua aparência, sendo apresentado como um bebê de aspectos animalescos e monstruosos ou com a aparência de uma criança branca, mas quando adulto, em todas as versões, mesmo naquelas que o apontaram como um bebê animal ou anômalo, *Kowai* era um homem adulto branco, um *ialanawi*. Ao morrer ele apresentava exatamente este aspecto, como é evidente também no conhecimento xamânico. Vejamos isso no trecho transcrito que se segue de um benzimento entoado pelos benzedores (*iñapakaita*) contra os diferentes tipos de venenos (*manhene*) do qual uma pessoa pode sofrer. Estes venenos são, entre outras partes do corpo do *Kowai*, os pelos de um homem branco, que se soltaram do corpo de *Kowai* enquanto queimava na fogueira de *Ñapirikoli*:

Litsipoidzomi yoodza, likodetsomi yoodza,
liwededzomi yoodza, likawedzomi yoodza,
lhiwidettami yoodza

Contra os cílios dele, contra os pelos do peito dele,
contra a barba dele, contra os pelos da perna dele,
contra o cérebro dele

Liodza watsa nhopaka romidza idananawa,
napidza watsa romidza ikeniridoanai,

Contra estes [venenos] vou pegar e proteger o
corpo dela [a minha paciente] e dos filhos dela.

Do ponto de vista na literatura do Alto Rio Negro, o Jurupari enquanto um homem branco é uma especificidade baniwa, não encontrada mesmo nos mitos mais próximos do conjunto mítico arawak, como nas versões tariano e baré e, tampouco, na versão barassana (M.6.), tukano (M.5.) e tuyuka (M.4.), nas quais o herói, supõe-se, é sempre um indígena. Em todas as versões não baniwa ele é um não-branco extraordinário, variando, no conjunto arawak, entre o animalesco, um ser da floresta, como é o caso do Jurupari Baré de Amorim e o indígena incrivelmente belo, como o caso do Jurupari solar de Stradelli e o vistoso *Koe* de Biocca, cujo corpo era completamente florido, sempre ricamente adornado com ornamentos rituais. No caso das versões baniwa, *Kowai* alterna, a depender da sua idade, entre a monstruosidade dos espíritos dos mortos *inayme*, a ferocidade da onça e a imponência dos homens brancos, adornados com relógios, sapatos, camisas e calças. O mito baniwa apresenta-nos, portanto, um *Kowai* associado aos afins potenciais (cf.

Viveiros de Castro 2002c), ou seja, aos não humanos e aos seus piores e mais perigosos inimigos.

Reuniu-se aqui elementos suficientes para concordar com Andrello (2006, p.422), por meio de *Kowai*, “quanto à alocação do branco na categoria de um afim potencial”, cuja humanidade é, certamente, bastante duvidosa. Nestes termos *Kowai* é um ancestral afim. Os Jurupari, a partir de diferentes versões míticas no Alto Rio Negro, se apresenta como sendo um afim, não somente entre os Baniwa, porque ele se apresenta como um branco (*ialanawi*), mas também entre os Tukano, onde ele é um homem Desana canibal, entre os Tuyuka, onde ele é também os adornos cerimoniais, entre os Baré, onde ele é um monstro sozinho na floresta, entre os Tariano onde seu belo corpo possui e são os adornos que são frutas. Além do mais, é possível a partir do mito sugerir que a relação baniwa com os afins potenciais, categoria que inclui os brancos, é uma relação análoga à relação entre humanos e não humanos. Analogia que, nos capítulos seguintes, será abordada tendo como objeto de análise outros suportes que o do mito, na relação com os seres não humanos do cosmos³⁵.

Kowai se apresenta como a intrusão da afinidade, não somente porque ele é um homem branco, o que já seria suficiente, mas também porque a sua ambiguidade, a força de sua simbolização, está presente na formulação de que é um primo paralelo matrilateral dos *Mhenakhoiwani* - os descendentes de *Ñapirikoli* e a primeira geração humana/Baniwa. Nesse sentido, ele é um consanguíneo-afim, cujo ascendente paterno é desconhecido ou desconsiderado, mas que, a esta altura, já podemos

³⁵ Neste ponto é importante introduzir um problema que será abordado no decorrer da tese. Os chefes *yóopinai*, donos de malocas subterrâneas que exercem maestria sobre certos animais e vegetais, humanos para si próprios, são descritos por xamãs e pessoas não especialistas que já adoeceram gravemente ou por meio de sonhos, como sendo homens brancos, eles são, em geral, como padrões brasileiros ou colombianos. Nestas descrições, as malocas e comunidades *yóopinai* abaixo da terra são como cidades, iluminadas diuturnamente e de aspecto urbano. Em alguns casos, as comunidades *yóopinai* podem ter as mesmas dimensões das maiores comunidades baniwa, que não possuem mais que 250 pessoas, mas também as dimensões de cidades como São Gabriel da Cachoeira, com muitas ruas, lojas e com presença de helicópteros, etc. Além do mais, há também uma categoria de espíritos cuja forma são guerrilheiros das FARC, que rondam as comunidades, monitoram os jovens em especial, e estes são descritos como homens brancos, não mais ao estilo dos padrões de chapéu, sapatos e relógio, mas de jovens barbudos, cabelos longos que são uma versão atlética dos antropólogos.

especular ser também um homem branco, a notar pelo mito de *Ooliamali*, a cobra que é um homem branco, o “ladrão de esposa”, pois que roubou uma mulher de *Ñapirikoli* e fez nela um filho³⁶. Já notamos que, neste tempo primordial, os *Hekoapinai*, os heróis criadores, são seres singulares que contêm em si uma pluralidade, isso implica dizer que, neste contexto, *Amaro* eram todas as mulheres, *Ñapirikoli* todos os homens, os *Mhenakhoiwanai*, todos as crianças e jovens em fase de iniciação. Por sua vez, *Kowai* era, dentro da família humana de *Ñapirikoli*, o mais próximo da afinidade, um parente distante criado no Céu, ele era toda a afinidade, a afinidade potencial ou sociopolítica (cf. Viveiros de Castro, 2002a). Um ser não visto que sintetiza, desta forma, os brancos, os animais, as onças, os *inayme*, os espíritos, os vegetais e as frutas.

Notemos que *Amaro* é, por um lado, a mãe dos *Mhenakhoiwanai* e dos Baniwa atuais, mas também, por outro, mãe de *Kowai* e, veremos a seguir, dos brancos em geral. Formulei, por isso, esta relação não nomeada no mito entre as suas duas descendências como sendo a de primos paralelos matrilaterais. Os *Mhenakhoiwanai* e o *Kowai* são, portanto, irmãos uterinos, porque apesar dos pais ou ascendentes paternos deles serem virtualmente diferentes possuem uma mesma mãe. Parece se desdobrar disso os especialistas xamânicos denominarem *Kowai* um irmão uterino mais velho da origem mítica (*wamidzaka ipherikana*). Tal como *Amaro* é a mãe da humanidade, *Kowai* é o irmão mais velho de todos “os Nascidos”, ou seja, todos que saíram do buraco de *Hipana* que estão em continuidade com as pessoas atuais.

No primeiro episódio, diante da sentença fatídica, *Kowai* era ambíguo porque não se sabia se era filho de *Ñapirikoli* ou de outro homem, ou então, “filho de pai” ou “filho de mãe”: nesse sentido, *Kowai* era dual em si mesmo. Neste segundo episódio, esta dualidade é projetada também para fora de *Kowai*, que não é mais um bebê, e alocada na sua relação com os *Mhenakhoiwanai*. Gêmeo de si mesmo no primeiro episódio, *Kowai* ganhou, no segundo, com o advento dos netos de *Ñapirikoli*, um duplo externo a ele: seus irmãos “gêmeos”, ou mais precisamente, seus primos paralelos matrilaterais. Nas duas situações se

³⁶ Este mito de *Ooliamali* é bastante complexo e conta com muitas diferentes versões, algumas delas já registrada pela literatura. Suspeito que este mito renderia uma análise que poderia ser desenvolvida tal como o mito do *Kowai*, inclusive, apresentado aspectos importantes para entender de outra maneira *Kowai*, o que tenho tentado sugerir mencionando algumas de suas passagens e motivos. Mas por falta de fôlego deixo esta empreitada para outra oportunidade.

passa o mesmo, *Kowai* é ambíguo com uma tendência à afinidade, no primeiro episódio, por conter/ser a alteridade e, depois, no segundo episódio, por ser a abertura para ela, a ponte entre o dentro e o fora.

Kowai é um irmão uterino mais velho dos *Mhenakhoiwanai*, tornado afim pela distância. Primeiro, na origem, por possuírem corpos (evidente na aparência), depois, o fato foi reforçado pela separação espacial destes. *Kowai* foi enviado ao Outro Mundo (*Apakawa Hekoapi*), o Céu (*Enolikolhe*), enquanto isso, os *Mhenakhoiwanai* viveram na Terra. *Kowai* era um irmão mais velho dos *Mhenakhoiwanai*, mas a relação com eles era diferente da relação que os jovens germanos estabeleciam entre si. Estes meninos admiravam o *Kowai*, eles o invocaram do céu à Terra com seu *camoti* de marimbondos, se impressionaram com sua aparência, suas habilidades e seus conhecimentos xamânicos. Mas, ao mesmo tempo, eles tinham medo de *Kowai* por suas regras, seu ar enérgico e prestigioso. Por seu turno, o herói estava alegre por esta relação com os *Mhenakhoiwanai*, seus irmãos mais novos (M.1.a.). Diferentemente, *Ñapirikoli* e *Eeri* (M.1.a., M.1.b. e M.1.c.) tinham em relação a *Kowai* outra postura, pois lidavam com herói de maneira cautelosa, sem qualquer deslumbramento, mantendo-se sempre a certa distância. Enquanto os jovens meninos pareciam seduzidos pela intrigante novidade que *Kowai* representava, os irmãos primordiais *hekoapinai* pareciam estabelecer uma relação premeditada com o intuito de capturar o poderoso conhecimento de *Kowai* e depois livrar-se dele.

Sobre a devoração há um aspecto importante a se destacar. *Kowai* havia subido o pé de uacu e havia recomendado que os meninos não comessem a fruta e que não fizessem fogo para assá-la. Certos de que o herói não notaria, os meninos transgressores comem a fruta assada, com exceção de um jovem obediente que em M.1.a. é *Maalinaliene*. *Kowai*, ao sentir a fumaça, “morreu”, uma morte classificatória, por assim dizer, um desmaio. Nas versões tariano, baré, tukano, tuyuka, ele não desmaia ou “morre”, mas fica profundamente ofendido e igualmente irado. O desmaio/morte no caso Baniwa ocorre porque a fruta é o corpo de *Kowai*, motivo presente em todas as versões aqui analisadas. Assim, porque teve seu corpo parcialmente consumido pelos jovens que, em vingança, ele devorou completamente os iniciandos, com exceção de um, o obediente *Maalinaliene*, sobrevivente da fúria do herói.

Kowai não era mais da Terra, ele não vivia nesta camada enquanto iniciava aos jovens, mas descia para ensiná-los e voltava para o céu em seguida. O herói já estava morto ou parcialmente morto, e o cosmos, em contraste com o episódio um, já estava aberto ou parcialmente diferenciado. As perspectivas, nos termos do

perspectivismo ameríndio (cf. Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996), já se insinuavam no mundo primordial e, por isso, a obediência às regras de *Kowai*, em especial o jejum, garantiu ao *Maalinaliene* (M.1.a.), o menino sem nome (M.1.b) ou *Eeri* (M.1.c.), “saber ver” e não incorrer em *erros de perspectiva* (Lima, 2005). O jejum é uma maneira de lidar com uma abertura excessiva, referida em baniwa como *kanopa*, mas necessária, para a iniciação dos jovens (Wright, 2013, p.253). Este é um momento cuja abertura corporal ao Outro facilita as grandes aprendizagens, mas também o torna vulnerável aos perigos externos. O único sobrevivente, porque em jejum, foi capaz de ver *Kowai*, os outros porque comeram o corpo de *Kowai* não foram capazes de distingui-lo de uma caverna. O jejum é uma tática baniwa para, em momentos de abertura, mistura e indefinição, não ser devorado por aquilo que você come.

Após comê-los, *Kowai* os devolve ao avô deles, *Ñapirikoli*, vomitando-os em balaios e, então, volta a sua casa no Céu (*Enolikolhe*)³⁷. O mito assinala três momentos de maneira bem marcada em que *Kowai* vai ao Céu: primeiro, quando é enviado por *Ñapirikoli*, ainda bebê, promovendo a abertura do eixo vertical do cosmos; a segunda, metafórica, quando sobe no topo do uacuzeiro e “quase” morre e; a terceira, quando ele voluntariamente sobe ao Céu em um autoexílio, após o insucesso na iniciação dos meninos. A presença de *Kowai* na Terra é pontual, ele desceu, primeiro, para se apresentar aos meninos, mas com a transgressão de seus aprendizes e, por consequência, o desfecho desastroso desta primeira iniciação, ele volta para o céu, isolando-se novamente e inacessível por vias diretas aos seres da Terra.

Após o evento canibal da devoração dos *Mhenakhoiwanai* e o autoexílio de *Kowai* - presente não somente no caso baniwa, mas em todas as versões aqui analisadas -, *Ñapirikoli* que não conhecia o benzimento *kalidzamai* e *Maalinaliene* (ou *Eeri*, o irmão mais novo de *Ñapirikoli*, em outras versões) passaram fome por anos. Cansado da situação, *Ñapirikoli* planejou convidar *Kowai*, o único que conhecia o benzimento. Para tanto, enviou como emissário *Kalimato*, uma pequena vespa, à sua maloca celeste. *Ñapirikoli* estava motivado pela vingança da morte de seus sobrinhos/netos, mas principalmente pela fome, motivo que,

³⁷ Há uma divergência interessante quanto a esta passagem, pois enquanto o Jurupari nas versões baniwa (M.1.a.; M.1.b.; M.1.c.) vomita a carne/corpo dos jovens mais as frutas, em um registro “úmido”, as versões tuyuka (M.4.) e tukano (M.5.) apontam que Jurupari vomitou somente os ossos, em um registro “seco”. As consequências desta divergência entre registros arawak, de um lado, e tukano, de outro, não compreendo ainda.

argumentarei, é capaz de codificar alguns aspectos relacionados ao (auto-)sacrifício de *Kowai*.

Kowai sabia das intenções assassinas de *Ñapirikoli* e, por isso, recusou o convite de seu carrasco, mas o aceitou ante a oferta de larvas comestíveis (*moodi*), a comida favorita do herói. Com isso, *Kowai* desce à Terra em imolação, pois sabia o que lhe esperava: a demanda pelos benzimentos, em especial, o *kalidzamai*, e a morte por meio de uma fogueira. O episódio confirma sua predição: *Kowai*, após ter ensinado o *kalidzamai* aos irmãos *hekoapinai*, foi lançado por *Ñapirikoli* em uma fogueira. *Kowai*, além de saber de antemão das intenções assassinas do ancestral mítico baniwa, informou-lhe o único modo de matá-lo: fogo. *Kowai* era um ser poderoso e *Ñapirikoli* não conseguiria matá-lo, a não ser que o próprio herói concordasse com sua morte. Todos os Jurupari, segundo as versões aqui analisadas, morrem da mesma maneira, incinerado em uma grande fogueira, e todos os Jurupari sabiam de seu destino e se deixaram matar.

A força de *Kowai* é enunciada por ele próprio ao proclamar que era absolutamente tudo, todas as armas, seu corpo eram as clavas, as flechas e os venenos, as armas indígenas, e também eram as espingardas, terçados e machados, as armas dos brancos. Seu poder era justamente sua ambiguidade, o fato de ser duplo, gêmeo em si mesmo, um corpo ao mesmo tempo indígena e branco (*ialanawi*). Além disso, seu corpo era também “strong food” (Hill, 2009), ou seja, os peixes, os animais e as frutas coletáveis, em suma, todos os alimentos não cultivados. Não parece fortuito que, sob uma fórmula culinária, o cozimento, o único elemento capaz de matar *Kowai* seja justamente o fogo. É importante apontar que a carne malcozida ou não benzida³⁸ leva a uma série de doenças como *whiókali* que pode, se não tratada, levar a pessoa à morte. O *kalidzamai* é, portanto, como a fogueira de *Ñapirikoli* e como o fogo culinário, o que neutraliza os perigos da comida, dessubjetivando a alteridade e afastando a ambiguidade.

Notemos uma coincidência não fortuita. Antes do ato sacrificial, *Kowai* entoa o benzimento *kalidzamai*, *Ñapirikoli* ou *Dzooli*, seu irmão, aprendem o benzimento que permite a ingestão do alimento que era objeto do jejum de iniciação, “strong food”, ou seja, o corpo de *Kowai*. O auto sacrifício do herói permitiu à humanidade a alimentação à base de carnes,

³⁸ Antes da conversão evangélica, dizem os Baniwa, era necessário benzer toda a comida e não somente a primeira alimentação após a iniciação, mas hoje, não o fazem, no lugar, eles oram para Deus, entre os crentes, e, nas comunidades católicas rezam a oração Pai Nosso.

peixes e animais e frutas não cultivadas, estas últimas que são, neste registro, carne também. A morte de *Kowai* consecutiva ao primeiro *kalidzamai*³⁹ revela algo suplementar: é como se o próprio benzimento o tivesse matado, afinal ele se destina a atacar e neutralizar justamente aqueles e aquilo que são o seu corpo. A vida e a morte de *Kowai* permitiu uma dupla consumação: a coespecífica, de humanos por humanos por meio dos casamentos, e a transespecífica, da alimentação cotidiana por meio da pesca, caça e coleta. O mito instituiu, assim, dois modos de continuar e existir no mundo atual, a reprodução e a alimentação, neste último caso a propósito das carnes e frutas silvestres.

Em M.4., a versão Tuyuka, *Urumō* anuncia seu auto sacrifício nos seguintes termos, “- Vou deixar meus ossos que servirão de Flautas Sagradas - *Urumō* pensou muito (2008, p.171)”. O Jurupari Tuyuka não relutava à intenção assassina dos pais de *Sitiudiro*, o único dos jovens em iniciação sobrevivente à devoração canibal pelo ânus de *Urumō* - não pela boca como no caso de *Kowai*. É nos termos desta complacência em deixar-se morrer que tenho definido o auto sacrifício do Jurupari, cujo intuito está relacionado a um legado para a humanidade. Enfim, *Kowai* precisava morrer para que a humanidade comesse carne, o seu corpo, tal como outro herói baniwa, *Kaali*, que também em sacrifício morreu para que de fato a humanidade pudesse se alimentar de seu corpo: a mandioca brava (e os seus derivados) e todas as plantas cultivadas. Mas as relações que levam os heróis à imolação em uma fogueira estão invertidas: o mito de *Kaali* exagera o ideal consanguíneo expressando relações incestuosas entre parentes paralelos - dois irmãos, pai e filha -, assumindo a face negativa do mito de *Kowai* que, como já sabemos, trata das relações entre parentes cruzados. No mito de *Kaali* acessamos a consanguinidade hiperbólica, um fechamento em si mesmo e, no mito de *Kowai*, a afinidade temperada, aberta ao Outro⁴⁰. Esta oposição entre *Kowai* e *Kaali* se replica na complementaridade cerimonial que podem ser atribuídas a estes heróis por meio de seus artefatos rituais. O primeiro herói deu origem às flautas e trompetes interditos às mulheres e aos não iniciados e, por consequência, às cerimônias *Kowaipani*, ao passo que, o segundo herói deu origem às flautas japurutu e outros adornos rituais, utilizadas nas festas *Poodali* (dabucuri) sobre as quais não pesa nenhuma interdição (Oliveira, 2015).

³⁹ Sobre os benzimentos Kalidzamai ver (Wright, 1993) e (Hill, 1993).

⁴⁰ Para registros e análises do mito de *Kaali* ver Journet (1995), Cornelio, (1999).

Penso que não podemos justapor a dualidade ritual a todas as oposições elaboradas pela literatura sobre organização social no Noroeste Amazônico, como sugerem alguns autores (Hill, 1993; S. Hugh-Jones, 1995), pois que *Poodali* e *Kowaipani* não performam precisamente as dicotomias alcançadas pelos estudos de parentesco, tal como consanguinidade e afinidade, hierarquia e igualdade, descendência e aliança, pelo menos não sem torções. *Kowai* é muito mais complexo do que um dos termos desta oposição, ele é, em alguns casos, a própria oposição, e transforma-se, deste modo, num terceiro elemento. Nesse sentido, já vimos acima que afetos ambíguos marcam o relacionamento entre *Kowai* e os *Mhenakhoiwanai*. Ao mesmo tempo em que eles são primos paralelos, consanguíneos, há entre eles uma relação de afinidade. Primeiro, os meninos iniciandos devoram parcialmente o corpo de *Kowai*, “matando-o”; por sua vez, *Kowai*, devora-os completamente. No mito tuyuka (M.4.) e tukano (M.5.), os meninos sobreviventes, respectivamente *Sitiudiro* e *Kai Pañerō*, tornados cativos do Jurupari (*Urumō* e *Bisiu*) em sua casa de Quartzo, têm que aguentar o herói em sua faceta mais afim (monstro-canibal) arrotar e peidar a carne fétida dos seus irmãos que estavam em digestão no seu estômago. A função-afim ativada por Jurupari por meio do canibalismo nega a função-consanguíneo e o parentesco, que outrora era enfatizado pelo mito, converte-se pelo evento fatídico.

Assim, não podemos entender a iniciação masculina como apoiada simples e exclusivamente na reafirmação da consanguinidade, da descendência e transmissão patrilinear, a propósito de ideais hierárquicos relacionados a “puros ancestrais”, pois que este ritual trata da incorporação de novos atributos e capacidades. Vimos por meio do mito que a iniciação dos jovens *Mhenakhoiwanai* trata de aquisições e capturas que estão no céu, no subterrâneo, no subaquático, na floresta e estão também na cidade, pois *Kowai*, o seu corpo, é tudo o que existe no mundo, como ele próprio anuncia antes de se deixar matar. É isso que os jovens *Mhenakhoiwanai* vislumbravam ao passar os dias com *Kowai*, aprendendo os seus conhecimentos. Como aponta Andrello (2006, p.409), a reprodução social interna é alcançada, também no Alto Rio Negro, pela incorporação de potências exteriores e, então, se nos rituais *Kowaipani* não está ressaltada a afinidade efetiva e virtual, é a própria afinidade potencial, por meio de *Kowai*, que está sendo precipitada e domesticada, ela é a fonte das capturas realizadas pelos Baniwa. Daí a importância de considerar a afinidade potencial nos rituais de iniciação, no *Kowaipani*, ao invés de suprimi-la, pois se estas cerimônias não ressaltam as alianças matrimoniais, elas promovem alianças de outra ordem.

Por fim deste episódio, a versão dzawinai (M.1.c) narra que a morte de *Kowai* numa fogueira provocou imediatamente o fechamento do mundo, tornando o mundo pequeno novamente. *Ñapirikoli* e os seus parentes ficaram tristes e arrependidos, pois ele havia matado aquele que expandiu o mundo e que o sustentava assim. *Kowai* não somente promovia aberturas, mas ele era em si mesmo, pelos motivos já elencados, a abertura ao Outro. A tristeza de *Ñapirikoli* decorre de sua percepção que *Kowai* promoveu conquistas das quais ele próprio não era capaz de engendrar, e que não pretende mais abrir mão. A solução encontrada para contornar a ausência de *Kowai* e, conseqüentemente, o mundo reduzido, é torná-lo presente e isso ocorre em todas as versões por meio da confecção das flautas e trompetes que são o corpo destotalizado de *Kowai*.

A transformação de *Kowai* em flautas e trompetes conferiu vantagens, pois além da alimentação à base de carnes tornada possível pelo benzimento *kalidzamai* e pela morte do herói, este parece ser um modo de controlar a perigosa abertura para o Outro: o *Kowai* gente poderia variar descontroladamente entre um parente e um inimigo canibal. Mas *Kowai*, tal como apresenta o mito, nunca esteve completamente morto e nem completamente controlado, e mesmo atualmente, *Kowai* parece apenas adormecido. Neste caso, se a maior parte das comunidades baniwa hoje são evangélicas, não realizando mais os rituais de iniciação e as cerimônias com *Kowai*, muitas flautas e trompetes continuam submersos em seus igarapés guardados ou esquecidos desde sua última utilização. Pude ouvir, mais de uma vez, que jovens desavisados em comunidades baniwa evangélicas encontraram estes instrumentos por acaso. Deste modo, não se pode ter certeza sobre a morte, também no sentido imposto pela conversão cristã, de *Kowai*.

Por fim do episódio, é importante apontar que este episódio trata da sociabilidade entre homens, as mulheres que eram tão centrais no primeiro episódio foram neste episódio quase completamente afastadas. A seguir, no terceiro episódio, as mães e mulheres voltam à cena por meio de *Amaro* e suas irmãs ou, como nos disse Pequeira (M.1.c), *Amaro* e sua “família de mulheres”. Neste último episódio, é retomada a disputa por *Kowai* que deu o tom do primeiro episódio expressando a contestação das mães *Amaro* à posse do seu filho *Kowai*. Agora, no entanto, *Kowai* não é mais um bebê, pois está morto - desde que consideremos que não se pode estar certo de que ele está completamente morto - na forma de instrumentos de sopro cerimoniais. Além do mais, as mulheres não estão mais desmaiadas pelas dores do parto ou do benzimento de *Ñapirikoli*. A desigualdade flagrante entre homens e mulheres do primeiro episódio é,

no terceiro, equilibrada, a ponto de uma guerra entre eles ter se estabelecido.

2.1.3 Terceiro episódio: a guerra entre homens e mulheres

Ñapirikoli deixou os instrumentos *Kowai* em pares escondidos no porto, dentro do igarapé. Todos os instrumentos eram o corpo do *Kowai*. *Ñapirikoli* indicou para o seu filho onde eles estavam e as *Amaro* que, não deveriam saber do segredo, ouviram a conversa entre pai e filho. De madrugada, *Ñapirikoli* acordou e ouviu o barulho de *Kowai* no porto, mas logo ele viu que o seu filho ainda estava dormindo na rede. Ele correu e viu que suas tias estavam com o *Kowai*. Ele não podia mais fazer nada, porque elas apontavam lanças contra ele. Estas lanças saíam de dentro dos instrumentos *Kowai*. Isso aconteceu porque *Kowai*, o primogênito, era filho delas. Elas não queriam mais dar ouvidos a *Ñapirikoli* por causa do *Kowai*.

As *Amaronai* fugiram pelo igarapé Uaraná. *Ñapirikoli* as seguiu de longe. Elas subiram sem preocupação o rio, apanhavam frutas, mas somente as que estavam caídas no chão. Até que um dia aconteceu a primeira menstruação com a caçula das *Amaronai*, elas a levaram para *Mothipani*, a aldeia delas, onde fizeram a festa cerimonial de iniciação. As *Amaronai* sabiam que *Ñapirikoli* estava por perto. *Amaro* estava começando a benzer *kalidzamai* para a comida da caçula e, então, *Ñapirikoli* se transformou em um sapo pequenino para poder se esconder e ouvir o benzimento para nova geração. Depois de aprender, *Ñapirikoli* preparou a sua lança e, em seguida, ele e seus comparsas correram na direção da maloca delas. As *Amaronai* vendo o movimento dos homens viraram a boca de *Kowai* de onde saíam lanças contra os homens e, em resposta, *Ñapirikoli* jogou sua lança contra elas. Mas ele percebeu que as mulheres suportavam bem a batalha e, por isso, mandou cair um relâmpago que fez com que todas caíssem no chão desmaiadas. Fez-se um silêncio.

A caçula se levantou e correu para a cabeceira do igarapé, fugindo, mas *Ñapirikoli* estava de olho nela e correu atrás, matando-a no pé da montanha. Ela é mãe da humanidade, principalmente do *Kowai*. No retorno, depois da guerra, aconteceram muitas mortes, por causa do veneno das lanças, por causa do *Kowai*. *Ñapirikoli* voltou para a aldeia dele chamada *Warokoa* com as flautas *Kowai*.

Antes de prosseguir com a análise do mito de *Kowai*, em seu último ato, é preciso apontar que esta é a passagem mais analisada de toda a epopeia mítica do Jurupari no Noroeste Amazônico. Trata-se do famoso roubo feminino das flautas em posse masculina, cujo motivo mítico está presente não somente no Noroeste Amazônico, mas também no Xingu e na Papua Nova Guiné (Gregor & Tuzin, 2001). Neste cenário, é importante assinalar a interpretação consolidada classicamente na literatura a respeito deste episódio do mito e do ritual: trata-se da explicação e expressão da origem da dominação masculina e da apropriação por parte dos homens das capacidades reprodutivas associadas ao estabelecimento de uma identidade clânica patrilinear. A esta abordagem se contrapõem outras, C. Hugh-Jones (1979), por exemplo, opta por deslocar o foco de interesse, notando entre os Barassana uma dinâmica complementar na organização social que se reflete no ritual. Sobre isso, Lasmar (2008) apontou:

C. Hugh-Jones (1979) apontou a diferença entre dois aspectos da continuidade social no Uaupés: de um lado, os processos relacionados à criatividade masculina — direta, linear, espiritual — de outro, aqueles relacionados à criatividade feminina — indireta, cíclica, material. Assim, a oscilação entre momentos de presença e ausência das mulheres durante o ritual das flautas poderia ser entendida como metáfora da própria fisiologia feminina e também do modo específico de contribuição das mulheres à reprodução das comunidades em que vivem (p.431-432).

A própria Lasmar propõe uma abordagem que tentasse escapar do paradigma das flautas como símbolos da dominação masculina sobre as mulheres, no entanto, recusando uma complementariedade entre os gêneros, em favor de marcar a posição de alteridade que as mulheres assumem. Sobre isso, esta autora propõe:

Em trabalhos anteriores, sugeri que um dos sentidos dos rituais das flautas é marcar a exterioridade das mulheres que residem na comunidade, reafirmando sua alteridade e a dos grupos aos quais elas pertencem ou aos quais se unirão por ocasião do casamento (Lasmar 2002, 2005). Isso explica por que, em certos momentos

cruciais, elas devem se manter afastadas e invisíveis para quem se encontra no centro da cena litúrgica, sendo a alternância entre momentos de ausência e de presença feminina um dos princípios estruturantes da cerimônia. Num registro sociológico, portanto, pode-se dizer que a marcação da exterioridade feminina representa a outra face da afirmação da identidade do conjunto agnático perante os grupos afins. A meu ver, esse ponto é fundamental, na medida em que esclarece a dialética da identificação e da diferenciação que percorre toda a atividade ritual no alto rio Negro e aparece objetivada na oposição homens/mulheres. (2008, p.430).

Tanto C. Hugh-Jones como Lasmar procuram escapar de modos significativamente diferentes da interpretação que ficou classicamente consolidada na literatura. A primeira, ao invés de um argumento da dominação, enfatiza a dinâmica complementar entre homens e mulheres, descrevendo as relações entre o gênero como sendo trocas, tanto ritualmente quanto nas concepções sociais praticadas cotidianamente. A segunda, por sua vez, enfatiza que as flautas são um modo de expressar e reafirmar a exterioridade e alteridade feminina. No entanto, a crítica mais incisiva foi formulada por S. Hugh-Jones (2001), numa autocrítica de sua tese doutoral entre os Barassana (1979) em que reafirmava a abordagem de que o ritual Jurupari expressava a dominação masculina sobre as mulheres nestas sociedades. Para tanto, o autor considera a crítica de Strathern às análises destes cultos masculinos em torno de flautas na região da Papua Nova Guiné. S. Hugh-Jones (2001, p.245) advoga que as críticas de Strathern podem ser transpostas da Melanésia à Amazônia e, nesse sentido, o autor propõe que as flautas e seus cultos não são tanto sobre a dominação masculina, mas uma expressão da capacidade generalizada para a reprodução que homens e mulheres compartilham. Vejamos isso mais detalhadamente.

Segundo S. Hugh-Jones (2001, p. 248), a partir de Strathern, em muitas etnografias da Amazônia e Melanésia, em particular em muitas das análises de cultos masculinos secretos, "gênero" é tomado como sendo fixo, unitário e relativamente como um atributo não problematizável das pessoas. Na análise de Strathern, aponta o autor, porque pessoas são constituídas em seu polo não marcado através de relações prévias entre dois genitores, elas são andrógenas ou de sexo misturado; ao passo que em seu estado marcado ou ativo, quando as

peessoas entram em relação com outras pessoas, um polo de sua identidade andrógena é eclipsado. Neste último caso, a pessoa assume uma identidade de único sexo em uma relação com um parceiro que, do seu ponto de vista, agora tem uma oposição e identidade de um único sexo também. É a partir disso que S. Hugh-Jones (*op. cit.*, p. 254) propõe a importância da noção de androgenia para pensarmos os rituais e mitos em torno do Jurupari, uma vez que no Noroeste Amazônico, tal como na Melanésia, é problemática qualquer afirmação de que os cultos de iniciação refletem ou sustentam o domínio masculino de maneira simples ou auto evidente. Mais do que providenciar respostas óbvias às questões do poder masculino, os rituais e os mitos aparecem para explorar uma série de possibilidades sobre questões inerentemente ambíguas e indefinidas. A este propósito, o autor aponta:

What Strathern says of the Melanesian Gimi applies equally well to the Tukanoan Barasana. Through these myths and ritual acts, the neophyte learns “that what he has (his genitals) are signs of encounters with women that have already taken place” (1988, 112) and also signs of the future encounters for which he is being prepared. They suggest that, like the ancestors, the “true man is . . . pan-sexual and capable of reproducing himself without women” (*ibid.*). They also serve to demarcate boundaries of form and function between the inherently androgynous body parts of men and women, to mark off the limits of their respective capacities, and to recall the union of the parents of whom they are the androgynous product. This androgyny is reflected in the pairing of a gourd of coca and beeswax, simultaneously the womb and genitals of a “female” ancestor and the skull of her “male” counterpart, with musical instruments that are themselves paired as “male” and “female” and that have “male” and “female” origins in different myths (S. Hugh-Jones, 2001, p.253).

Os mitos fazem recordar a união dos pais dos quais os filhos são o produto andrógeno. Por esta razão, S. Hugh-Jones sugere que as flautas não são um símbolo da dominação masculina sobre as mulheres, mas:

[...] the flutes signify a generalized capacity to reproduce, which men and women share. But in their detached, external, and objectified form as men's ritual possessions, the musical instrument flutes signify a more specifically male capacity to elicit and activate the more internal reproductive capacities of women (*op. cit.*).

A partir desta crítica de S. Hugh-Jones, podemos compreender *Kowai*, do mesmo modo que todos os filhos e crianças, como sendo andrógono. Lembremos que ele é o primeiro a nascer no mundo primordial de uma relação sexual a partir de uma mulher prototípica, *Amaro*, a mãe dos Baniwa e dos brancos também, o que significa dizer que ela é a mãe da humanidade, os Nascidos. Mas o mito de *Kowai* parece se colocar diante de um paradoxo, pois ao mesmo tempo que traz à tona uma problematização a respeito da união da qual ele é fruto, o mito insiste em eclipsar, deixando não mais que insinuações, esta relação anterior ao seu nascimento. Podemos deduzir, a partir do que vimos até aqui que *Kowai* é andrógono, como todos, pois filho de uma mãe e de um pai, mas radicalmente ambíguo, pois de uma mãe, protótipo das mulheres atuais, e de um pai desconfiado, *Ñapirikoli*, ou desconhecido. Essa desconfiança nos sugere que *Kowai* pode ser filho de Outro, um ser protótipo dos peixes, das cobras e dos brancos, *Hoianali* ou *Ooliamali*, ou simplesmente do “esperma do mundo”. A androgenia no Noroeste Amazônico, e quiçá na Amazônia, tal como vemos no mito, assume potencialmente a forma de uma androgenia transespecífica, diferente do que ocorre na Melanésia.

O conflito do primeiro episódio é retomado aqui em novos termos. Antes, é importante alertar que este terceiro episódio que, no conjunto mítico baniwa, está disposto em sequência aos episódios 1 e 2, em um desenvolvimento narrativo encadeado, não é assim considerado pelas versões do mito dos Tariano (M.2), Baré (M.3.), Tuyuka (M.4.) e Tukano (M.5.). Nestes casos, o terceiro episódio é um mito separado, o qual narra a origem das flautas Jurupari e o roubo das mulheres, sem menções explícitas aos episódios anteriores relacionado ao Jurupari antes dele ser morto incinerado. O roubo do *Kowai* quando bebê pelos homens desencadeou o descontentamento impotente de *Amaro*, no entanto, no seu episódio final, o roubo de *Kowai* pelas mulheres cede lugar a uma verdadeira guerra impetrada pelos homens. Acompanhamos, portanto,

atitudes distintas entre homens e mulheres para ações equivalentes, o “roubo”⁴¹.

Este episódio apresenta, ao contrário do primeiro, uma disputa equilibrada entre homens e mulheres. *Amaro* ao retomar o seu filho *Kowai* é uma mulher xamã e realiza o benzimento *kalidzamai* para a sua irmã caçula em menarca; ela é uma chefe política, dona de sua própria maloca *Mothipani*, líder de sua “família de mulheres”, e também, por fim, uma chefe guerreira que, ao lado de seu filho *Kowai*-flauta na função zarabatana, trava uma batalha contra o *Ñapirikoli*. Ao final, ela sucumbe, mas desta vez em luta. Após o “roubo” das mulheres, *Ñapirikoli* declarou guerra a elas e, então, as *Amaronai* passaram de parentas agnáticas e afins casáveis à inimigas e em todas as versões, com uma única exceção, este é um processo irreversível. O mito dzawinai (M.1.c) apresenta uma solução diferente ao conflito, no qual, após a batalha final, que nas outras versões resulta na morte de todas ou da maior parte das *Amaronai*, se segue uma colossal perseguição, cujo desenlace é a reconciliação do casal primordial. Em suma, a disputa pelo filho é retomada e, neste processo, as funções feminina e masculina estão em negociação no mito. Tentemos agora nos aproximar de algumas das nuances destes problemas em torno da filiação e do gênero.

O terceiro episódio inicia-se com o retorno de *Amaro* à história e sua demonstração de revolta diante de *Ñapirikoli*, o que motivará o roubo (M.1.a., M.1.b., M.1.d.) ou a tomada das flautas e trompetes *Kowai* como se nota a seguir (M.1.c.): “*Amaro* estava furiosa, ‘*Ñapirikoli* acredita que eu não sei que este é meu filho’, ela disse. Então, ela tomou os instrumentos de *Ñapirikoli*, ‘Ele [*Kowai*] está indo morar conosco, as mulheres (Hill, 2009, p.128)”, avisou *Amaro* aos homens. Notemos que o roubo das flautas e trompetes *Kowai* pelas mulheres é, no mito Baniwa, a retomada literal do filho, e não somente uma conquista de um artefato ritual poderoso. Nesse sentido, o roubo (feminino) das flautas (masculinas) traz à tona um primeiro roubo (masculino) do bebê *Kowai* (feminino), posto que ele é no mito filho de *Amaro*, um “filho de mãe” e

⁴¹ Para uma complexificação da noção de roubo, S. Hugh-Jones (2001) assinala para o que aponta Strathern (1988): “In this system, theft too is a gift transaction and falls under the wider rubric of exchange. From this perspective, the theft of the flutes appears in a quite different light. Rather than a capture of instruments of domination, a symbolic appropriation of female reproduction, or the invention of culture and society as an exclusive male domain, Strathern sees it as a transaction in which women retain as a part of their bodies what they also give up to men in objectified form. (p.252)”

não um “filho de pai”. Esta inversão das funções e partes femininas e masculinas revela uma disputa semântica e filiativa sobre o modo de lidar com a criança que é um produto, como vimos a partir de S. Hugh-Jones, andrógono. À exegese padrão, o roubo feminino de flautas masculina, que foi mais amplamente registrada na literatura, se contrapõe outras exegeses indígenas que pude ouvir de interlocutores, principalmente mulheres, mas não somente elas, de que *Kowai* era originalmente das mulheres e não dos homens. Em M.1.c., diferente das outras versões, os homens, *Ñapirikoli* e os seus, aceitam e fingem não se importar com a exigência das *Amaronai*, desdenhando temporariamente o *Kowai*, deixando-as levar sem qualquer resistência. Consecutivamente a este fato, o mito descreve-os trabalhando com mandioca no lugar das mulheres, atuando nas atuais funções femininas, ao mesmo tempo em que relata as mulheres nas atuais funções masculinas, como o xamanismo e os rituais. Há, portanto, uma redistribuição destas funções por gênero, em uma inversão no plano da filiação que acompanha e enseja uma inversão laboral provisória do mundo mítico primordial.

Nas versões hohodene (M.1.a. e M.1.b.) não ocorre esta provisória resignação ao “roubo”, e a inversão de papéis promovida nem sequer é descrita detalhadamente, pois desde então o mito relata somente a raiva dos homens: “Elas eram seu inimigo, com raiva ele [*Ñapirikoli*] as observava, com *Kowai*. [...] Ele faria guerra contra elas de verdade. [...] ‘Quero matar aquelas Amaru, elas roubaram *Kowai* de mim’ (Cornelio et al, 1999, p.69)”, *Ñapirikoli* falou. Em M.1.c. a raiva dos homens vêm à tona, marcando as *Amaronai* como inimigas também, pois, segundo o narrador explica, eles perceberam que as mulheres eram preguiçosas, só coletavam as frutas caídas no chão, sem trepar nas árvores. Esta mesma explicação eu ouvi mais de uma vez de diferentes velhos baniwa para explicar a motivação da retomada dos instrumentos *Kowai*.

Sobre isso, a versão de Saake (M.1.d) traz uma passagem interessante, *Amaro* foi até *Ñapirikoli* e exigiu *Kowai*, mas ele negou-se a entregá-lo, alegando que, sendo ela mulher, não o poderia ter, “Você não é capaz de pensar como Jurupari”. Mas *Amaro* insistiu, alegando que ele já havia roubado o seu filho (o bebê), então, que deixasse ao menos ficar com seus netos (as flautas). Notemos, mais uma vez, que as flautas não eram somente um poderoso artefato cerimonial, que algumas análises interpretam como o símbolo do domínio na sociedade em disputa, mas, para as *Amaronai*, os seus netos. *Amaro* não desistiria e *Ñapirikoli* sabia disso, por este motivo, prometeu-lhe as flautas desde que ela passasse em um desafio. Ele pediu a ela que chamassem suas companheiras e, então, *Amaro* convocou trinta moças que surgiram do chão. Dzóoli, irmão de

Ñapirikoli, fez o mesmo, extraindo do chão trinta rapazes. *Ñapirikoli*, por sua vez, enquanto juiz desta disputa, fez surgir 30 palmeiras. Iniciou-se a prova: trepar nas árvores o mais rápido possível. As mulheres não conseguiram, não tinham força, mas os homens, porque *Ñapirikoli* os benzeu e não porque eram “naturalmente” mais fortes, subiram até o topo rapidamente. Diante desta derrota, as *Amaronai* ficaram inconformadas e roubaram as flautas. Notemos que, nesta versão (M.1.d.), não se trata de preguiça e nem de incapacidade em subir nas palmeiras que dão os frutos que devem ser coletados para as cerimônias de *Kowai*, alegação masculina comum, mas do artifício de *Ñapirikoli* que optou por conjurar força por meio xamânico aos homens e não às mulheres.

Em favor deste argumento, a partir do plano ritual, Journet (2006) critica as análises que apontam para motivos sobrenaturais que explicariam uma pretensa incompatibilidade entre mulheres e as flautas *Kowai*:

Koripako informants always have denied that women's exclusion has any relation to the sacred flutes' nature or significance. One of them clearly stated that women were barred only by men's will and for no other reason. There was no sense to speculate on Kuai's avoidance by women in terms of sacredness, nor any kind of allergy (nupa) be it natural or supernatural between the mythic figure and femininity. On the contrary, some men insisted that women were fully capable of handling the flutes, that they had done so in the past (this is an episode in all Jurupari legends), and that it was only because of men's meanness that they were kept away from the flutes. This kind of statement, although sporadically documented in the past, has often been neglected because of such impressive prophecies as those that predict that, in case of sacrilege, men would immediately menstruate or that women would mysteriously be killed or die; or, alternatively, that the sacred objects would lose their power and have to be replaced. Koripako informants admitted that an inquisitive or clumsy woman would expose herself to the danger of getting sick or being assaulted. But they insisted that the cause would be human sorcery motivated by human jealousy; the figure of Kuai would not be involved in this sanction (Journet, 2006).

Poderiam ser exclusivamente as mulheres, ou então, tanto elas quanto eles, os homens, a manusear as flautas *Kowai*, posto que não há nada formalmente, do ponto de vista indígena, que impeça elas de verem e tocarem as flautas *Kowai*. Aliás, como o mito atesta, elas já o fizeram no tempo primordial, inclusive, sendo as primeiras a realizarem uma iniciação, a que se destinou à caçula das *Amaronai*. Portanto, a exclusão das mulheres do ritual atual em nada tem relação com *Kowai*, mas com os homens que a excluem⁴². Mas deixemos o plano ritual e voltemos agora, mais propriamente, ao plano mítico.

Na cena do roubo, há mais uma vez a marcação no mito de uma identificação e aliança já estabelecida nos episódios anteriores: a associação entre *Kowai* e *Amaro* contra *Ñapirikoli*. Vimos que as *Amaronai*, ao roubarem *Kowai* e quando confrontadas pelo *Ñapirikoli*, apontaram contra ele as flautas munidas de lanças e dardos envenenados (*walama*). A versão de Afonso Fontes explica esta conversão de funções das flautas: “Isso aconteceu porque o *Kowai*, o primogênito, era filho delas. Elas não queriam mais dar ouvidos ao *Ñapirikoli*, por causa do *Kowai* (M.1.a)”. *Kowai* alia-se às mães e transforma-se em arma nas mãos delas, não sabemos se são as *Amaro* que usam *Kowai* enquanto artefato para atacarem *Ñapirikoli* ou se é *Kowai* que quer matar *Ñapirikoli* por meio das *Amaro*. Esta não seria a primeira tentativa, desde a morte de *Kowai* na fogueira, em que ele tentou matar *Ñapirikoli*, vingando-se. Recordemos que *Kowai*, mesmo morto, transformado em instrumentos musicais de sopro, pode cumprir uma função afim-inimigo em relação ao *Ñapirikoli*. Enfim, o desejo de vingança de *Kowai* se alia à tentativa da mãe em retomá-lo, em uma contraposição ao *Ñapirikoli*. Contudo, não se trata somente de uma aliança de guerra, mas de um reencontro feliz para ambos, como descreve M.1.d.: “Jurupari estava contente em estar com sua avó⁴³”, e, por sua vez, “Amáru ensinou também as companheiras a tocar as flautas e todas eram alegres e felizes (Saake, 1956, p.282)”. Até o “roubo” das flautas que estavam guardadas no fundo igarapé, *Amaro*

⁴² Explicação que ouvi explicitamente de um importante benzedor Desana que vive na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Motivo pelo qual, ele argumenta, atualmente, as mulheres podem, se quiserem, ver o Jurupari.

⁴³ Esta versão apresenta uma mudança dentro da própria narrativa do vocativo utilizado na relação entre *Kowai* e *Amaro*, após sua morte e transformação em flautas, o mesmo podemos verificar em M.2. Ao que tudo indica, o desenvolvimento da trama permite essas variações neste último episódio.

ainda não tinha sequer visto seu filho e podemos entender, portanto, sua felicidade em tocá-lo.

A diferença entre *Amaro* e *Ñapirikoli* que permitiu a eles um relacionamento do tipo matrimonial, ainda que não consumado por meio de uma relação sexual, transformou-se após a gravidez no primeiro e segundo episódio em um relacionamento de desconfiança, alcançando, ao fim, no terceiro episódio, uma aberta inimizade. Além do mais, a oposição inicial, *Amaro* versus *Ñapirikoli*, transformou-se em *Amaro* e *Kowai* versus *Ñapirikoli*.

Os “filhos de mãe” colocam um problema para a descendência patrilinear e, por consequência, para a afirmação de uma identidade clânica patrilinear inequivocamente do gênero masculino. Neste ponto, reencontramos o problema motivo da sentença fatídica de *História de Lince*, pois *Kowai*, o gêmeo em si mesmo, ambíguo porque baniwa e branco ou humano e não humano, é também, como na América do Norte, nos mitos descritos por Lévi-Strauss, andrógeno, homem e mulher. Duplo no gênero no sentido de que ele é um homem, cujo clã, todavia, é o da mãe. Isso porque, em consonância com o fato dele ser um *maapatsika*, o parentesco agnático está eclipsado, colocando em relevo o parentesco uterino.

Voltando mais proximamente à narrativa do mito, notamos que nas versões hohodene ao roubo segue-se imediatamente a preparação masculina para a guerra e a retomada de *Kowai*. O que, do ponto de vista da versão dzawinai, é também a retomada das funções masculinas, subtraídas pelas mulheres ao tomarem o filho *Kowai*. Ser o detentor do *Kowai* parece conferir enormes vantagens, entre as quais a dominância ritual, xamânica, política e, ressalta-se, filiativa. Isso parece um tanto paradoxal, afinal, conquistar a filiação passa pela posse de um ser-objeto ambíguo, andrógeno, duplo, gêmeo em si mesmo. Neste ponto, Strathern pode auxiliar-nos, ao comparar os Barassana com os Piro do baixo Urubamba:

If in northwest Amazon the primordial differentiation of “kinds of people” is endlessly renewed, on the Bajo Urubamba “the system is constantly expanding through continual mixing and the search for new differences”. Mixing is thus a derivative state in Piro, while in Barasana it is the prior state from which the primordial necessity for differentiation arose. (Strathern, 2001, p.224-5).

É necessário entre os Baniwa, como entre os Barassana, ter um estágio prévio, ambíguo ou andrógono, para então destilar a diferença. De uma criança que é uma mistura de dois clãs e de dois sexos, porque do pai e da mãe, a iniciação ou o casamento⁴⁴ efetua uma diferenciação que o associa exclusivamente ao clã paterno. Na medida em que amadurece, o menino torna-se um homem baniwa adulto, diferenciando-se e se afastando das substâncias e relações com a família da mãe⁴⁵. Ocorre que, ao ter um filho, este homem vê surgir de novo o estado de mistura em seu descendente que é um possuidor de suas substâncias e também as de sua esposa, de uma afim do patrigrupo do seu pai. Esta mistura precisa ser novamente eclipsada e as substâncias da criança precisam ser definidas pela patrifiliação, conferindo o clã paterno ao filho. Nesse sentido, os *maapatsika* situam-se em um plano alternativo da filiação, pois que com eles se passa o contrário, mascaram-se as relações agnáticas em favor das relações uterinas e o clã saliente é materno. Tendo isto em vista não me parece que a filiação clânica rionegrina possa recair facilmente nas teorizações sobre descendência compulsória e dada desde o nascimento, segundo seus principais expoentes.

Em M.1.c., logo após os homens terem tomado em uma batalha as flautas que estavam com as *Amaronai*, ocorreu uma cerimônia de iniciação, passagem ausente na versão resumida neste capítulo (M.1.a.), na qual todas são mortas. *Ñapirikoli* havia enganado as mulheres, após tomar-lhes as flautas ele, com um benzimento, as fez esquecer dos instrumentos. As *Amaronai*, ao acordarem, não se lembravam do que havia ocorrido e *Ñapirikoli* disse que todos os instrumentos tinham sido por ele transformados em peixes e animais e que a partir de então elas não

⁴⁴ Nas comunidades em que não se praticam mais estas cerimônias se percebe a passagem de modo mais gradual quando os meninos já se comportam como homens, podendo ficar entre os adultos e acompanhar o pai nas atividades masculinas de caça e pesca e, derradeiramente, quando se casam. O casamento é um marcador importante, tanto porque, após a iniciação os meninos, potencialmente, podem se casar e, nas comunidades sem ritual, diz-se também que os jovens homens decidem se casar, pois que não gostam mais da comida da mãe, quando a mãe já não os atende como gostariam, então, procuram uma esposa.

⁴⁵ Durante a realização junto aos meus interlocutores da genealogia da comunidade de Canadá notei que, do ponto de vista masculino, a linha uterina era progressivamente esquecida a cada geração ascendente que alcançávamos. Meus interlocutores homens, no esforço que empreenderam, lembraram-se da linha agnática, mas não uterina. O esquecimento genealógico se precipita, antes, na linha uterina.

podiam vê-los, pois eram muito perigosos. Assim, quando um par de homens tocava o trompete *daapa*, *Ñapirikoli* deixava as mulheres entreverem, pela porta da casa onde elas estavam, uma pele de animal, dizendo:

“‘Veja, *Amaro*’, ele disse, “Tal como eu disse a você. Veja esta pele de paca’. Então, outro veio, ‘Este é onça’, ele disse a ela, ‘um animal muito perigoso’. ‘Veja, aqui a pele de onça. Eu não estou mentindo para você’, ele disse a ela. ‘Parece mesmo, então, assim será. Não me importa. Você manterá a estes animais’ (Hill, 2009, p.130)”.

Ñapirikoli procedeu deste modo com todos os instrumentos, chamando-os por animais que são *Kowai*⁴⁶. Após a festa, as mulheres percebem que haviam sido enganadas e roubam as flautas dos homens e fogem. Nesta fuga, uma das *Amaro* teve a primeira menstruação, elas, então, se prepararam para a cerimônia de iniciação com os instrumentos *Kowai*. Na versão baniwa dzawinai, as *Amaro* viviam no rio Negro e em sua comunidade-maloca não haviam somente mulheres, como nas outras versões, mas também homens, inclusive, *Ñapirikoli* estava presente. Ele chegou na comunidade das *Amaronai* no momento da iniciação para a caçula delas, para tanto ele se transformou em um homem Baré, dissimulando sua identidade. *Ñapirikoli* ficou apartado do ritual em uma casa somente para homens, pois que a visão das flautas era proibida a eles. A fuga das mulheres realizou uma terceira abertura, e elas expandiram desta maneira territorialmente o mundo. Nas versões baniwa dzawinai e hohodene, a fuga das mulheres começa pela serra *Mothipani* onde fizeram maloca, mas como *Ñapirikoli* continuava em seu encaço, elas foram, em M.1.c., para Puerto Ayacucho (Venezuela), depois Caracas (Venezuela) e, então, voltaram para o rio Negro. *Ñapirikoli*, em certo momento, as perdeu de vista e foi procurá-la nas cachoeiras de São Gabriel da Cachoeira, mas em vão, até encontrá-la em um lago do rio Negro.

Ainda nesta versão dzawinai, *Ñapirikoli* consegue falar com *Amaro*, ocultando a sua identidade. Porque não o reconhece, ela se queixa que seu sobrinho *Ñapirikoli* a está perseguindo e que ela está cansada de fugir, pois vive bem no rio Negro e pede que ele o mate em troca de bom pagamento. Ele finge concordar com a solicitação. Então, à noite,

⁴⁶ No contexto ritual atual, as flautas e trompetes são, como vimos na figura 1, partes específicas do corpo de *Kowai*, mas cada uma possui também um epônimo animal o que é, em parte, explicado pelo mito.

Ñapirikoli coloca um remédio no caxiri das mulheres, para que elas fiquem doidas, e aguarda o amanhecer para atacá-las. Porém, quando ele acorda, *Amaro* já havia fugido, por um buraco, pelo qual ela tinha entrado na terra e ido para o Uaupés. *Ñapirikoli* continuou sua perseguição, descendo o rio Negro, abaixo de São Gabriel da Cachoeira, até chegar em *Eenothani*, o limite do oceano que é o fim desta camada do cosmos. Neste lugar, o casal volta a viver juntos em uma única comunidade e onde celebram cerimônias em torno de *Kowai* e os *poodali*. Esta é a única versão em que há uma reconciliação entre homens e mulheres, no qual o casal primordial se reestabelece e que, a notar pelo fato de fazerem os rituais, ao que tudo indica, juntos, projeta uma distribuição original das funções masculina e feminina.

Em outras versões (M.1.b; M.1.d.), o dilema é resolvido em um desfecho no qual as mulheres, ou parte delas, são mortas. Wright (2013) oferece-nos outra versão desta passagem em que as mulheres são, ao invés do assassinadas por *Ñapirikoli*, exiladas, mandando-as para os quatro cantos do mundo:

Nhiãperikuli, it is said, gave the remaining Amaru “shoes” and sent them to four corners of This World where they became mothers of other ethnic groups, and they “made industries” (fábricas). One Amaru went to “the city of Portugal” (for the Baniwa, this is equivalent to the city of Rio de Janeiro) and raised the Portuguese; another went to Bogotá, Colombia, and gave birth to the Spaniards; two others went upriver and downriver. All but one became the mothers of potential enemies or allies. The first Amaru to die was Kuwai’s mother, from whose body blood flowed that became the rivers of the earth. (Wright, 2013, p.281).

A abertura territorial atribuída à *Amaro* em sua fuga, salientada na versão Dzawinai, é na versão hohodene estabelecida como um fato após a fuga, na morte, quando então ela e suas irmãs foram jogadas em quatro direções diferentes. O benzimento *kalidzamai* (Wright, 1993) entoado pelos xamãs baniwa revela com detalhes todo o percurso das fugas de *Amaro* que promoveu a abertura territorial do mundo. O exílio nesta passagem se confunde com a morte que não é tanto fim ou extinção, mas transformação por meio do deslocamento espacial. Notamos que a passagem entre vida e morte é análoga às mudanças para o mundo dos Outros, não humanos ou brancos que implicam trocas de perspectivas e

transformação. Tendo sido enviada por *Ñapirikoli* para cada canto limite do mundo, Bogotá, Rio de Janeiro, alto e baixo rio Negro, *Amaro* se tornou a mãe dos donos das fábricas que produzem as mercadorias: os brancos.

Por fim da análise deste episódio, pode-se apontar que as condições expressas por *Kowai* são um epítome dos bastardos *maapatsika* que, no limite, expressam as condições de todas as crianças, sob a noção de que são produtos andrógenos da união de seus pais. Tentemos agora mais diretamente entender a disputa entre homens e mulheres por *Kowai* que é, como apontou S. Hugh-Jones (2001), complexa e de modo algum auto evidente. Suspeito que a disputa, a propósito dos roubos, respectivamente, do bebê-*Kowai* pelos homens e das flautas-*Kowai* pelas mulheres, não é a mesma para as *Amaronai* e para os *Ñapirikolinai*. Do ponto de vista masculino, aquele que ficou mais amplamente conhecido por meio da literatura regional, e que foi objeto da crítica de Strathern, para um processo equivalente na Melanésia (1988), e de S. Hugh-Jones (2001) no Noroeste Amazônico, a apropriação do corpo de *Kowai* em forma de flautas e trompetes ditos sagrados significam um modo de monopolizar a filiação. Trata-se do privilégio no mascaramento da androgenia revelada pelo nascimento de uma criança, e que se pode formular por meio da transmissão de substâncias em linhas de descendência. Com isto, pretendo sugerir que a interpretação da disputa de *Kowai* como uma disputa pelo domínio da sociedade é marcada por uma diferença perspectiva de gênero, na forma da perspectiva dos heróis homens do mito, *Ñapirikoli* e seus irmãos. Dito isso, os motivos pelos quais as *Amaronai* querem “roubar” o seu filho-flautas dos homens são outros que não o de dominar aquela sociedade e monopolizar a filiação e a transmissão de substâncias por linhas de descendência. A partir do que vimos até o momento, sugiro que o ponto de vista feminino, o das mulheres personagens do mito é: os filhos são *também* delas, as mães. O que significa que os filhos não são *somente* delas, e, portanto, esta não exclusividade não simplesmente se apresenta como uma inversão diametral da perspectiva masculina.

A literatura parece ter dado mais atenção ao ponto de vista masculino, tal como ao parentesco agnático, não somente porque as narrativas, exegeses e interpretações indígenas as privilegiam, mas porque todas as divergências em relação a este paradigma foram interpretadas não como uma perspectiva complementar ou alternativa, e sim como um desvio, uma exceção ou um conjunto de aspectos menos determinantes para a estrutura social. O ponto de vista feminino aponta para o parentesco uterino como sendo também, e não exclusivamente,

determinante para a filiação baniwa, conclusão que é possível ao se levar à sério a perspectiva de *Amaro* e suas irmãs⁴⁷.

Nesse sentido, vale a pena notar o trabalho de Lasmar (2008, p.431) ao apontar que “[...] uma compreensão densa das transformações contemporâneas na vida dos índios da região só se torna possível se considerarmos a diferença entre os pontos de vista de homens e mulheres”. No entanto, tendo em visto o que apontei acima, a partir das críticas de Strathern e S. Hugh-Jones, eu diria o mesmo que a autora, mas que a abordagem perspectiva que considera o gênero seja pertinente não somente para as transformações contemporâneas, mas também as transformações primordiais que constam, por exemplo, no mito de *Kowai*. O trabalho de Lasmar (2005) aponta para deslocamentos importantes que a literatura e os estudos da região precisam realizar, para tanto, analisa a relação de conjugalidade entre mulheres indígenas e homens brancos, apontando as controvérsias que são geradas a partir do nascimento das crianças, quando as mães indígenas pretendem que seus filhos tenham nomes de seu clã, contrariando a transmissão patrilinear vigente na onomástica rionegrina. Estas mulheres indígenas ao se casarem com homens brancos e terem filhos com eles fazem questão de que seus filhos recebam nomes de benzimentos, mas como seus maridos, os pais de seus filhos, não possuem um estoque de nome e nem um clã, acabam impulsionando uma transmissão matrilinear de nomes. Todavia, estas mães indígenas enfrentam a resistência dos seus ascendentes paternos em transmitir seus nomes a estas crianças e relutam em reconhecê-los como descendentes legítimos.

Vejamus que esta é a questão problematizada pelo mito de *Kowai* quando aventei que o herói mítico é um filho virtual de *Hoianali* (ou *Ooliamali*), uma cobra Sucuriju-homem branco, mas mesmo que não fosse este o caso, *Kowai* é um “filho de mãe”, cuja a ascendência materna é a única, ou principal, afirmada no mito que considerava a paternidade dele desconhecida (*maapatsika*), impulsionando, justamente, a possibilidade de uma linha matrilinear. Nesse sentido, o resultado da união entre *Amaro* e seu amante virtual é um produto evidentemente andrógeno, como apontou S. Hugh-Jones (2001) serem todos os filhos, ocorre que os bastardos e filhos de pais brancos tornam esta duplicidade mais evidente. Parece ser por isso que as interlocutoras de Lasmar chamam seus filhos com homens brancos de “crianças misturadas”, *morégi* em tukano.

⁴⁷ Veremos desdobramentos do parentesco uterino com mais detalhes nos capítulos a seguir.

Enfim, no caso de *Kowai*, tal como no caso das “crianças misturadas” (*morégi*), há uma saliência da participação feminina na concepção das crianças, uma ênfase no parentesco uterino e um destaque para a perspectiva das mulheres. Suspeito, pelo o que vimos até o momento, que os episódios dos “roubos” na narrativa de *Kowai* deixam entrever, justamente, uma duplicidade de perspectiva em relação ao gênero por meio das disputas entre homens e mulheres: primeiro, pelo bebê-*Kowai* e, depois, pelas flautas-*Kowai*. Mas a saliência de múltiplas perspectivas infletidas em homens e mulheres, e neste ponto discordo de Lasmar, não são simplesmente tributárias aos tempos atuais. Pois, independentemente dos casamentos atuais entre mulheres indígenas e homens brancos, já existiam “crianças misturadas”, “filhos de mãe”, bastardos (*maapatsika*). Estes casos, na verdade, são a condição ou o fundo a partir do qual se produzem filhos identificados com os clãs do pai. Aliás, se considerarmos as transformações entre os mitos de *Kowai* e *Ooliamali* (ou *Hoianali*), a primeira união capaz de produzir uma criança foi, justamente, entre um homem branco (cobra) e uma mulher indígena, tal como as relações contemporâneas descritas por Lasmar.

Tendo isso em mente, precisaríamos nos dedicar a perguntar com mais frequência das mulheres e das *Amaronai* o porquê de suas reivindicações sobre *Kowai*. Do mesmo modo, devemos prestar mais atenção ao parentesco uterino, não com a intenção de inverter o desequilíbrio em relação ao parentesco agnático, mas reconhecer a coexistência destas perspectivas no mito e destes planos no parentesco, bem como a sua dinâmica complementar. Talvez, assim, pudéssemos compreender melhor o que apontou S. Hugh-Jones (2001, p.253) ao propor que, ao invés de pensarmos as flautas como um símbolo da dominação masculina sobre as mulheres, devemos compreendê-las como símbolo da capacidade generalizada de reproduzir que homens e mulheres compartilham. Nesse sentido, este autor, já vimos, apontou que as flautas em sua forma destacada, externa, objetificada, e enquanto posses dos homens, significam a capacidade masculina de elicitar e ativar a mais interna capacidade reprodutiva das mulheres. Mas isso parece reproduzir o problema que o próprio autor denuncia, a dominação masculina, mas interpretada em seu caso na forma da anterioridade masculina, na medida em que enfatiza as capacidades e atributos masculinos como um gatilho que dispara a reprodução que é também feminina. De qualquer forma, a noção de S. Hugh-Jones de que as pessoas são andrógenas e constituídas por um estágio prévio misturado permite-nos entender, a propósito da filiação que os filhos são também das mães. A partir disso, podemos notar a importância em descrever uma perspectiva feminina, das *Amaronai*,

sobre o herói mítico *Kowai*. As heroínas míticas podem trazer-nos novas nuances, tal como o parentesco uterino pode revelar aspectos da filiação baniwa e arejar os estudos sobre a região.

* * *

A título de conclusão desta primeira parte da tese, vale a pena retomar a dualidade do complexo ritual no Alto Rio Negro. A partir de Hill (1993) e S. Hugh-Jones (1995), pode-se apontar, de um lado, os dabucuri, festas e rituais realizados com os afins efetivos e virtuais e, de outro lado, as iniciações rituais realizados na presença, senão exclusiva, predominante, dos parentes agnáticos, sem consideração à afinidade. Mas podemos depreender a partir da análise desenvolvida aqui que, estes últimos rituais, marcados pela presença dos parentes agnáticos, tem como fundo a afinidade potencial. Afinal, entre os Baniwa, como se pode atestar em boa parte das etnografias sobre povos ameríndios, “[...] fazer uma pessoa é uma questão de traçar constantemente um eu a partir de um fundo de uma alteridade dada, esta última precisa se manter um elemento estranho no interior da pessoa e de seu *habitus* (Kelly, 2016, p.77)”. *Kowai* é, justamente, a estranheza que habita estes rituais, um afim potencial aparentado, um terceiro incluído, aparentemente ausente, mas virtualmente presente, no meio de um ritual dominado por parentes consanguíneos e agnaticamente relacionados.

Por meio do mito, podemos compreender o sentido do ritual de iniciação masculina entre os Baniwa como sendo o da produção de pessoas identificados aos clãs patrifiliativos a partir de Outros, de um fundo virtual de alteridade que, de acordo a análise acima estabelecida, tem como imagem privilegiada o *Kowai*, cuja forma é um homem branco, e também, os animais e os vegetais. O ritual de iniciação em torno de *Kowai* trata da fabricação deliberada do dado, em aproximação à noção wagneriana de ritual o que, no caso rionegrino, assume a forma da construção da humanidade contra um fundo de não humanidade - “*Kowai* é ‘meio’ (ou também) bicho” - e da descendência clânica como sendo patrifiliativa, em detrimento da substância feminina e do parentesco uterino, a propósito do *Kowai* ser “filho de mãe”.

Nesse sentido é que a iniciação se constitui enquanto um ritual da descendência clânica patrilinear, entre parentes agnáticos, pois é isto que se extrai ao eclipsar a afinidade efetiva, o clã das mães, a propósito da androgenia e mistura que constitui as pessoas. Mas também, e quero chamar atenção para este fato, extrai-se a condição de propriamente humano ao mascarar a afinidade potencial, cujas formas prototípicas

baniwa são os brancos e os seres não humanos. A imagem extraída, portanto, é a seguir descrita:

He house [o ritual do Jurupari barassana], a rite of clanhood which reaffirms ties to the group's founding ancestor and presents an image of the house as made up as a ranked set of male *siblings* [...] Affinity, as a between relationship, is expressed in relational terms: in the relative placing of individuals within the house or of the houses within a given area. Consanguinity, as a within relationship, receives concrete expression in the womb-like interior of the maloca (1995, p.237).

O ritual, ao meu ver, a partir da comparação em torno dos mitos baniwa, indica nem tanto o *Kowai* como um ancestral consanguíneo, mas um ancestral afim, epítome da alteridade, ou seja, da afinidade potencial, sob um fundo monstruoso, cujas imagens variam entre uma onça, entre outros animais, um *iñayme*-demônio, um inimigo-canibal ou um homem branco-patrão. Os ancestrais também são Outros. Assim, os vínculos de consanguinidade reafirmados nestas cerimônias não ocorrem porque é um encontro com um ancestral que é também um parente agnático à moda linhageira, um ascendente mítico fundador, mas porque juntos estes homens se diferenciam deste ancestral afim potencial que é *Kowai*.

Parece-me que o ritual trata de atualizar o mito, ou seja, revelar aos iniciados, por um lado, que a alteridade, este fundo afim da socialidade e do cosmos Baniwa, constituem os grupos e as pessoas baniwa, e é atualizada de maneira específica enquanto *Kowai*, um ancestral que é um parente ambíguo, um consanguíneo-afim, um humano-não humano. Por outro lado, dado este fundo revelado, o ritual precisa obviá-lo e torná-lo o plano de fundo, um aspecto não óbvio e evidente, por exemplo, por meio do segredo e da interdição às mulheres. É deste fundo virtual afim que se extrai uma identidade clânica, cujo monopólio explícito é masculino, a saber, a patrifiliação. Assim, mascara-se, a um só tempo, o fundo afim-monstruoso e o fundo afim-uterino sobre o qual se constitui os humanos e a patrilinearidade que compõe um filho que, desde então, tornar-se-á um homem do clã de seu pai e um humano nascido, desta vez, não do útero feminino, mas da maloca, uma espécie de útero masculino como apontou S. Hugh-Jones (1995).

3. PARTE 2: CLÃS-PARENTES E PESSOAS-PARENTES NO RIO AIARI

A afinidade não é, portanto, um conceito simples na Amazônia (Viveiros de Castro, 2002a, p.128).

As definições e caracterizações da estrutura social rionegrina, mencionadas na introdução desta tese, foram propostas pelos estudos de parentesco e organização social realizados no Noroeste Amazônico nas décadas de 1960, 1970 e 1980 (Goldman, 1963; Silverwood-Cope, 1972; Jackson, 1972; C. Hugh-Jones 1979; Arhem 1981; Chernela, 1983; Journet, 1988; entre outros). Estes trabalhos permitiram uma compreensão da complexidade social da região, em especial, dos povos que vivem na bacia do Uaupés. Entre os muitos méritos destes estudos pode-se destacar que eles delinearão esta macrorregião como uma paisagem etnográfica que difere de forma marcante do perfil amazônico típico. No entanto, os estudos de parentesco e organização social a partir da década de 1990, se não saíram da agenda de pesquisa da região, perderam o papel de destaque que ocupavam em décadas anteriores - com algumas exceções, entre elas Pozzobon (1991), Cabalzar (1995) e Lasmar (2005). Nos anos 2000, o tema continua recebendo uma tímida atenção, a partir de algumas dissertações de mestrado que se restringiram, no entanto, a revisões bibliográficas, como as de Rocha (2007) e Marques (2009). Muito mais recentemente, o parentesco e a organização social tem sido objeto de interesse por Andrello (2016; no prelo) aprofundando entendimentos a respeito da hierarquia rionegrina que sua tese (2006) já projetava.

Consideradas estas exceções, a pujante produção recente de pesquisas do Noroeste Amazônico por se apoiar quase exclusivamente nos estudos clássicos para a descrição da organização social e do parentesco, não recolocou os seus termos em debate. Deste modo, não se verificou revisitações da questão, por exemplo, à luz dos importantes desenvolvimentos propostos por Viveiros de Castro (1993; 2002) para a teoria social amazônica. Resguardadas as exceções mencionadas, pode-se dizer que noções como fratrias, clãs, descendência, unificação, patrilinearidade, aliança, agnação, segmentaridade e hierarquia deixaram de estar no centro das investigações antropológicas da região. Com isso, elas passaram a figurar enquanto categorias que funcionam como uma espécie de atalho descritivo, cujo objetivo é projetar um contexto que permita desenvolver outras questões, preocupações e temáticas que têm ocupado a agenda antropológica de pesquisa dos últimos anos, tal como:

cosmologia, ritual, xamanismo, política, cultura material e as transformações contemporâneas na relação com os brancos.

Pretendo nesta parte 2 da tese reexaminar algumas destas noções a partir das relações entre os clãs-parentes e as pessoas-parentes no rio Aiari. Esta distinção entre organização clânica e parentesco é relevante para descrever a socialidade baniwa, uma vez que podem ser observadas tanto classificações sociocentradas quanto egocentradas. A distinção será analiticamente mantida, mas com o propósito de demonstrar, sobretudo, a inflexão entre estas classificações. Nesse sentido, descreverei o campo social baniwa a partir de uma tripartição que considera não somente as categorias de consanguíneos e afins, mas também a de co-afins, demonstrando seu papel fundamental na dinâmica de transformações das relações entre parentes (clãs e pessoas) baniwa. Além disso, analisarei o problema da hierarquia clânica, descrevendo as variações e divergências sobre os ordenamentos hierarquizados de clãs. Acompanharemos como diferentes clãs concebem a ordem hierárquica da fratria da qual pertencem, notando que, muitas vezes, elas não são coincidentes entre si. Veremos como a segmentaridade e a hierarquia baniwa, tal como propôs Andreollo (2006, p.421) para os Tukano, podem se apresentar como “um modo particular pelo qual as pessoas podem oferecer perspectivas umas às outras”.

Para as descrições que se seguem, é importante enunciar o parentesco agnático e o parentesco uterino como modos articulados que operam as relações sociais baniwa, em uma dinâmica figura-fundo na qual para um estar visível o outro precisa estar eclipsado. Tratarei esta dinâmica como um parentesco em obviação, considerando o conceito de Wagner (2010) para designar, em linhas gerais, a possibilidade de planos alternativos de parentesco coexistirem, sendo, sem se excluírem, alternativamente determinantes. Com isso, poderemos abrir mão da noção de exceção, compreendendo que o parentesco uterino, apesar de menos evidente, não é um aspecto residual da socialidade baniwa. O parentesco agnático é mais saliente e enfatizado nas relações de clãs e pessoas baniwa, o que se verifica tanto pela descrição dos antropólogos quanto pelas explicações dos Baniwa. Entretanto, o parentesco uterino não estava ausente nas elaborações sociais dos meus interlocutores e, por isso, pode-se apontar que ele coexiste com o parentesco agnático. O aspecto menos manifesto do parentesco uterino não é, sugerirei, decorrente de uma importância secundária, mas porque sua capacidade para funcionar como um plano determinante das relações sociais baniwa ocorre, em geral, a partir de um plano virtual. Atento as estas duplas determinações do parentesco tentarei realizar uma descrição etnográfica sobre os Baniwa

do Aiari que, sob esta abordagem, contribua para a retomada de algumas das noções clássicas dos estudos de organização social e parentesco da região.

Diante disso, o esforço dos capítulos a seguir será o de descrever o modo como as transformações da socialidade baniwa no registro do parentesco ocorrem não somente contingencialmente, mas sistematicamente. Ao final desta parte, espero poder considerar o parentesco e a organização clânica como domínios onde se vislumbra a socialidade baniwa como sendo também, para usar os termos de Wagner (2010), inventiva. Esta não é uma abordagem inovadora, nem na teoria social mais ampla da Amazônia Indígena e, tampouco, para as pesquisas etnológicas realizadas no Noroeste Amazônico. Contudo, espero contribuir com a investigação das categorias antropológicas utilizadas para a descrição de povos indígenas, em especial os Baniwa, até o limite no qual nos aproximamos dos próprios termos e conceitos nativos.

3.1 CAPÍTULO 2 - CONTEXTUALIZANDO OS BANIWA DO RIO AIARI

Às margens do rio Aiari vivem 1063 pessoas (SESAI/2013) em 19 comunidades e sítios, cujo percurso por rio da sua primeira comunidade à última é de aproximadamente 141 km (ver abaixo mapa 1). No entanto, há algumas exceções, as comunidades de Santana e América situam-se no rio Quiari, afluente do Aiari, e o sítio Cará e a comunidade Ucuqui se localizam à beira dos igarapés, respectivamente, Cará e Uaraná, também afluentes do Aiari. Todas estas comunidades e sítios no Aiari são baniwa, ou seja, fundadas por pessoas baniwa e habitadas predominantemente por elas, com uma única exceção, a comunidade de Jurupari, a mais a montante, fundada e habitada pelos Kubeo, um povo de língua tukano. Vale destacar, porém, que os homens kubeo desta comunidade possuem uma longa relação de trocas matrimoniais com os Baniwa, constituindo-se, nestas paragens, seus afins atuais e virtuais (sobre esta distinção ver Introdução).

Neste capítulo, além de realizar uma apresentação da composição populacional, proporei a descrição dos clãs e comunidades baniwa do rio Aiari por meio de dois tipos diferentes de nexos. O primeiro e mais estrito designarei de *nexo exogâmico* para apontar grupos de descendência territorializados, baseados no parentesco agnático, entre os quais não se casa e, o segundo, de um caráter mais aberto, designarei de *nexo endogâmico* para indicar um contexto territorialmente mais amplo que abrange todo o rio e, portanto, diferentes nexos exogâmicos onde se observa as principais alianças matrimoniais estabelecidas pelos baniwa habitantes do rio Aiari. Para tanto, realizarei primeiro uma apresentação do grupo local baniwa e, depois, das categorias de parentesco baniwa.

3.1.1 O grupo local baniwa: as comunidades

Figura 3 - Croqui da comunidade de Santa Isabel elaborada por Antônio Cardoso Awadzoro. Podemos observar o centro comunitário, cuja porta de entrada direciona-se ao rio Aiari, e em sua órbita mais imediata, a igreja à esquerda, a escola à direita, campo de futebol abaixo e, em um segundo nível concêntrico, mais externo, as casas dos grupos domésticos.



Em todas as comunidades baniwa há um centro comunitário onde ocorrem as refeições coletivas diárias. Neste, situa-se um sino que, em Santa Isabel⁴⁸, é costumeiramente tocado em três tempos pelo capitão, o chefe local, mas que somente cessa de ser tangido quando a última pessoa chega. Durante estas refeições comunitárias que ocorrem todos os dias pela manhã e na maioria deles também no final da tarde, nota-se uma divisão de gênero importante com mulheres sentadas de um lado e homens de outro. Assim, o centro comunitário, no mingau ou no chibé⁴⁹,

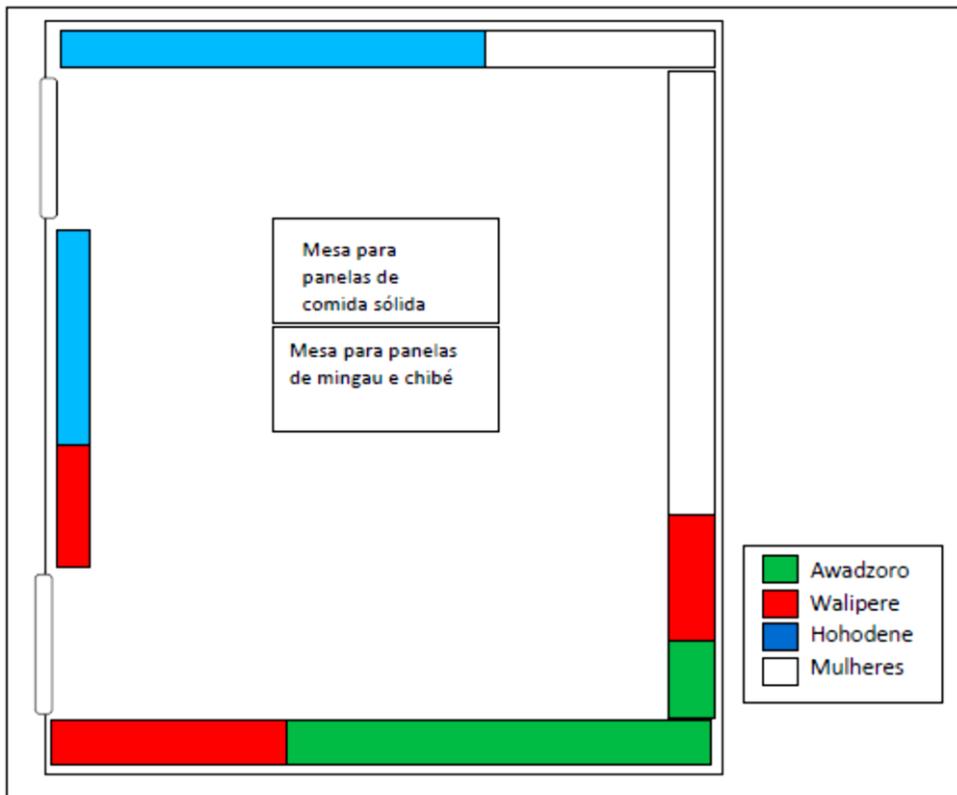
⁴⁸ Gostaria de assinalar que esta descrição aqui se baseia na experiência que tive na comunidade de Santa Isabel no rio Aiari por ser a comunidade onde passei a maior parte do meu tempo durante trabalho de campo. Mas é preciso apontar que pude notar variações nas diferentes comunidades baniwa onde já estive de passagem.

⁴⁹ A nomeação destas refeições como sendo mingau e chibé é a expressão de um recurso frequente entre os Baniwa, a saber, o eufemismo. Isso porque, na maioria destas refeições, há uma quantidade significativa de carne provinda da caça e da pesca, servidas moqueadas ou cozidas com pimenta. É como se o convite para a refeição, sob estas denominações, controlasse as expectativas demasiadamente otimistas, dado o grande valor que a proteína animal assume na alimentação baniwa. Isso parece justificado quando não há carne à disposição e, então, o que caracteriza a refeição é exatamente aquilo que

fica recortado segundo uma divisão de gênero, a qual se sobrepõe uma organização das pessoas por clãs. É importante apontar que as esposas nesta disposição levam em consideração os clãs dos maridos e não o seu próprio clã, posicionando-se o mais próximo possível do grupo de seu marido. As crianças de colo, independente do sexo, ficam com suas mães, as crianças que já andam (e correm) atravessam de um lado ao outro entre homens e mulheres, mais especificamente, entre seu pai e sua mãe, mas comendo com suas mães. Os jovens meninos entre 9 e 12, nem propriamente homens e tampouco considerados crianças, os que deveriam estar se preparando para a iniciação, em geral não frequentam o centro comunitário. Abaixo represento graficamente a disposição mais comum do centro comunitário da comunidade de Santa Isabel:

Figura 4 - Croqui do centro comunitário de Santa Isabel do rio Aiari.

lhe confere o nome: mingau quente pela manhã ou chibé refrescante no final de tarde.



Na disposição de casas do território aldeão, o clã Hohodene ocupa, a parte oeste do croqui, enquanto o clã Awadzoro ocupa o leste do croqui e, no meio, estão aqueles que intermedeiam os dois primeiros clãs. Este “entre” os Hohodene e os Awadzoro é ocupado pelas pessoas do clã Walipere, posição que lhes permite flutuarem com mais facilidade do que as pessoas destes outros dois clãs, o que se nota, por exemplo, no comportamento e disposição dentro do centro comunitário durante as refeições coletivas. Nestas circunstâncias, as pessoas do clã Walipere constantemente saem de seus lugares no meio e se sentam entre os Hohodene e também entre os Awadzoro. O mesmo não ocorre, pelo menos não com a mesma constância, com os Awadzoro e Hohodene que tendem a ficar mais fixos em suas posições nestas refeições. Inclusive, quando isso ocorre com pessoas Awadzoro e Hohodene, em especial, quando os velhos *camaradas* Gabriel e Júlio executam esses

atravessamentos no centro comunitário, investem em um formalismo cerimonial que os Walipere dispensam.

As mulheres, como disse, ficam o mais próximo possível dos clãs de seus maridos, como se elas próprias fossem dos clãs deles, sugerindo uma consanguinização de conjugues, processo que é realmente estabelecido a partir do nascimento do primeiro filho do casal. Esta é uma tendência geral que é somente rigorosamente seguida caso a mulher não viva na comunidade de seu pai. Ocorre que em Santa Isabel há uma forte relação de alianças matrimoniais, cunhadismo, interna à comunidade, o que não é o caso mais típico e paradigmático para as comunidades baniwa, tal como veremos nas seções seguintes deste capítulo. Considerando isso, em Santa Isabel o padrão virilocal baniwa pode coincidir com o uxorilocal. Ainda assim, a tendência da mulher é sentar-se próximo ao marido e não do pai, com algumas exceções. Descrevo dois dos casos mais exemplares que pude observar.

Madalena e Isaura, ambas mulheres do clã Hohodene, são primas paralelas (*-kitsini*) entre si, seus pais são irmãos. Madalena continuou a viver em Santa Isabel quando o seu pai se mudou para São Gabriel da Cachoeira. No período da mudança ela já estava casada com Antônio Awadzoro e permaneceu na comunidade, obedecendo o padrão virilocal. No centro comunitário, ela senta-se sempre o mais perto possível do marido, na direção do lado Awadzoro junto a sua sogra e as suas concunhadas. Isaura, por sua vez, Hohodene, filha mais velha de Gabriel, o mais velho dos homens Hohodene em Santa Isabel, senta na maior parte das vezes entre suas cunhadas, as esposas de seus irmãos, todas vindas de fora da comunidade e, portanto, mais próxima dos Hohodene do que dos Walipere, o clã do seu marido, onde estão sua sogra e suas cunhadas, irmãs de seu marido. Neste caso, a convivência das mulheres com seus parentes considerados consanguíneos (*-kitsinape*) parece frear o processo de consanguinização que se observa geralmente na esposa pelo marido. De qualquer forma, observa-se uma tendência geral que não se cumpre sempre, por motivos como o que apontei para Isaura. Sobre este último caso, vale a pena ainda algumas considerações adicionais, pois Jacinto, esposo de Isaura, é mais novo que ela, além do mais, ele é Walipere e este clã em Santa Isabel, enquanto cunhados dos Awadzoro e dos Hohodene, ocupa a posição dos afins fora de seu lugar. Os Awadzoro, na figura de Júlio, o fundador da comunidade, e de Gabriel que representa o clã com o maior contingente populacional na comunidade, polarizam as forças políticas da comunidade. Entre eles ficam os Walipere que, nesse contexto específico, a comunidade de Santa Isabel, parecem

politicamente menores. Na prática, é como se Jacinto cumprisse um padrão mais uxorilocal do que virilocal.

Podemos observar a partir da figura 4 que representa o centro comunitário de Santa Isabel que os bancos o contornam, o que facilita o modo de distribuição das refeições. No centro comunitário das comunidades, em geral, ninguém se serve⁵⁰, mas é servido. As pessoas aguardam os jovens de 16 e 20 anos que, designados pelo capitão da comunidade, distribuem os alimentos disponíveis em sentido horário e anti-horário, simultaneamente. O restante das pessoas aguarda sentado a comida com um pedaço de beiju nas mãos ou cumbucas, ou então, quando se trata do mingau e do chibé, com uma caneca, cuja falta é remediada pelo distribuidor que lhe oferece da bebida com a própria cuia com a qual executa sua tarefa. Primeiro, os distribuidores servem as pessoas de beiju e, então, uma roda de panelas cheia de carne passa por cada pessoa e, por fim, as bebidas. Estas últimas demoram mais, pois, em geral, há muito mais panelas de bebidas do que de comidas. Todas as panelas devem ser consumidas completamente durante uma refeição, o que não constitui nenhum problema para os pratos com peixe e caça que parecem nunca ser o suficiente. No entanto, o mesmo não se passa com as bebidas, por isso, os distribuidores insistem, mesmo quando alguns, na quarta ou quinta rodada, começam a recusar. Eu saía sempre, como todos, com o estômago dilatado.

Os jovens distribuidores são os únicos que servem a si próprios, antes de suspender as panelas e distribuir seu conteúdo, eles provam do alimento, preenchem o seu pedaço de beiju com carne, enchem uma caneca de chibé, para que, terminada a distribuição, sua refeição esteja garantida. A precisão nesta distribuição é notável, e não fortuitamente, pois é evidente que induzida diligentemente, nunca percebi alguém que tenha se sentido prejudicado. Segundo contaram os meus interlocutores, este modo de distribuição foi aprendido com Sofia Muller, a missionária protestante americana, que inspirou esta prática também nas comunidades não convertidas ao protestantismo. As vantagens são, segundo os Baniwa, uma distribuição mais justa e igualitária.

Enquanto a distribuição ocorre sem pressa, as mulheres, de um lado, conversam entre elas e, os homens, do outro lado, conversam entre eles. Por vezes, alguma mulher, as mais velhas em geral, intervêm de

⁵⁰ Em Santa Isabel há situações atípicas em que as pessoas se servem. Esta pode ser, por exemplo, uma cortesia aos convidados de uma outra comunidade, quando se pede a eles que, antes de todos, se direcionem à mesa das panelas e escolham o que lhes convir.

maneira jocosa na conversa dos homens, mas quase nunca se passa o contrário. Eles ocupam a maior parte dos bancos, falam mais alto e tornam-se um alvo mais fácil de intervenção do que as mulheres que falam um pouco mais baixo e estão mais concentradas em um único lado do centro comunitário. Assim, os homens, entretidos demais com eles mesmos, não parecem se interessar pela conversa delas em momento algum. Antes da distribuição dos alimentos, pode-se realizar conversas em tom mais sério e grave, discutir problemas comuns, realizar acordos, mas o tom predominante na refeição é de confraternização escancarada.

Não seria exagero apontar o centro comunitário como sendo a alma-coração (*ikaale*) da sociabilidade baniwa observada no cotidiano da comunidade. O centro comunitário é não somente o palco, mas, digamos, o laboratório das relações, onde elas são demonstradas, testadas e produzidas, e não somente a respeito da própria comunidade, mas em relação às outras comunidades e todas as gentes, humanas ou não, que a circundam. A demonstração das relações no centro comunitário, quando tratando das relações intracomunitárias, toma a forma de um formalismo, em que se é polido, diplomático, utilizando preponderantemente os termos de parentesco e seus vocativos, em detrimento dos adjetivos que podem vir à tona nas conversas privadas, tal como “sovina”, “mentiroso”, “invejoso”, “preguiçoso”. Parece, assim, que os termos de parentesco e os adjetivos se sobrepõe e motivam-se mutuamente e, então, em Santa Isabel, do ponto de vista dos Awadzoro, os donos da comunidade (*idzakale iminali*), os cunhados cognatos Walipere são frequentemente acusados de um certo comodismo em relação à comunidade e, os parentes co-afins, os Hohodene, ao contrário, são vistos como uma determinada concorrência no domínio político. Percepções que não são explicitamente expressas nas refeições coletivas.

O local da comensalidade e do ritual é, por excelência, o centro comunitário, tal como era antigamente o pátio da maloca, considerando a comunidade como a continuidade lógica do grupo local baniwa. A difração da maloca em casas, dentro de uma mesma comunidade, as torna somente parcialmente autônomas, isso porque esta autonomia é relativizada todo o tempo, dado o controle constante e rigoroso para que as refeições e as reuniões no centro comunitário ocorram sem se esvaziar da participação dos habitantes da comunidade e sem prejuízo em sua regularidade diária. As casas não são espaços públicos e se exerce um forte controle para que assim permaneçam, em grande medida para que não se esvazie o centro comunitário, este sim o espaço público baniwa oficial. De um modo geral, as casas não devem ser a sede de encontros e reuniões, onde somente parte dos habitantes da comunidade está reunida.

Lembro-me que certa vez recebi o convite de um homem hohodene para que fôssemos beber caxiri em sua casa. Ao ouvir tal convite, Júlio, o dono da comunidade, o repreendeu e orientou que bebêssemos todos no centro comunitário, pois este é o lugar apropriado para tal evento. Uma situação equivalente ocorreu em uma festa de santo na comunidade baniwa de Arapasso, no médio rio Içana, quando o dono da festa e capitão da comunidade, no meio da noite, com todos já estavam suficientemente bêbados e animados, parou a música para chamar contundentemente a atenção para que ninguém bebesse fora do centro comunitário. Incumbiu duas pessoas a assumirem o posto de fiscais percorrendo a comunidade, repreendendo os desgarrados a voltarem ao centro comunitário.

Nota-se nas comunidades baniwa um esforço para que o centro comunitário seja preservado enquanto o local comunal-ritual-comensal, tanto cotidianamente, quando o capitão toca o sino insistentemente para que todos se apresentem no centro comunitário para a refeição coletiva diária, quanto nas festas em que se controla para que as pessoas não se dispersem na comunidade, desestimulando o uso particular de caxiri nas casas. Isso é muito importante para se manter uma comunidade baniwa. Mas nem todas as comunidades são bem-sucedidas nesta tarefa, em especial as maiores que são alvos de uma série de críticas das pessoas baniwa que vivem em comunidades menores. Percebe-se nestas comunidades maiores que quando se começam a estabelecer “bairros” que exprimem subdivisões do grupo local, cujas famílias se encontram entre si para se alimentar, em detrimento das refeições comunitárias únicas e regulares, a comunidade entra em uma espécie de momento crítico, objeto de exames e julgamentos, dentro e fora dela. Momento pelo qual passa, por exemplo, a comunidade de Canadá, onde me hospedei por um período. Não parece ser à toa que com este fato, aliado ao efeito “bolsa família” e os outros benefícios sociais, Canadá tenha experimentado um decréscimo populacional importante nos últimos anos.

De um modo geral, os Baniwa ficam pouco em casa, pois estão na roça, no pátio, na escola e no centro comunitário. Quando estão em casa ficam mais frequentemente na cozinha, o que é ligeiramente diferente da casa. A cozinha fica fora da casa e é um espaço mais aberto, é comum que suas paredes sejam vazadas, isso quando há paredes. As casas que de dia ficam com as portas abertas, uma atrás e outra na frente, são constantemente visitadas pelos filhos e netos. As fronteiras entre doméstico e público que podemos vislumbrar por meio das casas são deliberadamente esmaecidas no centro comunitário que procuram exaltar um sentimento de coabitação e mutualidade. Mesmo com a disposição atual do grupo local (comunidade) formado por grupos domésticos

distribuídas em residências distintas, as pessoas baniwa estão atentas para que as casas não ameacem o caráter comunal da comunidade expressa no centro comunitário.

Obviamente, o espaço doméstico baniwa se configura como um espaço importante, mas acredito que o espaço público, leia-se centro comunitário, apresentado uma função coabitação que remonta à antiga maloca baniwa enquanto organização do grupo local, é onde os Baniwa investem a maior parte de sua energia. No centro comunitário, com todos reunidos, antes, durante e após as refeições é onde os diálogos ocorrem, os oradores performam suas histórias, os caçadores seus feitos, os velhos as suas preocupações, onde os informes são dados e os relatos de participação de assembleias fora da comunidade são realizadas, bem como as reuniões da escola, onde os visitantes de outras comunidades se pronunciam ao chegar. O centro comunitário é o lugar também no qual as diferentes festas ocorrem, quando então as pessoas dançam e cantam as velhas músicas dos clãs, munidas, algumas vezes, de seus instrumentos de sopro, como o *japurutu*, *mawaco* e cabeça de veado, mas também onde ocorrem os forrós que são, quando há gasolina para alimentar o motor gerador, amplificados por caixas de som. As festas que ocorrem no centro comunitário é uma boa oportunidade para as gozações entre cunhados, visitantes de outras comunidades, para a jocosidade e confraternização favorecida pelo *padzawaro*, a bebida fermentada, nas comunidades em que se faz uso dela, é onde as piadas relacionadas aos clãs ocorrem e quando também ocorrem os flertes, bem como, em menor proporção, desentendimentos e brigas. É o lugar em que a divisão entre os gêneros é mais evidente, quando no mingau e chibé homens sentam apartados de um lado e mulheres de outro, mas também o lugar no qual esta divisão se esmaece, durante as festas com bebidas fermentadas, com homens e mulheres dançando juntos.

Além do mais, o centro comunitário, no mingau e no chibé, é também o lugar onde a diferenciação geracional ganha contornos bem marcados. Os velhos detêm momentos de fala que se alongam mais do que o dos outros homens adultos, constituindo, às vezes, monólogos; os homens adultos estão também completamente à vontade, contudo, suas falas têm um caráter mais dialógico do que o dos velhos; por sua vez, os jovens falam pouco, ensaiando seus primeiros posicionamentos; e onde as crianças e os jovens rapazes, em fase de iniciação, não têm voz e, frequentemente, nem estão presentes. Em suma, ao centro comunitário atribui-se muita importância e nele podemos acompanhar muitos aspectos da vida comunitária baniwa serem demonstrados, testados, criados e recriados.

As refeições dentro das casas são realizadas frequentemente, antes ou depois da refeição coletiva, mas elas não concorrem entre si, pois que a refeição na casa não é dotada de tantos elementos quanto a refeição comunitária. Nota-se que esta última não é tanto (ou somente) sobre comida, mas sobre a sociabilidade, sobre a produção de uma comunidade e um sentimento de coabitação, sobre partilha, comensalidade e mutualidade, é, em suma, sobre manter-se uma comunidade. Contudo, é preciso apontar que, para os Baniwa, não basta estarem voltados em si mesmos, criando e mantendo uma comunidade a partir deles próprios, isso porque, frequentemente, eles não estão falando da comunidade, mas lidando juntos com o que está fora, nas outras comunidades, na floresta, no subterrâneo, nas águas dos rios e nos céus. Então, se enfatizei até o momento a partir do centro comunitário as relações intracomunitárias agora é necessário chamar à atenção as relações estabelecidas a partir da comunidade com o exterior. Pois no centro comunitário, os Baniwa estão frequentemente, refletindo e falando sobre os seus Outros, e, como registrou Clastres (2003) e Viveiros de Castro (2011), rindo e temendo a eles.

Quanto a isso, a comunidade (o grupo local) se apresenta como uma espécie de aliança entre parentes próximos contra as onças que rondam as casas, as cobras que podem infestar as roças, os botos que sobem o rio e estragam as malhadeiras e habitam os “sonhos feios”, contra os *matsiara* que espreitam da mata, contra os *yóopinai* que aparecem nos sonhos, contra os guerrilheiros das FARC vindos da Colômbia que aparecem no mato, contra os Brancos que podem lançar bombas de aviões ao sobrevoarem a terra indígena ou que estão marcando o pulso dos índios por meio dos caixas eletrônicos dos bancos, a propósito das averiguações biométricas, e também, contra os parentes inimigos donos de venenos (*manhene iminali*) de outras comunidades, os estrangeiros inimigos sopradores (*hiwiathi iminali*) de outras bacias de rio, como o Uaupés, os malignos pajés de outras etnias e contra os macumbeiros brancos e baré da cidade São Gabriel da Cachoeira e seus arredores. Todas essas preocupações eu pude ouvir nas conversas do centro comunitário. É, portanto, no centro comunitário que se discute diferentes tipos de preocupações, e onde a comunidade se articula e extrai uma espécie de unidade. Unidade instável, é verdade, pois é comum ouvir falar que alguns vão se mudar à cidade, ou então, abrir sua própria comunidade, mas de qualquer forma, uma unidade.

Pitarch (1996) descreve que, entre os Tzeltales, as fofocas entre as famílias de diferentes casas definem e afirmam a unidade doméstica, ou seja, as fofocas são realizadas dentro de casas sobre outras casas. No caso

baniwa, eu diria que as fofocas “mais fortes” e relevantes ocorrem no centro comunitário de uma comunidade sobre as outras comunidades. O que não significa que as fofocas entre casas de uma mesma comunidade não ocorram, mas a questão que me parece é que quando elas ocorrem em demasia, ou então, contém acusações graves, se sobrepondo às fofocas intercomunitárias, é porque o controle que o centro comunitário deveria exercer está falhando e isso significa que a comunidade está, muito provavelmente, em um processo crítico que pode implicar no seu fim, na sua cisão ou em um decréscimo populacional. O centro comunitário funciona, portanto, como como espaço de coletivização capaz de controlar cisões, desentendimentos e distanciamentos na comunidade, enquanto grupo local relativamente coeso. O declínio do mingau/chibé faz ascender ou é reflexo de um desenvolvimento exagerado dos espaços privativos e domésticos, das fofocas entre as casas familiares, das acusações que podem, no limite, produzir agressões xamânicas dentro da própria comunidade, mas que, no entanto, são geralmente atribuídas às outras.

Por fim desta descrição de Santa Isabel, pode-se realizar uma caracterização mais geral. Os grupos locais baniwa podem ser diferenciados em comunidades e sítios. As comunidades são o padrão de moradia baniwa, baseadas na residência duradoura de pelo menos dois grupos domésticos⁵¹, cujos homens são de um mesmo clã, relacionados agnaticamente e se consideram parentes consanguíneos entre si. As comunidades estão enraizadas nas relações agnáticas, sob o signo, em geral, de um único clã, com um padrão virilocal. Mas a sua configuração pode se estender, compondo-se também de homens de outros clãs, em geral, afins efetivos, um cunhado, irmão da esposa, ou um genro, caracterizando um padrão de uxorilocalidade temporária. Estes afins estão sempre em menor número em relação à parentela agnática fundadora, os donos da comunidade, *idzakale iminali*, e, mesmo que vivam há muito tempo na comunidade, mantém a condição de residência provisória. Por isso, não é incomum que os afins achem com frequência

⁵¹ Por grupos domésticos, estou designando famílias extensas sob a chefia de um homem casado com filhos que pode, entretanto, incluir seus netos, filhos de suas filhas não casadas, seus pais ou mães viúvas, e mesmo, um irmão solteiro ou viúvo, abrigados por uma única estrutura doméstica. A qual compreende uma casa e cozinha que se estende a um conjunto de roças pertencentes a esta unidade familiar mais estrita. Nas malocas, um grupo doméstico era uma família que se aloca em um dos compartimentos domésticos da maloca (Ver figura 1).

a possibilidade de abrirem a sua própria comunidade. Há ainda outra possibilidade, menos comum, que é a convivência na mesma comunidade de parentes co-afins, tal como ocorre em Santa Isabel, cuja relação varia entre a concorrência pelo domínio político da comunidade com o grupo agnático fundador e a posição dos afins que se mantêm minoritários e aventam com frequência a sua saída.

O grupo local pode ser também um sítio, locais assim denominados por que são menores, geralmente compostos por, no máximo, um grupo doméstico. Nestes pequenos grupos locais abundam diferentes configurações. Eu pude conhecer sítios de um viúvo sozinho, ou então, dois irmãos viúvos, e também, dois irmãos e a esposa de um deles, e ainda, um homem solteiro e sua mãe. Mas sítio pode tanto designar um local de moradia permanente, diminuto, quanto um local de abrigo provisório, por exemplo, uma casa perto das roças mais distantes das comunidades para as temporadas de trabalho. Os sítios temporários ou de trabalho não serão considerados, para fins desta análise, um grupo local.

Agora, com uma imagem da comunidade baniwa em consideração, antes de acompanharmos a relações entre essas comunidades no rio Aiari, façamos uma incursão nas categorias de parentesco que nos permitirá adiante qualificar e complexificar o contexto intercomunitário que pretendo descrever.

3.1.2 Consanguíneos, afins e co-afins: classificações sociais baniwa

Um esboço da classificação social baniwa pode ser apresentado por meio da diferenciação entre: 1) parentes consanguíneos (*-kitsinape*); 2) parentes afins (*-limatana*); 3) parentes co-afins (*-doenai*)⁵². Estas três classificações são articuladas em dois níveis do universo social baniwa: o primeiro, cognático, que se direciona a um território que implica, ainda que em diferentes graus, convivência e onde as pessoas localizam umas às outras em uma genealogia; o segundo, clânico, caracterizado por clãs distribuídos em um extenso território, com parentes que vivem próximos e distantes, conhecidos e desconhecidos. Trata-se, por um lado, de uma classificação egocentrada, entendida nos termos da grade terminológica dravídiana e, por outro lado, de uma classificação sociocentrada do

⁵² A tripartição do campo do campo social já foi caracterizada por Viveiros de Castros (2002) como a transformação amazônica sobre o paradigma dual dravídiano de base. Pretendo caracterizar ao longo dos próximos capítulos a versão baniwa desta transformação.

universo social baniwa, entendida classicamente nos termos das relações entre fratrias e clãs.

Em outras palavras, há pessoas-parentes e há clãs-parentes, mas devemos ficar atentos, pois a relação entre estes dois domínios do parentesco não é simplesmente o da sobreposição. Há parentes terminologicamente consanguíneos em outros clãs, os primos paralelos matrilaterais (MZS, MZD), como também se nota a presença de afins terminológicos no mesmo clã, a irmã do pai (FZ), neste último caso, uma parenta agnática, mas não consanguínea (ver quadro terminológico no anexo). A partir de agora, analisarei a inflexão entre os planos ego e sociocentrados, esforçando-me para manter analiticamente a distinção entre eles. A dificuldade deste exercício é porque os Baniwa expandem a classificação terminológica egocentrada à classificação clânica. Mas antes de definir cada uma das três categorias propostas (consanguíneos, afins e co-afins) é importante realizar alguns comentários sobre a terminologia dravidiana, situando seu debate na Amazônia e, em específico, no Noroeste Amazônico.

A proposição da tripartição do campo terminológico em parentes consanguíneos, parentes afins e parentes co-afins no Noroeste Amazônico foi realizada por Cabalzar (2008), para descrever os povos Tukano. Esta sugestão não é trivial uma vez que os sistemas de parentesco baniwa (Journet, 1995) e tukano (Jackson, 1972; C. Hugh-Jones, 1979) foram descritos por meio da terminologia dravidiana - duas seções, aliança simétrica, casamento codificado na grade terminológica -, exprimindo um campo de parentesco dividido entre afins e consanguíneos. Journet (1995) descreve a terminologia baniwa e koripako a partir de uma bipartição, caracterizada por duas categorias, a afinidade e a consanguinidade, onde os *-doenai*, parentes co-afins, aparecem apenas como “uma subcategoria dos *-kitsinape* (consanguíneos) (p. 162: minha tradução)”. O que proponho a seguir é considerar a co-afinidade, tal como Cabalzar para os Tuyuka, uma terceira categoria e não simplesmente uma subcategoria da consanguinidade.

A consideração de um terceiro elemento no campo terminológico possui importantes efeitos que, em parte, são anunciados por Cabalzar:

O campo social define-se então em três categorias: parentes [consanguíneos], afins e “filhos de mãe” [parentes co-afins]. Assim, a proposição clássica de Dumont (1953, p.36), segundo a qual afim de um afim é um consanguíneo, é enriquecida no contexto dos grupos Tukano, em que afim de afim ou é

consanguíneo (parente agnático) ou “filho de mãe” [parentes uterinos], ou ambos. Essa abertura é de grande interesse para a análise sociológica dos Tuyuka, na medida em que remete a um jogo entre as duas categorias sociais, especialmente nas situações em que ocorre sobreposição. Em outras palavras, a tripartição do campo terminológico é extremamente relevante, visto que abre a possibilidade para a reclassificações no âmbito das relações agnáticas, quando estas estão entremeadas pela co-afinidade (Cabalzar, 2008, p.253).

Estou de acordo com o autor, quando este aponta que a co-afinidade que, nos casos em tela, coincide com o parentesco uterino, é de crucial importância na descrição de certas dinâmicas sociais. Há o destaque para as reclassificações terminológicas em que os co-afins (-*doenai*) se configuram como uma abertura no seio das relações agnáticas, uma espécie de bifurcação entre a consanguinidade e a afinidade.

A ternarização do campo terminológico defendida por Cabalzar, da qual me utilizo para formular uma descrição sobre os Baniwa, foi precedida por Viveiros de Castro n’*O problema da afinidade na Amazônia* (2002). Lembremos que Dumont descreveu a terminologia dravidiana, dividindo o campo de parentes entre consanguíneos e afins em uma oposição diametral e equipolente. Viveiros de Castro, a propósito do que designou de dravidiano amazônico, propôs a ternarização do campo terminológico por meio da noção de afinidade potencial, contra a equipolência dumontiana das categorias dispostas diadicamente, em favor de uma oposição hierárquica. Viveiros de Castro defende a anterioridade da afinidade na Amazônia em relação à consanguinidade. Resulta destas torções que a afinidade potencial é um terceiro elemento capaz de englobar os termos afins e consanguíneos, antes postos em uma oposição simétrica.

Estamos diante de duas manifestações do mesmo “problema”. Vimos que Viveiros de Castro define o problema da afinidade na Amazônia a partir da ternarização do campo terminológico por meio da afinidade potencial, entretanto, parece haver uma especificação no Noroeste Amazônico. Neste último caso, o elemento ternarizador se complexifica, pois não é representada somente pelo o inimigo, o afim potencial, mas também pelo co-afim, parente uterino, “filhos de mãe”. Esta última categoria, entre os Baniwa, comporta o elemento da distância, mas de uma maneira não óbvia. Esquematicamente esse fato toma a forma das seguintes proposições: 1) na Amazônia, tal como propôs Viveiro de

Castro, a afinidade potencial é um elemento ternarizador da dualidade entre afins e consanguíneos e; 2) no Noroeste Amazônico, a afinidade potencial funciona como um ternarizador virtual, fora do campo de parentesco estrito, enquanto a co-afinidade funciona como um ternarizador atual do dualismo consanguíneos e afins dentro do campo de parentesco. Isso porque, sugerirei, os co-afins são a manifestação da afinidade potencial sem a distância espacial que lhes caracteriza. Podemos considerar o ternarizador rionegrino como sendo uma manifestação do ternarizador amazônico: nesse sentido, proponho que o co-afim (parentesco uterino) é uma espécie de afim potencial dentro do campo de parentesco – o que, neste ponto específico, distancia-me de Cabalzar que sugere que a co-afinização no Uaupés é uma maneira de “reconsanguinizar” os consanguíneos, uma reformulação da agnação que permite a sua sobrevivência (2008, p. 245).

Notaremos a seguir que a co-afinidade entre os Baniwa expressa a posição pela qual se pode escapar ao dualismo consanguíneos *vs.* afins, podendo, além do mais, desempenhar funções mediadoras fundamentais. Isso resolve a aparente contradição embutida na ternarização baniwa quando infletida nos planos egocentrado e sociocentrado, a saber, a ambiguidade do primo paralelo matrilateral que é um consanguíneo potencialmente de um clã afim, sendo por isso classificado como um parente co-afim. Possibilidade, entre outras, algumas já exploradas no capítulo 1 por meio de *Kowai*, pela qual temos acesso ao fato de que a co-afinidade se apresenta como uma manifestação particular da afinidade. A este respeito, aproximamo-nos do debate em torno dos “terceiros incluídos” assinalado por Viveiros de Castro, para quem esses são efetuações complexas da afinidade potencial.

Na relação interclânica baniwa, acompanharemos que quando os “afins potenciais distantes” são aproximados, tornados “afins potenciais próximos”, isto é, terceiros incluídos, eles são reclassificados como co-afins, conformando a formulação rionegrina dos terceiros incluídos amazônicos. Segundo Viveiros de Castro (2002a, p. 152), os terceiros incluídos dão ao sistema social seu dinamismo propriamente relacional. Entendo, portanto, que a co-afinidade motiva a dinâmica entre os parentes baniwa, o que veremos se desdobrar entre os clãs, em um plano sociocentrado (capítulo 3) e, no plano egocentrado, nas relações institucionalizadas denominadas *camaradagem* entre parentes co-afins (capítulo 4).

A ideia de que os co-afins são uma espécie de afim potencial não é pela primeira vez formulada nesta tese, como apontei acima. Descrevi na parte 1 que os Baniwa, seus benzedores, podem chamar *Kowai*, o

Jurupari, aquele que é tudo, animal-vegetal-monstro-branco, ou seja, um afim potencial, de *wamidzaka iperrikana* (Hill, 1993, p.111) que, na linguagem do benzimento, é o modo apropriado de designar um primo paralelo matrilateral (parente uterino/*-doenai*). Estes parentes, já sabemos, são ambíguos, porque terminologicamente consanguíneos, irmãos (*-kitsinape*), mas potencialmente de um clã co-afim (*-doenai*). Também porque *Kowai* é um humano-não humano (animal-vegetal-monstro-branco), isto é, uma cristalização da afinidade potencial controlada por meio do parentesco e dos rituais. Com isso, quero chamar à atenção a importância da mobilização dos co-afins (e suas imagens equivalentes) como um modo privilegiado de expressão das complexas e não óbvias relações com a afinidade potencial, o exterior, e, no limite, a não humanidade. Para sua demonstração, acompanharemos as reclassificações terminológicas mediadas pelos termos *-doenai*, parentes co-afins, enquanto categoria que constitui uma abertura privilegiada do campo social baniwa. Vamos agora definir cada um dos termos do campo terminológico e clânico. Apresento agora a definição das categorias de parentesco baniwa.

3.1.2.1 Consanguíneos, *-kitsinape*

O termo *-kitsini* designa os primos paralelos, ou seja, os irmãos classificatórios de ego, do qual deriva o termo *-kitsinape* que indica um coletivo de irmãos classificatórios (*-kitsini*). Por meio deste termo pode-se designar também todos os parentes do seu próprio clã e dos clãs de sua fratria, independentemente de serem ou não efetivamente seus primos paralelos (*-kitsini*). Sob este termo, pode-se dizer, todos são como irmãos. Portanto, os parentes pertencentes aos clãs da fratria de ego são chamados de *-kitsinape*; mas esta designação pode ser especificada pelo qualitativo *-kantsa* para referir-se exclusivamente aos parentes do clã, e não da fratria. Assim, os membros de um mesmo clã são *-kitsinape kantsa* que significa “irmãos verdadeiros”, ou então, “irmãos mesmo”.

A respeito deste termo, é preciso apontar que, além deste sentido das relações de parentesco *stricto sensu*, o manto classificatório da consanguinidade pode se estender a todos os falantes de baniwa, sendo comum em reuniões do associativismo indígena entre diferentes clãs e parentes (consanguíneos, afins e co-afins) que todos se cumprimentem em plenária com o termo *-kitsinape*. O termo *-kitsini* pode se estender ainda mais, pois dele deriva a palavra *-kitsinda*, amigo ou companheiro. Este é o termo utilizado para tratar os não baniwa e não indígenas, com os quais não há relações de parentesco previamente estabelecidas, mas

com os quais se entretém uma relação de cooperação, como com os antropólogos e indigenistas ligados a ONGs com sedes locais.

A respeito da proposição do axioma canibal que afirma a anterioridade da afinidade em relação a consanguinidade na Amazônia, constituindo a afinidade um polo englobante da consanguinidade e não o contrário, Viveiros de Castro (2002a) realiza a seguinte advertência:

É verdade que não poucas sociedades do dravidiano amazônico aparentam estender o manto classificatório de uma consanguinidade geral sobre todo o grupo étnico, como os Piaroa, os Pemon e os Jívaro, ou mesmo de uma identidade segmentar que abarca conjuntos pluri-étnicos, como no Alto Xingu. [...] Há duas coisas a distinguir no argumento acima: a extensão universal do parentesco; a subordinação da afinidade à consanguinidade no nível global. A universalização do parentesco não significa universalização da consanguinidade, mas da cognação. Confunde-se aqui, mais uma vez, a categoria terminológica da consanguinidade com a categoria sócio-ideológica da cognação. [...] A extensão católica da cognação não é um procedimento característico de todos os sistemas amazônicos - há aqueles que reconhecem matrimonialmente a existência de não-parentes (Araweté, Alto Xingu, Waimiri-Atroari, Aguaruna, Candoshi, para não falarmos dos Jê) -, e uma excessiva ênfase analítica sobre ela pode induzir a reificação do grupo étnico, algo geralmente inapropriado na região. De qualquer modo, ali mesmo onde ela se verifica, permanece como limite conceitual a exprimir uma realidade negativa (parafrazeando as *EEP*: 55), extensão frouxa de uma similitude geral que produz uma 'identidade' tão instável quanta a alteridade complementar dos estrangeiros, e que se vê constantemente desmentida pela política, o ritual e a cosmologia, onde impera a afinidade potencial, a verdadeira categoria dinâmica da diferença na Amazônia indígena (:148-9)".

O comentário do autor é pertinente ao que acabo de descrever para os Baniwa, pois as derivações do termo *-kitsini* e seu uso em contextos

que estão além do parentesco mais estrito, não são a extensão da consanguinidade enquanto categoria terminológica, mas um modo de induzir nos Outros, exprimindo assim uma realidade negativa, as atitudes esperadas aos irmãos, a saber, ajuda mútua e confiança. Não é fortuito que o termo *-kitsini* deriva-se o verbo *-kitsindáta* que significa literalmente ajudar, cooperar (Ramirez, 2001).

Os próprios baniwa parecem pressionar e alargar o termo para os irmãos (consanguíneos) *-kitsini* que se presta a um largo escopo de relações. Podemos apontar: 1) a noção terminológica de *-kitsinape*, os primos paralelos (FBS, FBD, MZS, MZD), irmãos classificatórios; 2) os parentes membros de um mesmo clã, irmãos de clã; 3) os parentes membros de uma mesma fratria, irmãos de fratria; 4) a categoria sócio-ideológica da coação, a partir da qual o convívio em uma mesma comunidade permite que se designe até mesmo um afim efetivo ou virtual como sendo “quase irmão”, *waade nokitsinape*, ainda que se saiba que ele é outra gente, *apadawa inewikikha*, e; 5) além do domínio local, alcança, por exemplo, os não-indígenas, quando em relação de parceria e cooperação.

3.1.2.2 Afins, *-limatana*

Passemos aos afins (atuais e virtuais). O termo *-limatairi* designa o irmão da esposa (WB) e o marido da irmã (ZH), ou seja, os cunhados, mas também, expandindo-se à ordem sociocêntrica, todos os parentes do clã da esposa, o que significa o próprio clã do qual se desposou uma mulher. Se um homem visita a comunidade de seu sogro, onde residem também os seus cunhados, ele chama a todos daquele local de *-limatana*, coletivamente, em seu cumprimento protocolar típico a estas visitas. Mas não somente. Com este termo, ego masculino refere-se a qualquer comunidade e pessoas que sejam do mesmo clã de sua esposa. A respeito dos cunhados, Journet (1995, p.61) ouviu dos Koripako a definição de que são, *inaiki pakhueete*, “alguém na cara” ou “alguém em face”, em baniwa, *newiktsa pakhoette*, que eu traduziria como, “gente em face” ou “gente contra”.

3.1.2.3 Co-afins, *-doenai*

O termo *-doenai* designa um coletivo de pessoas de clãs co-afins. O sufixo *-nai* é uma partícula coletivizadora para os parentes *-doe* que, por sua vez, é o vocativo para o termo de referência *-doeri* que designa, para ego masculino, o marido da irmã da esposa, e para o termo *-doero*

que designa, para ego feminino, a esposa do irmão do esposo. Segundo Journet (1995, p.66), etimologicamente *-doeri* é um derivado do termo para mãe (*-doa*), motivo pelo qual *-doenai* designa estritamente os co-afins, mas mais amplamente os parentes uterinos. Quando aplicado mais estritamente à relação existente entre dois homens casados com duas irmãs, o parentesco uterino não é necessariamente pertinente, a não ser, a partir da sua descendência, pois seus filhos serão entre si primos paralelos matrilaterais, ou seja, relacionados por parentesco uterino. Independente disso, estes homens usam *-doenai* que designa estritamente a co-afinidade, mas cuja etimologia do termo remete ao parentesco uterino (*-doa*, mãe). Os termos vocativos dos parentes co-afins (*-doenai*) são o *nodoe*, para “meu primo matrilateral”, considerando assim todos os parentes da mesma geração de um clã co-afim (*-doenai*), e *paidoe* para “tio matrilateral”, considerando todos os parentes de geração consecutiva de um clã co-afim (*-doenai*). A partir desta categoria de co-afinidade, notemos uma questão útil para a formulação da inflexão entre os dois planos distintos que tenho descrito: do ponto de vista da terminologia egocentrada, os filhos destas irmãs, cujos maridos são co-afins, são primos paralelos matrilaterais, irmãos classificatórios (*-kitsini*); mas do ponto de vista da organização clânica, eles podem ser de clãs distintos. Assim, da perspectiva do plano sociocêntrico, pode ser atribuído a eles a classificação de co-afins (*-doenai*) e mesmo afins (*-limatana*). Este exemplo demonstra como não se pode simplesmente sobrepor, como comentei acima, as pessoas parentes e os clãs parentes, isto é, o domínio sociocêntrico e o egocentrado. Deve-se, portanto, analisar a inflexão entre estes dois planos, mas mantendo analiticamente a distinção entre eles.

Por fim desta caracterização, vale a pena apontar uma diferenciação que leva em conta a classificação clânica, sem consideração direta ao campo terminológico egocentrado: 1) *-newikikha*, os parentes do clã, estritamente, cuja tradução literal é gente que, quando dito por ego em referência ao seu próprio clã, soma-se ao pronome possessivo *no-*, ficando *nonewikika*, “minha gente”; 2) *apadawa inewikika*, parentes de outros clãs, a tradução mais aproximada é “outras gentes” ou “gentes outras”, as quais podem ser classificadas em clãs considerados consanguíneos (*-kitsinape*), afins (*-limatana*) e co-afins (*-doenai*). Além do mais, e neste ponto coincide com a terminologia egocentrada, os clãs considerados irmãos (*-kitsinape*) podem ser ainda especificados entre ‘irmãos mais velhos’, *-phenai*, e, ‘irmãos mais novos’, *-mhererinai*; 3) *apadawatsa inewikika*, “outra gente mesmo”, cuja tradução pode ser ainda, “outras gentes diferentes”, para os quais as três classificações acima não são pertinentes: trata-se, em suma, dos estrangeiros. Podemos

considerar estes últimos não como afins atuais e nem virtuais cognáticos, mas como sendo afins sociopolíticos ou potenciais (cf. Viveiros de Castro, 2002, p.128), designando sob esta categoria os grupos étnicos falantes de outras línguas que compõe o Noroeste Amazônico, como também os não indígenas.

Diagrama 3 - Classificação clânica baniwa

NONEWIKIKA (Minha gente/Meu clã):

Classificação social: *Nokitsinape kantsa* (Meus irmãos verdadeiros)

Observação: “*Kantsa*” pode ser traduzido como verdadeiro. Assim, *nokitsinape* seguido de *kantsa* designa os meus parentes verdadeiros, ou seja, de um mesmo clã. Esta expressão seguida do qualitativo *kantsa* não é utilizada como um termo vocativo. Em geral, utiliza-se *nokitsinape* para parentes consanguíneos de um mesmo clã, do mesmo modo como para clãs irmãos de fratria. *Kantsa* é, portanto, um qualitativo para descrever, reafirmar e explicar a diferença interna aos parentes agnáticos/*-kitsinape*, mais propriamente, entre irmãos de clã (*nonewikika/nokitsinape kantsa*) e irmãos de fratria (*apadawa inewikika/nokitsinape*).

APADAWA INEWIKIKA (Outras gentes/Outros clãs):

Classificação social: 1. *Nokitsinape* (Clãs irmãos/parentes consanguíneos):

- *Nophenai* (Irmãos mais velhos) (*Enawinai*/Chefes);
- *Nomhererinai* (Irmãos mais novos);
- *Nomaakuninai* (Servos).

2. *Nodoenai* (Clãs irmãos uterinos/Co-afins).

3. *Noolimatana* ou *Noolimatairi* (Clãs cunhados).

APAADAWATSA NEWIKI (Outras gentes mesmo)

Observação: todos aqueles que não falam baniwa e, sobre os quais dizem possuir outros costumes, como os diferentes povos que vivem no Alto Rio Negro, mas também fora desta região, a exemplo dos não-indígenas.

3.1.3 Quem vive no rio Aiari

A fratria Hohodene é composta no Aiari pelo clã Hohodene, que lhe confere nome, além do clã Maolieni e do clã Awadzoro, entretanto, não podemos apontar o mesmo para a fratria Walipere. Esta última fratria não possui, no rio Aiari, uma composição marcada por segmentações clânicas. Assim, o contingente populacional da fratria Walipere é representada no rio Aiari por um único clã, os Walipere, que lhe dão o nome, posto que os outros clãs atribuídos a esta fratria estão no médio rio Içana, como no caso do clã Koteroeni, na Colômbia, o clã Toke Dakenai, e ainda, no Uaupés, o clã Talidza do povo Tariano⁵³. De um lado, temos o clã Hohodene (chefe e irmãos mais velhos) que convive com outros clãs (servos e irmãos mais novos) de sua fratria e, de outro lado, os Walipere que são uma fratria, mas que, na prática, se apresenta como um único e grande clã no rio Aiari. Por conta disso, notemos que há, em especial para este último caso, uma *imprecisão* quanto às fronteiras que definem o que é o ‘clã’ Walipere e a ‘fratria’ Walipere. Na verdade, demonstrarei que esta imprecisão habita todas as fraternas baniwa, mas no caso específico dos Walipere do rio Aiari esta característica fica ainda mais evidente. No capítulo 3 enfrentarei mais frontalmente estes ordenamentos de clãs internos às fraternas, por ora, isso é o suficiente para vislumbrarmos a composição da população do rio Aiari.

É possível delinear ainda um panorama geral da complexa constituição populacional do rio Aiari por meio da presença dos clãs, a partir de dados de um censo realizado pela SESAI/DSEI Alto Rio Negro⁵⁴ para o ano de 2013. Como tratamento realizado a estes dados, incluí a categoria referente ao pertencimento clânico de cada indivíduo e grupo doméstico, antes ausente⁵⁵. A população de indivíduos e grupos domésticos - a família de um homem, sua esposa, filhos não casados e filhas não casadas - por clã no rio Aiari é a seguinte:

⁵³ Nas próximas seções enfrentarei mais frontalmente estes ordenamentos internos às fraternas.

⁵⁴ Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI), vinculada ao Ministério da Saúde, cuja unidade de organização local é o Distrito Sanitário Especial Indígena Alto Rio Negro (DSEI/ARN).

⁵⁵ A inclusão não foi realizada por meio de um recenseamento direto com cada indivíduo, mas a partir da indicação dos meus interlocutores awadzoro, hohodene e walipere mais próximos que vivem nas comunidades de Santa Isabel, médio Aiari, e Ucuqui Cachoeira, Alto Aiari.

Tabela 1 - Quantidade de indivíduos e grupos domésticos por clã na região do rio Aiari em 2013

Clã	Quantidade	
	Indivíduos	Grupos Domésticos
Adzaneni	22	4
Awadzoro	26	5
Baré	18	4
Carapanã	5	1
Desana	8	2
Dzawi Minanai	4	1
Hohodene	320	60
Hupda	1	0
Kapiti Minanai	6	1
Komada Minanai	13	1
Koteroeni	6	0
Kubeo	94	17
Maolieni	116	22
Tariana	2	0
Tukano	3	0
Walipere	329	59
Wanano	34	8
Subtotal	1007	185
Baniwa*	12	0
Maapatsika**	44	0
Total Geral	1063	185

Observação: * Pessoas baniwa cujos clãs não foram identificados. ** Não se trata de clã, mas de crianças que não foram associadas a um clã específico, ou seja, filhos bastardos sem pai legítimos criados pela mãe ou família materna. Adiante, e mais especificamente no capítulo 6, discutirei em detalhes o caso dos *maapatsika* quando apresentar questões relacionados aos bastardos por meio de uma discussão sobre a filiação baniwa.

Vemos na tabela 1 que 30,1% da população são do clã hohodene, sendo que 32,4% dos grupos domésticos são Hohodene; 30,9% da população são do clã Walipere, sendo que 31,8% dos grupos domésticos são Walipere; 10,9% da população são do clã Maolieni, sendo que 11,8% dos grupos domésticos são Maolieni; 8,8% da população são do povo Kubeo, sendo que 9,1% dos grupos domésticos são Kubeo; 2,4% da população são do clã Awadzoro, sendo que 2,7% dos grupos domésticos são Awadzoro. Das comunidades do rio Aiari, oito são do clã Hohodene, seis dos Walipere, três dos Maolieni, uma dos Awadzoro e, como já mencionei, uma comunidade é dos Dzolemení, um clã Kubeo.

A média populacional dos grupos locais (as comunidades)⁵⁶ do Aiari, de acordo com o censo da SESAI de 2013, é de 55,9 habitantes e 9,7 grupos domésticos, variando entre os menores sítios, com 7 pessoas, e as maiores comunidades com um pouco mais de 130 habitantes. Como vimos na tabela 1, a população total dos dois principais clãs, Walipere e Hohodene, representam juntos mais de 60% da população total do rio Aiari. Distribuem-se quase simetricamente entre 329 pessoas walipere e 320 pessoas hohodene, 59 e 60 grupos domésticos, respectivamente, além de possuírem, cada clã uma das duas maiores comunidades do rio Aiari, Ucuqui e Canadá, respectivamente, com 147 e 137 habitantes. Em seguida, os Maolieni constituem o clã mais importante do ponto de vista populacional, com 116 pessoas e 22 grupos domésticos, depois os Kubeo, com 94 pessoas e 17 grupos domésticos. Os Awadzoro, do ponto de vista populacional possuem uma participação diminuta, com 26 pessoas e 5 grupos domésticos, mas, apesar disso, são donos de uma comunidade, de modo que, juntos aos Walipere, Hohodene, Maolieni e Dzolemení, conformam os cinco clãs que mantém o *status* de donos de comunidade, *idzakale iminali*, no rio Aiari. Adiante explicarei com mais detalhes a singularidade Awadzoro neste rio, mas, adiante, eles não reconhecem este território, o rio Aiari, como seu e nem como historicamente ocupado por eles, sendo datada a sua recente imigração no início dos anos 1980.

A população do rio Aiari, além dos cinco clãs donos de comunidade, é composta por outros 12 clãs não donos de comunidades, totalizando 17 clãs, contando grupos baniwa e não baniwa, cujas origens podem ser longínquas em relação a esta região específica. Esses 12 clãs, apesar da importância na diversidade que imprimem à tabela 1, não representam juntos mais do que 11,4% da população do Aiari. Esta

⁵⁶ Estou entendendo grupo local como sendo uma única comunidade ou sítio que é designado por um topônimo em baniwa, tal como se utiliza cotidianamente em idioma nativo, e em português, em contextos interétnicos.

diversidade pode ser atribuída aos casamentos realizados principalmente pelos homens baniwa, a respeito dos quais se diz, “vão longe para buscar esposas”, ou sendo que entre as referências atuais inclui-se a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

A presença de clãs distantes sem história de ocupação no Aiari ocorre principalmente por meio da presença das mulheres, mas, haja vista os números, estes casamentos não constituem a prática mais corrente que é, com efeito, de casamentos relativamente próximos espacialmente entre grupos locais de clãs afins do rio Aiari. No próximo tópico apresentarei a territorialização dos clãs do rio Aiari a partir dos nexos exogâmicos de comunidades de um mesmo clã (*-kitsinape kantsa*) ou de clãs considerados germanos (*-kitsinape*) em uma mesma fratria (ver mapa ilustrativo 2). Nesse sentido, observaremos não somente a exogamia frátrica, mas a exogamia local como um padrão importante, na medida em que há uma tendência em não se casar dentro da própria comunidade, mesmo que nela existam mulheres desposáveis (Ver quadro 1).

Quanto a estes 12 clãs e grupos “estrangeiros”, cujo território original está longe do Aiari, devo realizar uma ressalva em relação aos Wanano, análoga a que se pode fazer em relação aos Kubeo, os quais não estão nesta lista, porque são donos de uma comunidade neste rio. Primeiro, os Wanano, tal como os Kubeo, apesar de falantes da língua tukano, não estão distantes geograficamente (ver mapa ilustrativo 2). A distância percorrida por varadouro⁵⁷ entre Caruru Cachoeira no Uaupés, comunidade Wanano, e Ucuqui Cachoeira no Aiari (4 horas a pé) é menor que a distância entre comunidades do baixo e alto Aiari (1 dia de rabeta). Além do mais, estes grupos de língua tukano possuem com os clãs baniwa alianças matrimoniais históricas, conformando ambientes cognáticos no Aiari. Os Wanano são 34 pessoas no rio Aiari, 8 das quais são homens que constituíram grupos domésticos neste rio junto aos seus cunhados hohodene e maolieni, constituindo, respectivamente, 3,1% da população e 4,3% dos grupos doméstico do rio Aiari; os Kubeo, por sua vez, possuem uma comunidade e um importante contingente populacional no Aiari. Estas relações com afins não-baniwa estão concentradas no Alto rio Aiari e não constituem o perfil de alianças no médio e baixo Aiari e,

⁵⁷ “Varadouros” são trilhas muito antigas percorridas por caminhadas que cortam a mata. Pedro Rocha, em sua tese sobre os Wanano, ou Kotiria como preferem se designar, relata alguns destes trânsitos entre Uaupés e Aiari apontando, ao menos, três trilhas que interligam as comunidades kotiria de Ilha de Inambu, Caruru e Jutica às comunidades baniwa de Ucuqui-Cachoeira e Uaupí (Rocha, 2012).

tampouco, no rio Içana como um todo. Nos tópicos seguintes nos defrontaremos com as principais alianças e casamentos, mas vejamos a seguir o quadro 1 com informações gerais das comunidades no rio Aiari e algumas das suas características.

Quadro 1 - Comunidades do rio Aiari

Comunidade	Clã Dono	Clã co-afim	Homens Afins na comunidade	Modo de recrutamento de afins	Exogamia local	População
1. Santana	Walipere	Sem informação	Adzaneni e Hohodene	Sogro-Genro	Sim	83
2. América	Walipere	Sem informação	Komada minamai	Sem informação	Sim	25
3. Urumutum	Walipere	Sem informação	Não	-----	Sim	42
4. São José	Hohodene	Awadzoro	Não	-----	Sim	22
5. Cará (Sítio)	Hohodene	Não	Baré	Cunhadismo	Sim	9
6. Xibará	Hohodene	Não	Não	-----	Sim	34
7. Miriti	Hohodene	Adzaneni	Walipere:	Sogro-Genro	Sim	51
8. São Joaquim	Hohodene	Não	Walipere	Cunhadismo	Não	39
9. Santa Isabel	Awadzoro	Hohodene	Walipere: Hohodene: Dessana	Cunhadismo Sogro-Genro	Não	76
10. Macedônia	Maolieni	Sim: Awadzoro	Não	-----	Sim	38
11. Canadá	Walipere	Walipere co-afins ¹	Baré: Dessana: Maolieni: Dzolemeni	Cunhadismo Sogro-Genro	Não	137
12. Piratwara poço	Walipere	Não	Hohodene	Sogro-Genro	Sim	44
13. Araripirã (Sítio)	Walipere	Não	Não	-----	Sim	7
14. Vila Nova	Maolieni	Não	Wanano	Cunhadismo Sogro - Genro	Não	68
15. Inambú	Maolieni	Não	Não	-----	Sim	44
16. Pana Panã	Hohodene	Não	Walipere	Sogro-Genro	Sim	48
17. Uapuí	Hohodene	Dzawi minamai	Wanano	Sem informação Cunhadismo	Sim	70
18. Ucuqui	Hohodene	Não	Walipere: Dzolemeni: Baré	Cunhadismo Cunhadidos	Não	147

¹ Esta especificidade será objeto de análise nesta parte 2, da tese.

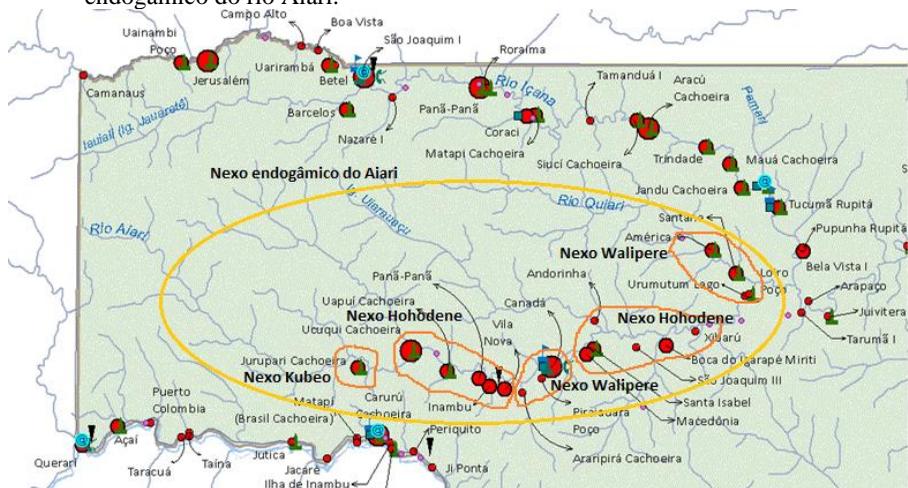
O quadro 1 permite-nos ter uma dimensão geral das características das comunidades do rio Aiari. O quadro está ordenado de acordo com o curso inverso do rio, assim, a comunidade 1, Santana, é a mais próxima da foz do Aiari, ao passo que a comunidade 19, Jurupari, é a que está mais a montante. As cores apontam para nexos de relações que se estabelecem mais intensamente. Conforme aponte, apesar de o padrão baniwa de residência ser marcado por grupos locais fundados e constituídos por uma parentela agnática, não é incomum que homens afins possam também estar presentes: este é o caso de 13 dos grupos locais elencados acima. O modo de recrutamento de homens afins ocorre, equilibradamente, por meio da relação entre genros e sogros, e também, cunhados. Além do mais, 6 comunidades contêm homens de clãs co-afins com suas famílias, como vimos ser o caso de Santa Isabel na descrição do grupo local baniwa. A maior parte das comunidades cumprem a exogamia local, ou seja, os homens não se casam com mulheres de seu grupo local (comunidade ou sítio), as exceções são constituídas em grande medida pelas comunidades maiores.

A respeito dos casamentos que ocorrem no rio Aiari é importante definir antes a territorialização dos clãs parentes consanguíneos (*-kitsinape*) relacionados agnaticamente, demonstrando como comunidades de clãs que se consideram desta maneira tendem a ficar contiguamente localizadas. Assim, a propósito dos nexos exogâmicos é interessante defini-los e apresentá-los.

3.1.4 Nexos do rio Aiari

Existem dois tipos diferentes denexo no rio Aiari: umnexo exogâmico e umnexo endogâmico. O primeiro aponta para grupos de descendência territorializados em trechos do rio Aiari, baseados no parentesco agnático, entre os quais não se casa e, o segundo indica um contexto territorialmente mais amplo que abrange todo o rio, onde se observa as principais alianças matrimoniais estabelecidas pelos baniwa habitantes do rio Aiari. Os nexos exogâmicos estão indicados no quadro 1 pela gradação cromática que os distinguem uns dos outros, e no mapa ilustrativo 3, a seguir apresentado, pelos círculos menores em cor laranja, enquanto o nexo endogâmico está representado pelo próprio quadro que abrange a todas estas comunidades, ou o círculo maior em cor amarela que engloba todas as comunidades do rio Aiari.

Mapa ilustrativo 3 - Médio e Alto rio Içana e rio Aiari e os nexos exogâmicos e endogâmico do rio Aiari.



Fonte: Adaptado de FOIRN/ISA (2011).

Mais detalhadamente, por *nexo exogâmico* entendo um conjunto de comunidades ou sítios que, no rio Aiari, pode variar entre 3 e 7 destes grupos locais, contíguos e identificados por um clã, onde as pessoas se consideram *-kitsinape kantsa*, “irmãos verdadeiros” (consanguíneos), ou então, de clãs diferentes, mas de uma mesma fratria, considerando-se uns aos outros de *-kitsinape*, “irmãos” (consanguíneos). As comunidades e sítios (grupos locais) de um mesmo *nexo exogâmico*, cada qual autônoma politicamente, associam-se, conformando um espaço intercomunitário onde ocorrem trocas de informações, alimentos, bens e visitas, mas não trocas de mulheres, as quais se estabelece com comunidades de nexos exogâmicos distintos. Isto quer dizer que a exogamia se refere em realidade ao *nexo* e não à comunidade como se sugeriu no quadro 1.

A noção de *nexo exogâmico* que proponho foi inspirada naquela desenvolvida por Cabalzar (2008) para os Tuyuka sob a designação de “*nexo regional*” que, na letra do autor, define-se a partir de:

[...] um trecho de rio em que se sucedem vários grupos locais de um mesmo grupo de descendência exogâmico e, assim, formam o território de tal grupo naquele trecho do rio. Por exemplo, o *nexo regional* tuyuka do alto Tiquié. Nestes ambientes, prevalecem os parentes agnáticos, os intercâmbios rituais e a língua do grupo de descendência (p.26).

As noções de nexo exogâmico baniwa e de nexo regional tuyuka são semelhantes por fornecerem meios para descrever e compreender as relações agnáticas que os habitantes de um nexo possuem entre si em um dado território. Mas Cabalzar valoriza as relações internas ao nexo, enfatizando o parentesco agnático, da minha parte, pretendo valorizar, além deste plano, as relações entre os diferentes nexos exogâmicos do rio Aiari, com o intuito de compreender os casamentos realizados no rio Aiari⁵⁸. A partir disso, defendo que os nexos exogâmicos baniwa se definem, por um lado, pelo parentesco agnático - quando o que está em questão é a relação “entre si” dos habitantes de um nexo - e, por outro lado, pela aliança, em que eles se constituem enquanto unidades trocadoras, quando o que está em questão é a relação entre os nexos exogâmicos.

A partir disso, pode-se apontar que um homem baniwa do rio Aiari tende a buscar casamentos fora do seu nexo exogâmico, mas tende a não casar fora do nexo endogâmico do Aiari, se apoiando nas alianças já estabelecidas entre os afins e clãs afins deste rio. Enfim, descreverei *nexos exogâmicos* no rio Aiari que são vizinhos e afins entre si, os quais, em seu conjunto, configuram um *nexo endogâmico* que abrange todo o rio Aiari. É importante considerar os dois tipos de nexos como sendo igualmente válidos para descrever modalidades distintas, mas articuladas, da sociabilidade baniwa, bem como sua distribuição em um dado território.

Conforme o mapa ilustrativo 1, pode-se indicar no rio Aiari cinco nexos exogâmicos, sendo dois da fratria Walipere e dois da fratria Hohodene e um do povo Kubeo. Eles se intercalam, de modo que não há dois nexos exogâmicos de um mesmo clã ou fratria contiguamente posicionados. O primeiro nexos é walipere, localiza-se na região do baixo Aiari e, mais especificamente, no rio Quiari, ele é formado pelas comunidades de Santana, América e Urumutum Lago, esta última situada na foz do Quiari. Em seguida, o nexos exogâmico hohodene, entre o baixo e médio Aiari, formado pelas comunidades de São José⁵⁹, o sítio Cará

⁵⁸ Cabalzar definiu a noção de nexos regional diferentemente em dois momentos de sua obra. Em um artigo (2000) definia o nexos regional como um campo mais abrangente de relações baseadas não somente na descendência patrilinear, mas também na aliança. Porém, esta noção de nexos regional que incluía a afinidade por meio da aliança, deu lugar, em seu livro (2008) a um nexos no qual predomina o parentesco agnático, enfatizando, portanto, a descendência patrilinear como o princípio de maior valor conceitual tuyuka. Não há qualquer consideração em seu livro sobre a mudança de abordagem.

⁵⁹ Esta comunidade não consta no mapa ilustrativo 1.

Igarapé⁶⁰, Xibarú, Miriti, São Joaquim, Santa Isabel e Macedônia. Este nexó exogâmico reúne o maior número de comunidades no Aiari, mas não a maior população. Entre os seus grupos locais, cinco são do clã Hohodene, além de uma comunidade do clã Maolieni e uma comunidade do clã Awadzoro. Estes últimos dois clãs podem ser considerados como pertencentes à fratria Hohodene. Os Maolieni são considerados um clã servo (*maakunai*) dos Hohodene que é o clã chefe (*enawinai*) desta fratria. Por sua vez, os Awadzoro variam entre diferentes classificações, a depender da perspectiva. Para o clã Hohodene deste nexó exogâmico, o clã Awadzoro é um irmão mais novo (*-mhererinai*), mas, segundo eles próprios, eles são, enquanto clã, co-afins (*-doenai*) do clã Hohodene e, por isso, não seriam pertencentes à fratria Hohodene, mas chefes (*enawinai*) de sua própria fratria: os Awadzoronai.

O terceiro nexó exogâmico do Aiari é walipere, localizando-se no médio rio Aiari, formado pelas comunidades Canadá, Piraiwara Poço e o sítio Araripirá. Seguindo o curso do rio, o quarto nexó exogâmico é hohodene, localiza-se no que designarei de alto rio Aiari e possui a maior população e também o maior número de afins não baniwa. Ele é formado pelas comunidades Vila Nova, Inambú, Pana-Panã, Uapuí e Ucuqui. As duas primeiras comunidades são do clã Maolieni e as três últimas do clã Hohodene, valendo para elas os mesmos comentários a respeito das relações hierarquizadas entre clãs do outro nexó exogâmico hohodene. Este nexó é conformado por diferentes clãs, mas de uma mesma fratria, em que o clã Hohodene, que nomeia a fratria, são os chefes (*enawinai*) e os Maolieni, os seus servos (*-maakunai*).

Por último, há o nexó kubeo que é formado por uma única comunidade, Jurupari, a mais a montante no Aiari. Este nexó exogâmico é uma exceção de diferentes formas, sobre a qual não tenho condições de fornecer detalhes. Todavia, quero salientar que apesar da ausência de dados sobre os casamentos desta comunidade entre conjugues kubeo, o número de casamentos entre homens kubeo e mulheres baniwa é significativo, o que me permite tratá-lo como um nexó exogâmico da perspectiva dos Baniwa do rio Aiari.

Os Wanano e os Kubeo são, para os Hohodene, no Alto rio Aiari, afins tão importantes quanto os Walipere, o que é, como já apontei, uma exceção no panorama mais amplo dos Baniwa na bacia do rio Içana, onde predominam as relações afins entre fratrias/clãs baniwa. Por um lado, os Baniwa valorizam afins que falam a mesma língua, pois depreende-se disto uma menor distância quanto aos “costumes”, o que favorece

⁶⁰ Este sítio não consta no mapa ilustrativo 1.

relações de afinidade com trocas mais equilibradas e menos conflituosas, mas por outro lado, normativamente nenhum impedimento recai sobre casamentos com estrangeiros (*apadawatsa newikika*).

Vejam agora a composição detalhada dos nexos exogâmicos do rio Aiari que se consideram parentes consanguíneos relacionados agnaticamente. Para cada nexo apresentarei duas tabelas e um gráfico. A primeira tabela aponta a quantidade de indivíduos por clã do nexo em questão, a segunda expressa as alianças matrimoniais, levando em consideração a classificação que recai sobre clã de cada conjugue. O gráfico, ao invés de considerar como critério os indivíduos ou os casamentos, utiliza os grupos doméstico, *i. e.*, famílias extensas sob a chefia de um homem, para demonstrar sua composição em porcentagem segundo classificação clânica. Isso significa que nos nexos exogâmicos da fratria Walipere todos os indivíduos do clã walipere são classificados como sendo consanguíneos (*-kitsinape*), tal como nos nexos exogâmicos da fratria Hohodene todos os indivíduos do clã hohodene são classificados como sendo consanguíneos (*-kitsinape*). A classificação clânica não considera, por exemplo, a tia paterna, que é uma afim terminológica (*-koiro*), como sendo de um clã afim, mas de um clã *-kitsinape*.

A ideia é, basicamente, demonstrar a saliência da classificação sociocentrada e do parentesco agnático para delimitar os nexos exogâmicos baniwa do Aiari, que proponho como categoria descritiva que pode ser útil a esta etnografia.

3.1.4.1 Nexo Exogâmico Walipere Baixo rio Aiari

Tabela 2 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no Nexo Exogâmico Walipere Baixo rio Aiari em 2013

Clãs	Comunidades			Total Geral
	América	Santana	Urumutum Lago	
Adzaneni		14		14
Baniwa*	1		2	3
Baré		1		1
Hohodene	1	10	2	13
Kapiti Minanai			2	2
Komada Minanai	7	3		10
Kubeo		1		1
Maapatsika	1	2	5	8
Tariana	1	1		2
Walipere	14	50	31	95
Wanano		1		1
Total Geral	25	83	42	150

* Pessoas baniwa cujos clãs não foram identificados.

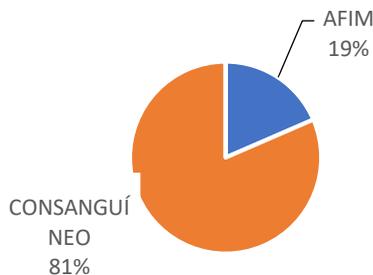
Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 3⁶¹ - Quantidade de alianças matrimoniais por clãs no nexó exogâmico Walipere Baixo rio Aiari em 2013⁶²

Clãs do Marido	Clãs da Esposa						Total	
	Baré	Hohodene	Kapiti Minanai	Komada Minanai	Tariana	Walipere		Wanano
Adzaneni						3		3
Hohodene						1		1
Komada Minanai						1		1
Walipere	1	5	2	2	2	2	1	15
Total	1	5	2	2	2	7	1	20

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Gráfico 1- Grupos domésticos por categoria social do nexó Walipere Baixo rio Aiari em 2013.



Fonte de dados brutos: SESAI/2013

⁶¹ Agradeço a Paulo Vianna e a Alex Lima, respectivamente, economista e estatístico, pela enorme contribuição na tabulação e organização destes dados quantitativos.

⁶² Nota explicativa: As cores definem a classificação das relações matrimoniais estabelecidas, são elas: vermelho, consanguinidade; amarelo, co-afinidade; verde, afinidade. As linhas representam os clãs dos maridos e as colunas os clãs das esposas. Assim, os números desta tabela correspondem às relações e não aos indivíduos, ou seja, os números que aparecem sob a cor verde correspondem a casamentos entre conjugues de clãs afins, os números que aparecem sob a cor vermelha são de casamentos entre conjugues de uma mesmo clã ou de clãs considerados consanguíneos (*-kitsinape*), e os números sob a cor amarela são casamentos entre conjugues de clãs considerados co-afins.

3.1.4.2 Nexo exogâmico Hohodene Baixo e Médio rio Aiari

Tabela 4 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no nexa exogâmico Hohodene Baixo e Médio rio Aiari em 2013.

Clãs	Comunidades							Total
	Macedônia	Miriti	Santa Isabel	São Joaquim	Cará	São José	Xibarú	
Adzaneni		7						7
Awadzoro	5		19			1		25
Baniwa						1		1
Baré					1			1
Desana			4				1	5
Hohodene		33	26	22	4	18	31	134
Kapiti			1					1
Komada	1							1
Maapatsika	2		4	4	3			13
Maolieni	23			1				24
Walipere	7	12	22	13	1	2	2	59
Total	38	52	76	40	9	22	34	271

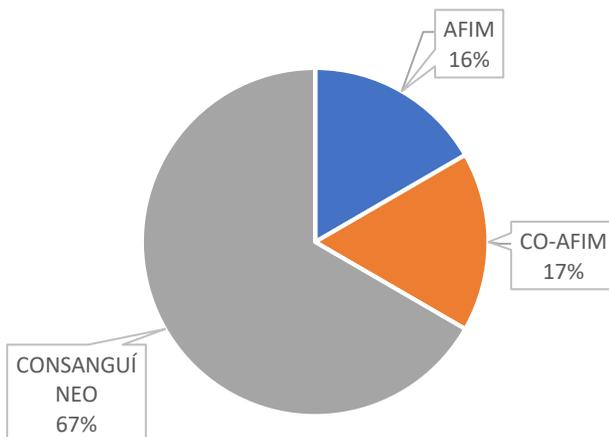
Fonte de dados brutos: SESAI/2013.

Tabela 5 - Alianças matrimoniais de clãs no nexa exogâmico Hohodene do Baixo e Médio rio Aiari em 2013

Clãs do Marido	Clãs da Esposa							Total
	Awadzoro	Desana	Hohodene	Kapiti minanai	Komada minanai	Maolieni	Walipere	
Adzaneni			1					1
Awadzoro			1		1		3	5
Baré			1					1
Desana							1	1
Hohodene	1	1		1			18	21
Maolieni							7	7
Walipere	1		4			1		6
Total	2	1	7	1	1	1	29	42

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Gráfico 2 - Grupos domésticos por categoria social do nexu exogâmico Hohodene do Baixo e Médio rio Aiari em 2013



Fonte de dados brutos: SESAI/2013

3.1.4.3 Nexu exogâmico Walipere do Médio rio Aiari

Tabela 6 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no nexó exogâmico Walipere do Médio rio Aiari em 2013

Clãs	Comunidades			Total
	Araripir	Canadá	Piraiwara	
Awadzoro		1		1
Baniwa		7	1	8
Baré		10		10
Colômbia		2		2
Desana		2		2
Hohodene	1	21	3	25
Kapiti			2	2
Kubeo		9		9
Maapatsika	2	1	4	7
Maolieni		4	1	5
Tukano		1	2	3
Walipere (Vazio)	4	84	31	119
	4	4		4
Total	7	146	44	197

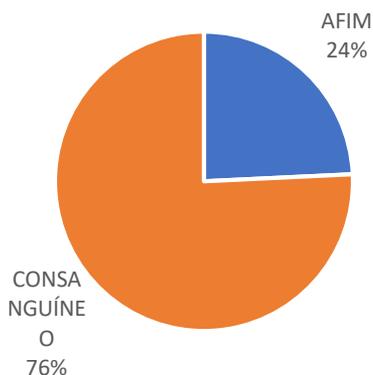
Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 7 - Alianças matrimoniais de clãs no nexó exogâmico Walipere do Médio rio Aiari em 2013

Clãs do Marido	Cl da Esposa								Total	
	Awadzoro	Baré	Desana	Hohodene	Kapiti Minanai	Kubeo	Maolieni	Tukano		Walipere
Baré		2							2	2
Desana			1						1	1
Hohodene	1			1			1		2	2
Kapiti minanai					1				1	1
Kubeo						1			1	1
Maolieni	1			1			1		1	1
Walipere	1	1	1	10	1	1	3	2	1	21
Total Geral	1	1	1	10	1	1	3	2	9	29

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Gráfico 3 - Grupos domésticos por categoria social do nexu exogâmico Walipere do Médio rio Aiari



Fonte de dados brutos: SESAI/2013

3.1.4.4 Nexu Exogâmico Hohodene do Alto rio Aiari

Tabela 8 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no Nexu Exogâmico Hohodene Alto rio Aiari em 2013

Clãs	Comunidades					Total
	Inambú	Panã-panã	Uapuí	Ucuqui	Vila nova	
Baniwa		2	2			4
Baré				7		7
Dzawi			4			4
Hohodene	1	33	41	71		146
Hupda			1			1
Kapiti				1		1
Komada		1		1		2
Koteroeni	4				2	6
Kubeo			1	20		21
Maapatsika	1	2	3	2	4	12
Maolieni	37				50	87
Walipere	1	9	6	34	4	54
Wanano			13	11	9	33
(vazio)	1	2	1			4
Total	45	49	72	147	69	382

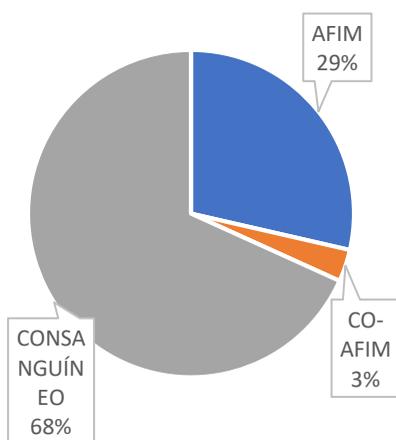
Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 9 - Alianças matrimoniais de clãs no nexu exogâmico Hohodene Alto rio Aiari em 2013.

Clãs do Marido	Clãs da Esposa										Total		
	Adzaneni	Baré	Hohodene	Hupda	Kapiti minanai	Komada minanai	Koteroeni	Kubeo	Maolieni	Tukano		Walipere	Wanano
Baré		1	1										1
Carapanã								1					1
Dzawi minanai											1	1	1
Hohodene	1	1	4	1	1	1		7	1		10	3	24
Kubeo ¹	1	1	4					3		1	2		12
Maolieni	1		1				5		1		2	2	9
Walipere			5			1	1				1		7
Wanano			1					1	1	1	3	1	6
Total Geral	1	2	11	1	1	2	5	13	1	1	17	6	61

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Gráfico 4 - Grupos domésticos por categoria social do nexu exogâmico Hohodene Alto rio Aiari



Fonte de dados brutos: SESAI/2013

3.1.4.5 Nexo Exogâmico Kubeo

Tabela 10 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no Nexo Exogâmico Kubeo do Alto rio Aiari em 2013

Clãs	Comunidade
	Jurupari
Adzaneni	1
Baré	1
Carapanã	5
Hohodene	3
Kubeo	63
Maapatsika	3
Tukano	1
Walipere	2
Total Geral	79

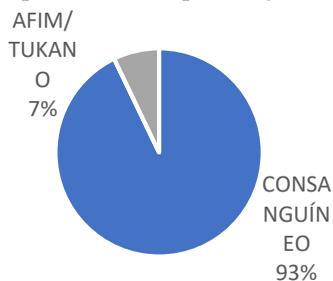
Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 11 - Alianças matrimoniais de clãs no nexo exogâmico Kubeo Alto rio Aiari em 2013

Clã do Marido	Clã da Esposa						Total
	Adzaneni	Baré	Hohodene	Kubeo	Tukano	Walipere	
Carapanã				1			1
Kubeo ¹	1	1	2	3	1	2	10
Total Geral	1	1	2	4	1	2	11

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Gráfico 5 - Grupos domésticos por categoria social do nexo Kubeo Alto rio Aiari



Fonte de dados brutos: SESAI/2013.

Quero chamar à atenção para um sistema de grupos de descendência territorializados, a partir do qual podemos nomear nexos exogâmicos de acordo com a habitação tradicional ou a predominância dos clãs que o habitam. Nesse sentido, nota-se que 63% dos indivíduos do nexo Walipere do baixo Aiari são do clã Walipere; 68% dos indivíduos do nexo Hohodene do baixo e médio Aiari são do clã Hohodene ou de clãs que podem ser considerados como pertencentes a esta fratria, os clãs Maolieni e Awadzoro; 64% dos indivíduos do nexo Walipere do médio Aiari são do clã Walipere e; por fim, 51% dos indivíduos do nexo Hohodene são da fratria Hohodene, divididos entre o clã chefe, os Hohodene, e o clã servo, os Maolieni. Todos estes indivíduos que pertencem a um mesmo clã ou fratria se consideram parentes *-kitsinape*, classificação que designei, nestas tabelas, como sendo o de parentes de clãs consanguíneos, em oposição aos parentes de clãs afins e mediados pelos clãs co-afins. Além do mais, podemos verificar os casamentos de acordo com este sistema territorialmente orientado.

Esta proporção da classificação de parentes de clãs *-kitsinape* para cada nexo exogâmico pode ainda aumentar se considerarmos, ao invés dos indivíduos, os grupos domésticos, identificando como critério o clã do homem chefe desta família extensa, tal como expresso nos gráficos. Seguindo o curso inverso do rio Aiari, indo da foz a sua cabeceira, notaremos que 81%, 83%, 76% e 71% dos grupos domésticos dos nexos, respectivamente, 1) Walipere Baixo rio Aiari, 2) Hohodene Baixo e Médio rio Aiari, 3) Walipere Médio rio Aiari, 4) Hohodene Alto rio Aiari, se consideram parentes *-kitsinape* entre eles. Estes números foram alcançados a partir da soma entre grupos domésticos que se consideram consanguíneos e co-afins, pois estes últimos podem se considerar como sendo de uma mesma fratria ao se designarem reciprocamente, com este intuito, de *-kitsinape*. Adiante veremos com detalhes esta reclassificação terminológica, por ora é suficiente apontar que ela ocorre.

Talvez esta seja uma demonstração muito detalhada, a partir de dados quantitativos, para apontar aquilo que a literatura por meio das etnografias na região vem exaustivamente assinalando: a saliência da classificação sociocentrada, *i.e.*, do parentesco agnático, que se articula com a territorialização destes grupos de descendência patrilinear. Demonstrei que estes nexos exogâmicos estão compostos principalmente por pessoas e grupos domésticos do clã/fratria que utilizei como critério para defini-los. Com isso, pretendi chamar atenção também para a complexidade que a espacialização destes nexos de parentes agnaticamente relacionados podem atingir no rio Aiari, que é uma região considerada, por vezes, de modo indistinto (Garnelo, 2003, p.188). Isso

porque, este rio seria, segundo os Hohodene, o seu território tradicional exclusivo. Wright (1992), por exemplo, relata que os Hohodene explicam a presença Walipere no rio Aiari, porque eles, os seus moradores tradicionais, cederam-lhes terras, algo que os meus interlocutores walipere do Aiari não concordam. Independentemente desta divergência entre as perspectivas dos clãs Walipere e Hohodene, quero chamar atenção que, sob a atribuição de que o rio Aiari é de um único clã, podemos notar a complexidade de sua organização social, por meio de diferentes nexos exogâmicos Walipere e Hohodene, intercalados, além do nexo Kubeo, baseado em parentelas relacionadas agnaticamente e nas alianças matrimoniais que ocorrem entre elas.

3.1.5 Irmãos afins: o casamento entre pessoas do mesmo clã

Nos debruçemos agora sobre as “exceções” que vimos na seção anterior nas alianças matrimoniais no rio Aiari, a saber, o casamento entre pessoas de clãs irmãos *-kitsinape* (consanguíneos), indexados pelos valores que constam em vermelho nas tabelas (3 e 7). Para tanto, atentemo-nos para a inflexão entre o plano das classificações sociocentradas e das classificações egocentradas, posto que os casamentos que descreverei como tendo ocorrido entre parentes consanguíneos (*-kitsinape*), somente podem ser assim considerados no plano sociocentrado, posto que no plano egocentrado eles não podem ser assim classificados. Antes, é importante notar que, no rio Aiari, as diferenças internas às fratrias se mostram de modos diferentes.

Já destaquei em seções anteriores que os Walipere são uma fratria cujas diferenças internas estão mascaradas, imprimindo a aparência, não de um conjunto de clãs associados, uma fratria, mas de um superclã, no qual as relações internas não são tão evidentes. Neste “superclã” se percebe infiltrações que insinuam o estabelecimento de distinções internas. Desta forma, não me parece fortuito que os casamentos entre cônjuges de clãs consanguíneos registrados nas tabelas acima sejam justamente entre pessoas da fratria Walipere e não, por exemplo, da fratria Hohodene. A questão é: que tipo de diferença se produz no seio da fratria (superclã) Walipere que é capaz de permitir o casamento entre eles?

Os casamentos entre cônjuges de um mesmo clã/fratria são objeto de certa censura entre os Baniwa que questionam se eles seriam apropriados. Mas trata-se de uma controvérsia em aberto e não de um julgamento normativo e absoluto, pois, à primeira vista, aparentemente incestuosas, estas relações ao serem analisadas de perto demonstram as condições de sua possibilidade. Se retomarmos as tabelas veremos que

estes casamentos ocorreram em dois nexos diferentes: dois casamentos nonexo exogâmico Walipere do baixo Aiari (tabela 3) e um casamento nonexo exogâmico Walipere do médio Aiari (tabela 7). Dois destes três casamentos ocorreram em Santana, de homens desta comunidade com mulheres da comunidade de Canadá. Nestes dois casamentos, os dois homens são irmãos, filhos do dono da comunidade de Santana, e as duas mulheres, primas paralelas (*-kitsidoa*) entre si, são da comunidade de Canadá. O outro casamento ocorreu em Canadá entre conjugues walipere que viviam nesta comunidade. Em todos estes três casos, pode-se dizer que os conjugues e sua linha agnática se consideram, do ponto de vista da classificação clânica, parentes *-kitsinape*, entretanto, do ponto de vista da classificação egocentrada, ressalta-se que *não* são primos paralelos e ao traçar a genealogia destes indivíduos, não é possível alcançar nenhuma relação agnática entre eles.

Nesses casos, os ascendentes mais longínquos dos quais seus parentes têm lembranças não possuíam qualquer relação traçável. No caso específico do casamento em Canadá, do qual tenho mais informações, posso apontar que os pais dos conjugues, atualmente falecidos, não se tratavam mutuamente como *-kitsinape*, apesar de serem, notemos, da fratria Walipere: tratavam-se como sendo *-doenai* (co-afins). Os termos para a co-afinidade expressam nestas duas linhas agnáticas uma diferença interna à fratria Walipere. Esta diferença, portanto, haja vista os termos de parentesco uterino (*-doenai*), se expressa de maneira análoga ao de clãs distintos em uma fratria, apesar de não reivindicarem para si essa diferença por meio de emblemas clânicos distintos (estoque de nomes do clã, flautas *Kowai*, pimentas, tabacos e territórios exclusivos). No caso Hohodene, até onde pude verificar, somente os clãs distintos da fratria se tratam como parentes co-afins (*-doenai*), ativando o parentesco uterino, que é, por exemplo, o caso Awadzoro e Hohodene, em uma relação ambígua entre identidade e diferença. A mesma relação que pode ser externa, isto é, entre diferentes clãs, pode ser interna a um clã, como vimos, no caso Walipere.

Diante disso, o casamento entre pessoas de clãs consanguíneos, como sugere a classificação por cor da tabela, nos induz a um equívoco, posto que eles não são realmente consanguíneos. O casal walipere de Canadá revela no estudo de seu caso que eles não são verdadeiramente parentes consanguíneos relacionados agnaticamente (*-kitsinape*), mas parentes co-afins relacionados por parentesco uterino (*-doenai*). A possibilidade de tais casamentos são as relações de co-afinidade. Descrevi acima que parentes de um mesmo clã se consideram irmãos verdadeiros (*-kitsinape kantsa*) e parentes de fratria se consideram irmãos (*-kitsinape*).

Ocorre que na fratria Walipere do Aiari, as diferenças internas não assumem as feições de um clã. Poderíamos supor que, por um lado, a fratria Walipere subsumiu no tempo os diferentes clãs em uma coletivização ou, por outro lado, que o clã cresceu tanto a ponto de parecer uma fratria. Para os dois casos, as reclassificações terminológicas que descrevi expressam a reposição da diferença, mas não infletida sob a forma de clãs diferentes. Não podemos atribuir a estes casos, simplesmente, o rótulo da exceção, pois que eles não significam somente um desvio, uma falha nas “regras”. No lugar, seria preciso entender estes casamentos como o reestabelecimento das diferenças. Neste caso não é uma falha do parentesco, ao contrário, trata-se da otimização do parentesco baniwa que mobiliza todos os seus recursos para lidar com a ameaça de que a diferença possa ser subsumida pela identidade. O princípio que tende a organizar o nexo exogâmico – o parentesco agnático – pode ser suplantado, com igual eficácia ainda que com alguma reprovação, pelo princípio egocentrado atualizado por meio do parentesco uterino. O que demonstra de modo interessante como estes dois planos do parentesco expressos em escalas diferentes, sociocentrado e egocentrado, são análogos, mas não idênticos, podendo tomar um o lugar do outro.

Diante disso, a fratria se apresenta como uma condensação de clãs. No caso da fratria Hohodene, esta “nuvem” possui uma densidade que nos permite vislumbrar emblematicamente as diferenciações sociais por meio dos clãs (Hohodene, Maolieni, Awadzoro); por sua vez, no caso da fratria Walipere, esta condensação é tão densa que não permite, a um primeiro olhar, identificar suas distinções, pois não objetificadas emblematicamente por meio de clãs distintos. As diferenças internas à fratria Walipere, que toma a forma de linhas agnáticas distintas não nomeadas, comporta-se analogamente às diferenças objetificadas na forma de clãs, observadas na fratria Hohodene. Talvez tenhamos entrado, neste tópico, em relações que ainda não foram suficientemente apresentadas para acompanharmos suas nuances. Tentarei realizar isso no próximo capítulo quando eu descrever a relação entre os clãs de modo mais explícito.

3.2 CAPÍTULO 3 – HIERARQUIA RELATIVA: PERSPECTIVAS DOS CLÃS BANIWA SOBRE SUAS FRATRIAS

No capítulo anterior, vimos que os principais clãs baniwa do Aiari, aqueles que são donos de uma comunidade (*idzakale iminali*) neste rio e seus afluentes, são os Hohodene (netos do Inambú), os Walipere (netos da Anta), os Maolieni (netos da Caba) e os Awadzoro (netos da Paca). Pudemos compreender como estas pessoas se distribuem neste curso de rio e territorializam-se por meio de suas comunidades e sítios. Apresentei como estes grupos locais (comunidade e sítios) conformam nexos exogâmicos baseados no parentesco agnático, e o nexos endogâmico do Aiari que aponta para as principais alianças matrimoniais estabelecidas neste território. Assinalei o valor do parentesco agnático e das alianças com os afins para a socialidade baniwa descrita até então. Demonstrei também como a co-afinidade por meio da atualização do parentesco uterino permite reclassificações de clãs consanguíneos em parentes afins. Neste capítulo, enfrentarei o problema da segmentaridade clânica baniwa, cujo entendimento passa pela noção de fratria como um conjunto de clãs associados agnaticamente e que conformam uma unidade exogâmica, e também, pela noção de hierarquia que classifica internamente os clãs de uma fratria.

Defini até o momento as fratrias como sendo compostas por 3 a 5 clãs que se consideram clãs-parentes *-kitsinape* (consanguíneos), isto é, “clãs irmãos”, não se casando entre si. Aponte que o clã chefe é, neste conjunto, aquele considerado irmão mais velho, conferindo nome à fratria. A constituição da fratria está estreitamente ligada aos ordenamentos hierarquizados que organizam as suas diferenças internas, de um lado, entre clãs chefes e clãs servos e, de outro lado, entre clãs irmãos mais velhos e clãs irmãos mais novos. Mas se até então, nesta tese, a fratria foi considerada de modo mais ou menos estanque, neste capítulo pretendo perseguir a dinâmica não óbvia pela qual ela se constitui. Isso porque, ao considerar o ponto de vista de cada clã que compõe uma fratria, uma série de divergências sobre estes ordenamentos hierarquizados se apresentam. O que coloca em questão a própria possibilidade de descrevermos antropológicamente a fratria como uma unidade exogâmica delineável. Para tanto, realizarei uma problematização em torno das fratrias baniwa, considerando diversas ordens hierarquizadas de clãs registradas na literatura, além daquelas que eu registrei em trabalho de campo, comparando-as. A partir desta comparação descreverei as perspectivas que os clãs baniwa têm entre si, como uma maneira de

relativizarmos as fratrias concebidas por meio de ordenamentos hierarquizados fixos, tal como do sistema mais amplo que elas compõem, desconfiando de seu caráter absoluto. Para tal análise precisamos levar em consideração a tripartição do campo social em três categorias - consanguíneos (*-kitsinape*), co-afins (*-doenai*) e afins (*noolimatairi*) -, pois este é, já vimos no capítulo 2, o modo de classificar pessoas-parentes e clãs-parentes entre os Baniwa. Longe de serem auto evidentes estas categorias e sua utilização, realizarei uma discussão sobre os processos do parentesco que envolvem as classificações baniwa dos seus parentes, com destaque para as reclassificações permitidas pela co-afinidade.

3.2.1 Segmentaridade clânica no rio Aiari

No Noroeste Amazônico, tal como se estabeleceu na literatura etnológica regional, clã designa grupos ou unidades sociais baseadas na descendência patrilinear. Ressalto que priorizo o termo clã, ao invés de *sib*, para designar o que os Baniwa denominam de *-newikika*. Essa opção não é somente por meus interlocutores traduzirem assim para o português, mas porque na literatura regional a noção de *sib* está englobada pela noção inclusiva de fratria, em uma relação entre partes e todo que espero progressivamente desestabilizar. Os clãs expressam a autodenominação mais importante para os Baniwa, entre eles mesmos, sugerindo sua relevância para a compreensão das suas relações sociais. Mas estes clãs se associam uns aos outros, conformando unidade exogâmicas maiores, cujo valor operatório para o cálculo de casamento é, em um plano além dos clãs considerados isoladamente, importante. Estes conjuntos de clãs foram designados pela literatura de fratrias, cuja associação é descrita e explicada por meio de uma ordem hierarquizada que é enunciada por um narrador por meio do nascimento mítico em *Hipana*. Apesar da enunciação mítica, veremos que a ordem de clãs hierarquizados de uma fratria está longe de ser auto evidente, de modo que o *ranking* clânico de uma fratria varia de modo análogo ao modo como o mito varia.

O ordenamento hierárquico de clãs numa fratria pode ser associado a uma segmentaridade funcional. Neste modelo, os clãs assumem dentro de cada fratria funções que são correspondentes à ordem em que nasceram na cachoeira de *Hipana*, narrada a partir do mito, a saber: Chefes, Guerreiros, Pajés, Dançarinos e Acendedores de Cigarro (ou servos) (Hill, 1993; Wright, 1998; Garnelo, 2002). Segundo afirmaram os meus interlocutores, estas funções rituais não possuem mais expressão relevante, ganhando saliência apenas as funções políticas: chefes (*enawinai*) e servos (*-maakunai*).

É preciso ressaltar que as funções de “chefes” e “servos” não possuem implicações evidentes na vida cotidiana, diferentemente de outrora. Isso porque os meus interlocutores disseram que antigamente as pessoas dos clãs *maakunai* (servos) caçavam e realizavam serviços pesados para as pessoas dos clãs *enawinai* (chefes), tal como abrir uma roça nova, sem receberem por isso nenhum tipo de pagamento em troca. Hoje, a distinção entre clãs chefes e clãs servos se faz notar, para os Baniwa, nas relações matrimoniais, mais especificamente, na evitação, difícil de ser cumprida rigorosamente, dos casamentos entre clãs chefes e clãs servos. Privilegia-se os casamentos entre conjugues afins de clãs chefes, de modo que podemos notar, igualmente, muitos casamentos entre conjugues de clãs servos. Não obstante, a despeito de seu declínio, a segmentaridade funcional não é o único modo acionado pelos Baniwa para marcar as diferenças internas a uma fratria. Nesse sentido, é muito importante notar o fato de que cada clã possui um epônimo animal diferente: Walipere (Anta), Hohodene (Inambu), Awadzoro (Paca) e Maolieni (Caba). O nome dos clãs guarda uma relação direta com o nome dos animais-ancestrais-epônimos que podem ser também o nome da flauta ou trompete *Kowai* exclusivo ao clã.

De acordo com o mito de *Hipana*, *Ñapirikoli* retirou da cachoeira de *Hipana* os ancestrais-clânicos em sequência e distribuiu aos membros de cada clã os instrumentos *Kowai* e outros dos seus emblemas clânicos. Esta história é contada por um narrador que relata a emergência mítica, se restringindo, em geral, a indicar o nascimento dos clãs de sua própria fratria, os quais ele considera como sendo seus clãs irmãos (*-kitsinape*). A partir dessas versões, contadas por narradores de cada fratria, podemos depreender os ordenamentos hierarquizados e acompanhar o desvelamento de “linhas de gentes”, a propósito da tradução literal de *inewikikha*. E também, notar o adensamento destes fios em forma de feixes, elicitando, para nos inspirarmos no vocabulário de Wagner (1974; 1977), diferentes escalas daquilo que podemos entender como coletividade, unidade, grupo, ou, nos termos da literatura rionegrina, clãs e fratrias. Prestemos atenção aos dois níveis desta elicitación na socialidade baniwa, os clãs e a fratria.

Durante minha pesquisa de campo, estabeleci uma relação privilegiada de interlocução com pessoas Walipere, Hohodene e Awadzoro, clãs que são chefes de suas fratrias. Todavia, estes últimos, os meus principais anfitriões, não são reconhecidos como uma fratria pela maioria dos Baniwa, apesar de reivindicarem esta consideração. Por este motivo seu nome frátrico não figura nas etnografias realizadas entre outras fratrias e clãs baniwa. Os Awadzoro são, do ponto de vista de

alguns Hohodene, considerados como um clã ‘irmão mais novo’ deles e, por outros Hohodene, considerados como um clã ‘servo’ dos Walipere; por sua vez, do ponto de vista dos Walipere, os Awadzoro são considerados um clã ‘irmão mais novo’ dos Hohodene. Acompanhem estas divergências: o clã Awadzoro reivindica uma fratria para si e enuncia sua posição como sendo a de um chefe e irmão mais velho, mas não são assim reconhecidos pelos outros clãs que os incluem em sua fratria, ou então, os atribuem a outras fratrias. Investigarei, justamente, as condições que tornam possível esta reivindicação e também a sua contestação.

As fratrias baniwa foram apontadas pela primeira vez por Galvão (1964) e consideradas, desde então, como a marca da presença de um sistema de unidades exógamas. A este respeito, Journet (1995, p.62) assinala que as descontinuidades introduzidas pela aplicação sistemática de uma taxonomia rigorosa que distingue entidades tal como “clãs” e “fratrias” não eram sempre percebidas como tais pelos informantes. Segundo o autor, essas noções eram bem frequentemente utilizadas para opor conjuntos que no modelo de Galvão não se localizavam no mesmo nível de inclusão. Em suma, havia para Galvão e outros etnógrafos uma confusão entre o que era fratria e o que era clã, tomando uns pelos os outros. Apesar de compartilhar da crítica de Journet, sugiro que esta confusão tem grande relevância para nós neste capítulo, pois traz à tona as diferentes densidades destes conjuntos clânicos associados agnaticamente enquanto condensações ou atualizações sociais e não unidades sociais facilmente distinguíveis e dadas de antemão.

A noção de fratria que descrevi até o momento para os Baniwa foi utilizada de modo significativamente diferente entre os povos de língua Tukano Oriental da bacia do Uaupés. A diferença reside basicamente no fato de que fratria é, para os povos de língua Tukano Oriental, a unidade mais abrangente da classificação social, o que diverge com os Baniwa. Para a maior parte dos povos de fala Tukano a fratria é composta por “grupos exogâmicos compostos” (cf. C. Hugh-Jones, 1979) ou ainda “grupos de descendência exogâmico” (cf. A. Cabalzar, 2008) distintos. Por exemplo, os Bará, estudados por Jackson (1972) e os Tukano, estudados por Andrello (2006), são de uma mesma fratria, pois ainda que falantes de línguas diferentes estão, segundo o mito, relacionados agnaticamente e, por isso, não são casáveis entre si. Nestes casos, as fratrias são mais abrangentes que as unidades sociais abrigadas sob o signo dos etnônimos que motivam as etnografias no Uaupés, o que não é pertinente para os Baniwa.

Os Baniwa, tal como descritos por seus principais etnógrafos (Galvão, 1964; Wright, 1981; Hill, 1988; Journet, 1995; Garnelo, 2003), são segmentados em diferentes fratrias exogâmicas, cuja totalidade representa um povo, o povo Baniwa. As fratrias baniwa casam-se entre si, assim as alianças matrimoniais baniwa são, antes, mas não exclusivamente, internas a este povo. No caso baniwa, o povo e não a fratria é potencialmente a identificação mais abrangente em seu universo social, suas fratrias são, portanto, condensações de clãs que constituem as segmentações exogâmicas nas quais se pode encontrar parentes agnaticamente relacionados. Em suma, para os Baniwa, fratria é *menos* que um povo, pois uma segmentação exogâmica de um coletivo social mais abrangente (o povo Baniwa, justamente), enquanto para os povos Tukano do Uaupés, a fratria é *mais* que um povo, pois representa o conjunto mais abrangente possível, capaz de subsumir os grupos de descendência patrilinear e seus etnônimos, conformando uma ampla unidade exogâmica.

Apesar destas diferenças que as fratrias baniwa e tukano assumem, C. Hugh-Jones, para os Barassana, oferece-nos um debate bastante útil, pois nos permite problematizar os limites dessa circunscrição. Nesse sentido, A. Cabalzar (2008, p.129) apontou que foi esta etnóloga que formulou a definição mais apurada de fratria que podemos encontrar na literatura uaupesiana, posto que a autora propôs distinguir fratria em seu sentido forte, baseada na relação de *brotherhood* entre os grupos exogâmicos (sejam eles unidades linguísticas ou não) que a compõe, de seu sentido fraco, quando os grupos exogâmicos estão arranjados por meio de *uterine siblings*, relação definida pelo termo “filhos de mãe”. Esta distinção, pertinente aos grupos Tukano, pode iluminar alguns dos problemas que tenho tentado apontar na definição de uma fratria baniwa, justamente porque ela tenciona seus limites para além daquilo que a literatura baniwa costuma considerar como sendo uma fratria, a saber, exclusivamente seu sentido forte.

Comentei que os Hohodene não reconhecem os Awadzoro como sendo um fratria, pois não os reconhecem como um clã chefe de um conjunto de clãs associados. Diferentemente, os Hohodene consideram os Awadzoro como sendo um clã de sua fratria, na medida em que os classifica como sendo seus “irmãos mais novos”, parentes consanguíneos (*-kitsinape*) por parentesco agnático. Por sua vez, os Awadzoro não se reconhecem como sendo um clã irmão mais novo dos Hohodene, mas o clã irmão mais velho de sua própria fratria e, então, classificam os Hohodene como sendo seus parentes co-afins (*-doenai*), por parentesco uterino. Deste modo, as pessoas destes clãs podem se tratar,

alternativamente, como sendo parentes de clãs consanguíneos (-*kitsinape*), parentesco agnático ou *brotherhood*, e como parentes de clãs co-afins (-*doenai*), parentesco uterino ou *uterine siblings*. Portanto, para utilizar os termos de C. Hugh-Jones (1979), as classificações mútuas destes clãs variam, entre o sentido forte e fraco de fratria. Esta é uma amostra da dificuldade em circunscrever definitivamente uma fratria. Diante disso poderíamos nos perguntar: os clãs Awadzoro e Hohodene conformam uma mesma fratria?

A resposta não é inequívoca e há pelo menos dois modos de formulá-la: do ponto de vista dos Hohodene, estes clãs conformam uma mesma fratria; mas do ponto de vista Awadzoro, eles não conformam uma mesma fratria, posto que eles são chefes de sua própria fratria. Veremos, a partir de agora, que os muitos clãs “irmãos mais novos” ou “do meio” de uma fratria não se reconhecem e nem admitem a senioridade-chefia alegada por determinados clãs, concebendo a si próprios como os “chefes” e “irmãos mais velhos”. Depreende-se disto que a fratria é sempre uma categoria em aberto, difícil de descrever precisamente, motivo pelo qual, suspeito, os antropólogos se equivocam ao defini-la em termos absolutos. Em relação a isso, é preciso notar as variações que os próprios Baniwa enunciam, posto que eles, durante minha pesquisa de campo, nunca se mostraram determinados em serem categóricos quanto às ordens de todos clãs que consideram parentes consanguíneos (-*kitsinape*), *i.e.*, uma fratria, em reclassificações sempre possíveis e, em alguns casos, recorrentes. Depreende-se deste fato que os Baniwa não concebem fratrias tal como os antropólogos a concebem.

Nesse sentido, proponho apontar o conjunto de clãs irmãos -*kitsinape* (consanguíneos), uma fratria, enquanto uma condensação de clãs, do qual os clãs co-afins (-*doenai*) se avizinham, ora atraídos, ora afastados. Sobre estes últimos podem recair uma série de desconfianças, recusas, mas também, interesses, que tomam a forma das reclassificações terminológicas, tal como descreverei para o caso Awadzoro em relação aos Hohodene. A classificação de clãs co-afins leva em consideração o parentesco uterino, vimos isso no capítulo anterior quando descrevi os casamentos entre pessoas walipere. Lembremos que estes conjugues de mesmo clã alegam que seus pais se tratavam, apesar de serem do mesmo clã, por termos de co-afinidade, ativando o parentesco uterino. Este caso expressa um processo de afinização de consanguíneos, o que, justamente, permitiu o casamento entre pessoas do mesmo clã. Para os Hohodene e Awadzoro o que estou apontando corre em uma direção diferente, pois a ativação do parentesco uterino e os termos da co-afinidade pelos Awadzoro se contrapõe à classificação de consanguíneos que recebem

por meio do parentesco agnático dos Hohodene. Neste caso, poder-se-ia dizer que está em curso um processo de consanguinização, no qual os Hohodene ativam o parentesco agnático, eclipsando os termos apropriados da co-afinidade (*-doenai*), (re)classificando estes clãs-parentes por termos *-kitsinape* (consanguíneos).

De qualquer foram, para ambos, notamos a saliência da co-afinidade para a dinâmica envolvida nas classificações e relações baniwa, tanto no sentido da afinização quanto no sentido da consanguinização. Ainda que, ao final, defenderei uma tendência destas dinâmicas à afinização, quando demonstrar que os Hohodene e Awadzoro, além do mais, também estão se casando e tratando-se pelos termos da afinidade efetiva, o que diverge, veremos com mais detalhes adiante, da abordagem para a co-afinização de Cabalzar (2008, p.245) que nota neste processo uma tendência à consanguinização. Mas tentemos esquematizar estas fratrias e avançar no entendimento de suas variações a partir de uma análise mais detida.

3.2.2 Existem fratrias entre os Baniwa?

Com base na minha pesquisa e na bibliografia disponível, podemos apontar que a composição de clãs hierarquizados das fratrias baniwa no rio Aiari é a seguinte⁶³:

⁶³ Na bibliografia há registros de outras ordens para estas mesmas fratrias (ver Garnelo, 2003; Wright, 2013; T.Oliveira, 2016), e também, de outras fratrias aqui não apontadas, na Colômbia e Venezuela, (ver Journet, 1995; Hill, 1993). Algumas destas ordens registradas por alguns destes antropólogos serão abordadas no decorrer do capítulo a título de comparação.

Quadro 2 - Ordem de nascimento dos clãs por fratria (Hohodene, Walipere e Awadzoro)

Hohodene Por Gabriel Hohodene (Comunidade Santa Isabel – Médio rio Aiari)	Walipere Por Luís Manuel Walipere (Comunidade Ucuqui – Alto rio Aiari) (Cornelio, 1999)	Awadzoro Por Alberto Awadzoro (Comunidade Jandú – Médio rio Içana)
1. Maolieni (Servos)	1. Koteroeni (Servos)	1. Ayolinai (Servo/Guerreiros)
2. Hohodene (Chefes) (Irmão mais velho)	2. Walipere (Chefes) (Irmão mais velho)	2. Awadzoro (Chefes) (Irmão mais velho)
3. Alidalieni (Irmão mais novo)	3. Toke-Dakenai (Irmão mais novo)	3. Adzaneni (Irmão mais novo)
4. Adzaneni (Irmão mais novo)	4. Tariano (Irmão mais novo)	
5. Awadzoro (Irmão mais novo)		

Como se pode deduzir a partir do que desenvolvi na seção anterior, este quadro é muito problemático, pois não há consenso entre os diferentes membros de uma fratria a este respeito. Notemos que neste quadro há doze clãs, mas apenas as perspectivas de três clãs foram contempladas, justamente, daqueles clãs que se consideram os chefes e irmãos mais velhos. Pretendo demonstrar que, no limite, todo clã se considera chefe e irmão mais velho de sua fratria, mesmo que para isso se “invente” uma fratria. O que é possível porque, veremos, toda fratria é inventada pela afirmação de um clã apoiada no crescimento e contingente populacional significativo. Deixemos este aspecto para mais adiante.

Em primeiro lugar, as variações da ordem de nascimento dos clãs por fratria ocorrem a depender do narrador, do clã a que ele se identifica, da região onde mora e das relações de vizinhança que estabelece. As variações dependem também do contexto em que o narrador relata o nascimento mítico de sua fratria. Um mesmo narrador pode, a cada vez que narra o mito do nascimento do ancestrais dos clãs na cachoeira de *Hipana*, incluir e excluir clãs de sua fratria, tal como pode reordená-los. As versões das ordens clânicas de nascimento awadzoro e hohodene, acima expostas, foram contadas a mim durante o trabalho de campo por homens velhos, benzedores, reconhecidos por seus parentes por deter um importante conhecimento. Mesmo assim, em diferentes momentos da pesquisa etnográfica, pude registrar ordens ligeiramente distintas anunciadas por esses dois importantes narradores.

Considerando isso, parece-me ainda mais relevante perscrutar as variações, não somente para um mesmo narrador, mas no modo como certos clãs se reconhecem e são reconhecidos por outros clãs. Por exemplo, no quadro 2, os Awadzoro ocupam tanto a ordem narrada por Gabriel (clã Hohodene) quanto aquela narrada por Alberto (clã Awadzoro), mas em posições diferentes, algo análogo ocorre com os Adzaneni que ocupam também duas sequências. Neste último caso, porque não considerei a perspectiva dos próprios Adzaneni, eles não ocupam a posição de clãs chefes e irmãos mais velhos em nenhuma das duas versões em que estão presentes. Mas este seria o caso se considerássemos o modo como eles próprios se concebem, o que é descrito por Journet (1995) em sua pesquisa com este clã que vive no rio Guáinia (Colômbia). Estes casos não são simplesmente, como se poderia objetar, exceções à “regra”.

Os clãs e seus membros vislumbram configurações discordantes sobre como se compõe as “fratrias” e, assim, revelam-nos a impossibilidade de estabelecer e estabilizar, antropologicamente, essas unidades sociais, sua composição e seus limites. O que estou denominando de fratria, em companhia da literatura baniwa, não é possível de determinar e delimitar inequivocamente, deixando-nos a questão se podemos, de fato, defini-las como unidades categóricas. Poderíamos, como Wagner (2010 [1974]), nos perguntar se existem grupos sociais (fratrias) entre os Baniwa no Alto Rio Negro?

Em primeiro lugar, pode-se assinalar que um sistema frátrico baniwa, se existe, não pode ser totalizado, o que aliás já foi notado por Journet (1995). Não somente porque não é possível elencar extensivamente suas fratrias, esgotando uma pretensa lista, mas também porque não é possível descrever as suas ordens internas de clãs sem que um destes clãs relacionados a conteste. As classificações entre os clãs não são necessariamente recíprocas.

A definição em uma fratria da posição de clãs chefes e servos e de clã irmãos mais velhos e mais novos mobiliza, certamente, os Baniwa. A dinâmica que envolve este ordenamento hierárquico de clãs, a partir do mito do nascimento em *Hipana* dos ancestrais dos atuais clãs, é motivada na forma de disputas, negociações e conflitos, que podem ser mais ou menos explícitos. Em relação a isso, retomemos mais algumas definições antropológicas para que em seguida façamos uma comparação entre os pontos de vista dos clãs sobre seus ordenamentos hierarquizados nas fratrias.

Os etnógrafos dos Baniwa frequentemente quantificam o número de clãs que, paradigmaticamente, uma fratria baniwa associaria. Mas é

evidente a dificuldade em definir uma quantidade exata, bem como descrever os princípios a partir dos quais ocorrem o ordenamento. Além disso, os antropólogos divergem quanto à capacidade das configurações encontradas no seu próprio trabalho de campo se aplicar às diferentes regiões onde vivem os variados clãs baniwa onde eles não pesquisaram. Wright (1981) em sua pesquisa no alto rio Aiari com o clã Hohodene, indica que as fratrias baniwa são compostas de cinco ou seis “*sibs*”, sendo que o *sib* irmão mais velho é o chefe e nomeia este conjunto, registrando que esse clã não foi o primeiro nascido na sequência mítica em *Hipana*, mas os Maolieni, o clã servo da fratria; Hill (1993) em sua pesquisa na Venezuela com o clã Dzawinai indica cinco ou mais *patrisibs* (clãs) compondo uma fratria, mas, diferente de Wright, aponta que o clã irmão mais velho e chefe é o primeiro a ter nascido em *Hipana*; Garnelo (2003) a partir de seu trabalho com o clã Walipere do médio rio Içana, revela um ordenamento mais complexo, uma sequência de 7 “*sibs*”, sendo o clã “mais velho” e chefe o quarto nascido em *Hipana*, o qual confere também nome à fratria; Journet (1995), no Alto rio Içana e rio Guaínia na Colômbia, a partir de diferentes clãs koripako, descreve um panorama geral em que uma fratria associaria normalmente 3 clãs, cujo clã irmão mais velho é o chefe, mas este não necessariamente empresta seu nome às fratrias, pois que elas nem sempre são nomeadas, o que difere das descrições de todos os outros etnógrafos supracitados.

Destes autores Journet é o que confere menos importância à caracterização da fratria, talvez justamente por ser aquele entre os etnógrafos de clãs baniwa-koripako que mais se dedicou ao estudo da organização social e parentesco. Nota-se um esforço deste autor em evitar o termo “fratria”, que não se torna ausente em seu trabalho, mas é pouco frequente, no lugar, utiliza a noção de um conjunto de clãs. Segundo Journet (1995, p.62), os Koripako distinguem entre seus clãs parentes – *kitsienape* (consanguíneos), isto é, seus clãs irmãos de fratria, dois ou três clãs que eles designam como sendo clãs “irmãos mais velhos” (*-phenai*) ou “irmãos mais novos” (*-wenai*). O ordenamento da fratria, então, obedece à lógica da germanidade. Deste ponto vista, o dos Koripako do Alto Içana e Guaínia na Colômbia, o autor comenta que a ordenação descrita por Wright para os Hohodene do Aiari (Brasil) é bastante singular. Lembremos que os Hohodene, diferente dos Koripako, compreendem uma sequência em que eles são os chefes e irmãos mais velhos, apesar de seu nascimento em *Hipana* ter sido antecedido pelos Maolieni, os seus *-maakunai* (servos). Isso ocorreu, segundo os Hohodene, para que os Maolieni limpassem o local do nascimento para chegada deles.

Em suma, Journet descreveu fraternias não nomeadas de três clãs, em que o mito de *Hipana* não descreve o nascimento dos clãs servos, ao passo que Wright descreve fraternias nomeadas de 5 ou 6 clãs, sendo os clãs servos mencionados no nascimento mítico em *Hipana*, mas marcados por terem nascido primeiro com uma função específica. De um lado, temos uma sequência maior de clãs associados em uma fratria e, do outro, uma sequência que associa uma quantidade menor de clãs. Mas vejamos que a diferença entre as fraternias Koripako e a fratria Hohodene não reside somente (ou tanto) na quantidade de clãs que associam.

3.2.3 As duas hierarquias e os pontos de vista dos clãs

Vimos que entre as fraternias koripako apontadas por Journet, a relação entre clãs de uma fratria pode ser explicada, exclusivamente, por uma lógica de ordenamento formulada pela germanidade. Entre os Hohodene, isto também é verdadeiro, mas somente para uma parte dos clãs que a fratria associa, ou seja, a lógica formulada pela germanidade não é exaustiva. A fratria hohodene compreende também uma lógica de ordenamento funcional, evidente no fato de que um clã nasce antes de todos os outros clãs para “limpar” o local, isto é, nasce com uma tarefa específica que implica certa subserviência. Este clã é, então, concebido não como sendo “irmão”, nem mais novo e nem mais velho, mas “avô”. O termo “avô” para designar estes clãs pode ser substituído pelo termo -*maakunai*, “os sem fala”, marcando a posição de “servos” que se opõe à categoria *enawinai*, “chefes”, o clã irmão mais velho da fratria. Pode-se apontar, a partir da fratria hohodene, que estamos diante de dois tipos diferentes de hierarquia que constituem uma fratria: 1) a relação entre clãs Chefes e Servos e; 2) a relação entre clãs Irmãos mais velhos e Irmãos mais novos. Esta relação clãs Chefes e Servos, aparentemente ausente na configuração de fratria koripako descrita por Journet, pode ser encontrada nas descrições dos Walipere do rio Aiari (Cornelio, 1999. p.85) e dos Walipere de médio rio Içana (Garnelo, 2003), e também, entre os Awadzoro como eu mesmo pude constatar.

3.2.3.1 Dualismo diametral, chefia e a convivência entre os clãs

Vimos que há dois princípios de ordenação: no caso Koripako, o ordenamento por germanidade está isolado e, por isso, podemos classificar os 3 clãs de suas fraternias entre irmãos mais velhos (-*phenai*) e irmãos mais novos (-*mhererinai*), por sua vez, no caso Hohodene, há além da ordenação por germanidade, um segundo tipo de ordenamento, o de

chefes (*enawinai*) e servos” (-*maakunai*) que se formula pelos os termos de parentesco entre gerações alternas, “avô” (-*wheri*) e “netos” (-*dakeri*). Verifica-se, ao mesmo tempo, uma associação clânica ordenada por uma lógica horizontal disposta pela germanidade e, outra, por uma lógica vertical em gerações alternas. Nos dois casos a senioridade é importante, mas invertidas, pois se em um caso a anterioridade confere o prestígio simultâneo de “chefe” e “irmãos mais velhos”, no outro caso, a anterioridade confere o desprestígio de “servo” e “avô”. O clã servo (-*maakunai*) de algum modo está mais próximo da fronteira da humanidade, sobre isso, lembremos que avô (-*wheri*) é um termo vocativo muito utilizado nas relações transespecíficas.

É possível, portanto, caracterizar duas lógicas hierarquizantes para as ordens clânicas das fratrias Walipere, Hohodene e Awadzoro, no modo de dois dualismos: 1) diametral que opõe chefes-netos, de um lado, e servos-avôs, de outro, distinguidos pelos clãs germanos e o clã nascido antes deles, os -*maakunai*; 2) gradual, interno ao grupo dos “chefes”, por meio da senioridade entre germanos, cuja diferenciação permite uma gradação com muitos níveis do tipo cromática, mas, em geral, não mais que três, tal como apontou Journet para os clãs koripako. A propósito dos dois dualismos que uma fratria pode assumir no ordenamento de seus clãs, aponta-se que o idioma da germanidade não é sempre apropriado a toda a fratria, sendo necessário considerar também outro idioma, o das gerações alternas que implicam funções.

Garnelo (2002), demonstrou que há outras formulações míticas do ordenamento hierárquico clânico não necessariamente baseadas em *Hipana*. Esta autora, para o conjunto de clãs encabeçados pelos Walipere Dakenai, “os netos das Plêiades” ou “os netos da Anta”, os quais tenho chamando apenas de Walipere que vivem, não no Aiari, mas no médio rio Içana, comenta que:

Esta explicação não é consensual para todos os *sibs*, já que para os Walipere Dakenai do Içana, a posição hierárquica obedece não apenas à sequência de saída da cachoeira, mas também à ordem de chegada de irmãos ancestrais ao céu, para formar a constelação walipere [as Plêiades] (2003, p. 198).

Vejamos esquematicamente a ordem formulada pela autora, que leva em consideração a ordem de nascimento em *Hipana* e a “chegada ao céu” dos clãs:

Quadro 3 - Ordem de nascimento descrita por Garnelo (2003) para os Walipere

<u>Clãs</u>	<u>Localização</u>
1 – Koteroeni (Servos/Avós)	Médio rio Içana (Brasil)
2 – Neliwaieni (Extintos)	Não informado
3 – Maiakoieni (Servos) (Extintos)	Não informado
4 – Walipere (Chefe/Irmão Mais Velho)	Médio rio Içana (Brasil)
5 – Tomieni (Irmão Mais Novo)	Rio Cuiari, afluente do rio Içana
6 – Toke-Dakenai (Irmão Mais Novo)	Rio Guáinia (Colômbia)
7 – Talewali Dakenai (Irmão Mais Novo) (Extintos)	Não informado

Segundo Garnelo, entre estes clãs, os considerados servos ou avós são os da posição 1 e 3, e os clãs “irmãos mais novos” são os da posição 5,6,7. No entanto, é importante apontar que os clãs Neliwaieni, Maiakoieni e Talewali-Dakenai não existem mais, foram extintos pelas guerras clânicas e/ou “descimentos” há muitas gerações. Assim, a ordem atualizada, somente com os clãs existentes atualmente, seria a seguinte: 1, Koteroeni; 2, Walipere; 3, Tomieni; 4, Toke-Dakenai. Os primeiros, os Koteroeni, são considerados “servos” e “avós”, tal como os Maolieni na fratria hohodene, eles vivem hoje no médio rio Içana próximos de seus “chefes” (*enawinai*). Os do clã Walipere são, ao mesmo tempo, os “chefes” dos Koteroeni e o clã “irmão mais velho” dos Tomieni, clã irmão do meio que vive no rio Cuiari e dos Toke-Dakenai, os caçulas que vivem no rio Guáinia (Colômbia). Notemos uma questão interessante e que merece nossa atenção, pois enquanto os clãs “Chefes-Netos” e “Servos-Avós” convivem em um mesmo nexó exogâmico numa relação de vizinhança e troca, como os Hohodene e Maolieni no Aiari, a relação dos “Irmãos mais velhos” e “Irmãos mais novos” é marcada por grandes distâncias, eles não convivem e, raramente, se encontram. Estas características são pertinentes também a outras fratrias e revelem reflexões importantes.

Nesse sentido, consideremos uma ordem, entre outras possíveis, mencionada pelos Hohodene a partir da versão mítica do nascimento em *Hipana* de Ricardo Fontes de Ucuqui Cachoeira e registrada por Wright (Cornelio, 1999). O quadro a seguir esquematiza esta ordem:

Quadro 4 - Ordem de nascimento descrita por Ricardo Fontes Hohodene (Cornelio, 1999) para os Hohodene

<u>Clãs</u>	<u>Localização</u>
1 – Maoliemi (Servos/Avós)	Rio Aiari (Brasil)
2 – Mole-Dakenai (Servos/Avós) (Extintos) ¹	Rio Aiari (Brasil)
3 – Hohodene (Chefe/Irmão Mais Velho)	Rio Aiari (Brasil)
4 – Adzaneni (Irmão Mais Novo)	Alto rio Guainia (Colômbia)
5 – Komadeni/Tariano (Irmão Mais Novo)	Bacia do Uaupés (Brasil)

3.2.3.2 Dualismo cromático, senioridade e a distância entre os clãs

Até este momento, tenho chamado à atenção para a posição entre clãs “chefes” e “servos”, passo agora a uma análise detida da relação dos clãs germanos, entre os irmãos “mais velhos” e “mais novos”. É entre estes clãs, mais do que entre chefes e servos, que incide o maior número de divergências, variações e reclassificações terminológicas dos clãs. Andreollo aponta para um aspecto semelhante entre os Tukano:

Porém, ainda que a ordem e a composição daquilo que se passa na região intermediária dessa escala, em geral mais extensa, tendam a flutuar, variando de acordo com a posição e o conhecimento daquele que fala, há, por outro lado, um alto grau de consenso quanto aos nomes dos clãs que figuram nas regiões superior e inferior da escala. Se o que se passa na zona intermediária dessa escala suscita frequentemente questionamentos, o que se passa em suas pontas superior e inferior não parece ser objeto de versões divergentes (Andreollo, 2016, p.81).

Os Baniwa e os Tukano parecem que em comum conferem uma estabilidade maior à relação entre clãs Chefe e Servos do que entre clãs Irmãos mais velhos e Irmãos mais novos, mas é preciso ter cautela com esta comparação, pois, a organização social dos clãs tukano não é

precisamente a mesma que dos Baniwa. Não se observa no Uaupés, tal como entre os Baniwa, para apenas um exemplo, uma condensação clãs em fratrias relativamente pequenas, entre três e cinco clãs, dos quais somente dois convivem de fato.

Vimos, por exemplo, que no rio Aiari, há um razoável consenso entre as posições dos clãs chefes e servos entre os Hohodene e os Maolieni e, o mesmo poderia se dizer, respectivamente, entre Walipere e Koteroeni, no rio Içana. Ocorre que entre os clãs germanos há uma série de divergências que nos interessam sobremaneira, na medida em que estas diferenças constituem as próprias fratrias que tenho descrito. Primeiro, a relação entre clãs irmãos no cotidiano não é geralmente atualizada, tomemos o exemplo da relação entre clãs no Aiari. Basicamente, descrevi a relação entre clãs afins, Walipere e Hohodene, e também, a relação entre clãs chefe e servos, Hohodene e Maolieni, e, a relação entre co-afins, Hohodene e Awadzoro. Assim, a partir do meu trabalho de campo no rio Aiari, e também da bibliografia disponível, tenho poucas condições de descrever a relação entre clãs que se consideram irmãos e, suspeito, que isto não seja circunstancial, mas um aspecto constitutivo das fratrias baniwa que concebem para si relações consanguíneas projetadas distantes no espaço e no tempo, pois não são baseadas na convivência nos nexos exogâmicos ou mesmo nos nexos endogâmico. Quando, por ventura, esta relação é possível pela supressão da distância espacial, se impõe uma reclassificação dos termos *-kitsinape* (consanguíneos) em termos *-doenai* (co-afins), repondo a necessária distância entre os clãs não mais por meio do espaço, mas por meio de uma distância classificatória. Este é o caso, já vimos, entre os Hohodene e Awadzoro, quando estes últimos migraram do médio rio Içana, seu território tradicional, para o médio rio Aiari, território tradicional dos Hohodene, na década de 1980.

Nas ordens descritas acima para os Walipere (Quadro 3) e os Hohodene (Quadro 4), e o mesmo poderíamos apontar para os Awadzoronai (Quadro 2), vimos clãs extintos no tempo, e também, é preciso apontar com mais precisão agora, clãs que vivem muito distantes (no espaço) daqueles que os concebem como sendo irmãos mais novos. Tomemos como exemplo o ordenamento dos Hohodene (Cornelio, 1999) (ver quadro 4) que têm com os Maolieni uma relação efetiva por meio da convivência dentro dos nexos exogâmicos do rio Aiari, descritos acima, mas uma relação não atualizada com os seus clãs irmãos mais novos, os Adzaneni que vivem na Colômbia e os Tariano que vivem no médio Uaupés, os quais estão muito distantes do nexo endogâmico do Aiari.

O clã chefe, que é também um clã irmão mais velho de uma fratria, convive em um contexto territorial que incluí, basicamente, os clãs afins

e os clãs servos, posto que os clãs irmãos mais novos estão distantes no tempo ou espaço, e relações não são atualizadas cotidianamente. Estas relações quando eventualmente atualizadas pela supressão da distância no espaço, são imediatamente reclassificadas repondo a distância nos termos da terminologia de parentesco. Parágrafos acima, vimos que esta convivência sem clãs irmãos mais novos é delineada pelos Hohodene e Walipere do Içana, considerando neste caso as reclassificações como pertinentes, mas podemos apontar a mesma dinâmica para outros casos, por exemplo, os Komada-Minanaí que vivem na Colômbia (Journet, 1995).

Quadro 5 - Ordem de nascimento descrita por Joaquim Marco para os Komada Minanaí (Journet, 1995)

<u>Clãs</u>	<u>Localização</u>
1 – Komada Minanaí	Alto rio Içana (Colômbia)
2 – Tariano	Bacia do Uaupés (Brasil)
3 – Tariano “Mais Novos”	Bacia do Uaupés (Brasil)
4 - Adzaneni	Alto rio Guainia (Colômbia)

A mesma dinâmica é observada para o caso da fratria Walipere que vive no rio Aiari (Cornelio, 1999), pois que estes concebem os Toke-Dakenai que vivem na Colômbia como seus irmãos mais novos e também os Tariano que vivem no Uaupés. Enfim, nota-se a partir destas comparações que a distância é um aspecto constituinte das fratrias baniwa. Este aspecto distal é mascarado pelos vocativos de parentesco - *kitsinape* (consanguíneos) que indicam uma proximidade relacional no interior da fratria, encobrendo a distância espaço-temporal (e genealógica) da convivência cotidiana. A distância permite “divergências” e disputas entre clãs irmãos mais velhos e mais novos, conferindo a própria dinâmica do sistema clânico baniwa, somente vislumbrada nas relações supralocais.

As fratrias baniwa reconhecem relações de consanguinidade dadas em seus nexos exogâmicos territorializados, mas também projetam relações de consanguinidade para além dos territórios dos seus nexos. Portanto, uma espécie de relação virtual entre consanguíneos constitui a fratria, uma vez que parte dos clãs que a compõe estão necessariamente

distantes. Há sempre, para toda a pessoa, comunidade e clã baniwa, parentes *-kitsinape* além do seu contexto territorial imediato, parentes classificados no plano sociocentrado como consanguíneos. Meu argumento é que a dispersão dos clãs das fratrias baniwa é um aspecto estrutural da sua constituição.

Façamos um contraste que pode nos auxiliar nesta descrição. A disposição territorial baniwa de clãs consanguíneos (*-kitsinape*) relacionados agnaticamente é significativamente distinta da que encontramos em povos tukano onde a hierarquia entre grupos germanos se reflete na disposição das comunidades entre a foz a cabeceira de rio. Este estudo sobre os Baniwa demonstra outro modo de compreender a espacialização dos clãs no Alto Rio Negro, a saber, relações agnáticas não concebidas somente na chave da vizinhança e contiguidade espacial, mas projetadas para fora, dispondo os limites de sua rede de socialidade para além dos nexos exogâmicos e donexo endogâmico. Este é uma contribuição baniwa para o entendimento do sistema regional do Alto Rio Negro que esta tese está procurando delinear, como mencionei na introdução.

Mas é preciso notar que, mesmo para os Tuyuka, entre outros povos Tukano do Uaupés, os grupos associados agnaticamente não se encontram estritamente circunscritos a um território contíguo, pois, conforme Cabalzar, “De fato, é raro um grupo linguístico, ou grupo de descendência exogâmico, estar confinado a uma única área contínua, sendo mais comum estar dividido em algumas áreas (p.200)”. O ponto que tenho assinado é que, no caso Baniwa, a fratria não está contingencialmente dispersa, mas deliberadamente projetada para distâncias (espacialmente, temporalmente e genealógicamente) longínquas. A questão, neste caso, é evidente, trata-se do problema da distância para a qual Viveiros de Castro (2002) apontou como pertinente às transformações amazônicas realizadas sobre o paradigma dravidiano de base.

Defrontamo-nos, portanto, com dois problemas muito importantes para o parentesco na Amazônia, a saber, a afinidade e a distância. Sobre isso, Cabalzar (2008) comenta que:

Ao pensar a organização social dos grupos do Uaupés segundo as propostas de generalização para sociedades das terras baixas sul-americanas (Overing, 1981; Viveiro de Castro, 1993), defendi que os dados tuyuka não se enquadram totalmente em tais modelos, ao menos quando eles propõem

correlações entre certos pares de noção: consanguíneo/afim, próximo/distante, cognato/não cognato, corresidente/não-corresidente. Os dados aqui apresentados convergem para a ideia de que a agnação também é um meio de lidar com a relação próximo/distante. Além disso, os consanguíneos distantes não são afinizados, assim como os afins próximos não são consanguinizados terminologicamente.

Em lugar disso, ocorre uma co-afinização de consanguíneos mais distantes em situações específicas. Ou seja, essa terceira categoria social, existente entre os grupos *Tukano*, permite escalonar aquela oposição modificando-a. Em lugar de consanguinizar os afins, por se tratar da posição marcada de alteridade, o que se faz é mantê-los como são, e “reconsanguinizar” os consanguíneos. Não se alteram os termos para afins próximos, pois não se buscam soluções para os consolidar. É verdade que, nos últimos dez anos, fenômenos como o uso crescente de termos de compadrio, por um lado, e uma certa simplificação dos termos de parentesco, de modo geral (fenômenos que vai do baixo para o alto Tiquié), marcam terminologicamente mudanças nas relações, mas tanto entre parentes quanto entre aliados. Por outro lado, as relações entre “consanguíneos” distantes (entre Tuyuka de *sibs* diferentes) surgem em arranjos que procuram reestruturar grupos de descendência localizados sobre bases mais amplas, que transcendem a esfera desses *sibs* particulares. Assim, a atualização terminológica de tais relações permite uma reformulação da agnação e sua sobrevida (2008, p.245-6).

Concordo com Cabalzar ao afirmar que a agnação é também um meio para lidar com o problema da distância, posto que há agnatos próximos e distantes, sem que estes últimos sejam tratados terminologicamente enquanto afins. Mas demonstrei que por meio dos casamentos entre os Walipere (ver tabela 3 e 7 no capítulo 2) que consanguíneos são afinizados por meio da co-afinização, e o mesmo se passa entre os Hohodene e Awadzoro que considerados inicialmente consanguíneos, foram se reclassificando em co-afins e, por fim, em afins

efetivos. Os primeiros velhos, Gabriel Hohodene e Júlio Awadzoro, apresentados no início do capítulo 2, tratam-se variavelmente como consanguíneos ou co-afins, desde que passaram a viver juntos em um mesmo nexu exogâmico e, depois, em uma mesma comunidade. Mas seus filhos atualmente têm experimentado entre eles namoros e casamentos, referindo-se também pelos termos de afinidade (*-limatairi*) (Ver tabela 5 no capítulo 2 para caso de casamentos entre co-afins). Disto não podemos compreender que, entre os Baniwa, os co-afins se prestam propriamente a “reconsanguinizar” os consanguíneos. A não afinização *terminológica* dos consanguíneos distantes (não cognatos), encobre uma afinização não codificada pela terminologia, o que podemos saber quando suprimida a distância, como entre os Awadzoro e Hohodene, situação em que estes consanguíneos distantes, porque tornados cognatos, se revelam pela convivência co-afins e gradualmente afins.

Meu argumento é que, entre os Baniwa, a co-afinização modula o problema da distância e da afinidade, insinuando-as em um seio agnático de parentes, revelando vias para a afinização de consanguíneos: é uma abertura camuflada do campo de parentesco para a alteridade. A este respeito, ressalto que o processo de afinização mediado pela co-afinidade que tenho descrito é possível por meio da atualização do plano sociocentrado, clãs consanguíneos distantes (não cognatos), para o plano egocentrado, quando os membros deste clã passam a fazer parte do cálculo das relações por meio da convivência, quando são atualizados como co-afins, e dos casamentos, quando são classificados como afins. O afim potencial próximo, cuja fórmula é o terceiro incluído e que na teoria social amazônica somente pode ser lido pelas classificações egocentradas, possui, no plano sociocentrado do Alto Rio Negro, um análogo, a saber, o clã consanguíneo virtual ou distante (não cognato). Sabe-se disso porque quando suprimida a distância (espacial-genealógica), ou seja, quando a relação virtual é atualizada em termos de convivência e de relações egocentradas, as pessoas deste clã, e no limite o próprio clã a depender de seu contingente populacional, são reclassificadas como co-afim. Co-afinidade que, como tenho apontado, se apresenta como uma bifurcação categorial entre consanguinidade e afinidade, mas tendendo a esta última. Uma das cristalizações deste processo é *camaradagem* baniwa, relação ritual formalizada entre parentes distantes (co-afins e afins potenciais) que descreverei no capítulo 4. Abordarei os *camaradas* baniwa com a noção de “terceiros incluídos” proposta por Viveiros de Castro (2002, p.152) para formular as situações em que afins potenciais são incluídos ritualmente entre os cognatos.

Sobre esta ambiguidade, lembremos que *Kowai*, no capítulo 1, parecia se comportar justamente como um consanguíneo distante que vivia no céu, um ser até então não visto e, portanto, virtual. Mas que quando ele desceu à Terra para iniciar seus irmãos uterinos mais novos, o mito apresentava-o como um parente co-afim, um irmão uterino, termo pelo qual, aliás, ele é referido por alguns xamãs Dzawinai em seus benzimentos (Hill, 1993, p.111). *Kowai*, portanto, variava entre a afinidade potencial monstruosa e a consanguinidade ambígua, por ser belo e estranho, humano e animal-vegetal-branco, parente e inimigo canibal. Mas ao final, ele tendia à afinidade, ou ao menos, era isso que motivava os eventos mais importantes do mito que conduziam a narrativa aos seus desfechos. Sugiro que entre os Baniwa os co-afins sejam uma espécie de dupla-face afim dos consanguíneos. Assim, veremos consanguíneos (*-kitsinape*) distantes, tornados afins (*-limatairi*) por meio da co-afinidade (*-doenai*), categoria que assume o papel de mediação, uma dobradiça entre a consanguinidade e a afinidade.

É verdade que, para retomar a citação de Cabalzar, também entre os Baniwa os afins não são consanguinizáveis terminologicamente, posto que, em geral, um cálculo de relações de classes interrompe um cálculo de relações: mesmo convivendo, afins não deixam de se tratar como tais⁶⁴. A consanguinização de um afim encontra um obstáculo no fato de que os clãs permanecem afins mesmo que duas pessoas afins tendam a se relacionar, via atitudes, como consanguíneos, pois o pertencimento aos seus clãs recoloca a diferença entre elas. Também o contrário, pois pessoas de um mesmo clã que se consideram afins, como no casamento de cônjuges walipere, continuarão a se considerar consanguíneos clânicos. Nos casos de convivência entre afins em uma mesma comunidade é comum que ocorra um rompimento em determinado momento que leva os homens afins abandonarem a comunidade de seus sogros e cunhados, deixando-a exclusivamente para seus fundadores, um núcleo agnático composto por irmãos homens e um ascendente comum.

Mas o limite deste processo não nega o próprio processo, assim, se afins efetivos não são consanguinizados terminologicamente de maneira duradoura, eles são, ao menos provisoriamente, consanguinizados em termos atitudinais, ressaltando neste intervalo o valor da cognação, quando, por exemplo, em uma comunidade, podem se referir mutuamente, em situação pública, como sendo parentes *-kitsinape*. Esta expressão, assim, carrega um duplo sentido, consanguíneos, em sua

⁶⁴ Nesse sentido, não observei a utilização de tecnonímia para o tratamento entre afins.

acepção mais estrita, mas também, parentes, amigos ou companheiros. Não à toa que, conforme diz Journet “É esta realidade que determina o emprego corrente do termo *-kitsinape* para designar o conjunto de membros da comunidade (p.92)”, mesmo nas comunidades onde há a presença de homens afins. Lembremos que mesmo nas comunidades onde não há homens afins residindo, mas somente homens vinculados agnaticamente, há mulheres afins, suas esposas, que estão abrigadas sob a expressão *-kitsinape*, enquanto membros desta comunidade de parentes.

3.2.4 Atualizações das fratrias baniwa no rio Aiari

Vejam agora mais de perto a relação entre os clãs no rio Aiari, de um lado, Hohodene, Maoliene, Awadzoro e, de outro lado, o “superclã” Walipere, tentando compreender como estas relações interclânicas permite-nos vislumbrar atualizações das fratrias no rio Aiari. Para esta reflexão, desconsideremos provisoriamente o nível frátrico, base das minhas discussões até o momento, e mantenhamo-nos no nível clânico.

Os Hohodene, cujo epônimo animal é o inambu, são cunhados dos Walipere, cujo epônimo animal é a anta. A relação entre estes afins está tematizada em diversas histórias e mitos que descrevem o início ou a manutenção da aliança matrimonial entre estes clãs. Em uma destas mitohistórias, a de um herói ancestral hohodene chamado Kéeroaminali (Cornelio, 1999; Oliveira, 2015), explica-se a presença Walipere no rio Aiari e Quiari, tendo em vista que eles seriam, na verdade, do rio Içana, mais especificamente, do igarapé Pamáali. Segundo este relato mítico hohodene, os Walipere somente mudaram para o Aiari após um velho deste clã ter dado a Kéeroaminali a sua filha como esposa. Esse fato rendeu, ao mesmo tempo, uma esposa para Kéeroaminali, um território para os Walipere e o fim da guerra entre estes clãs. Até então, nesta versão, o herói hohodene morava sozinho no rio Aiari, pois todos os seus parentes hohodene haviam sido, como ele também, “descidos” por uma “tropa de resgate” dos soldados brancos/baré⁶⁵, o clã Wadzolinai. Seu

⁶⁵ A propósito do contexto do aviamento no Alto Rio Negro a partir de meados do século XIX, Andreello (2010) aponta que: “Designados como ‘tapuias’, ou por vezes como ‘Baré’, a marca distintiva desse contingente era o fato de já serem então considerados ‘civilizados’. Segundo Andreello, há “indicações em um único estudo existente sobre os Baré da Venezuela, de que a tradução de Baré, ou ‘Bali’, seria ‘branco’, em oposição a ‘negro’ (*op. cit.* p.137-138)”. Os Baniwa referem-se aos Baré, ou, em baniwa, Wadzolinai, povo Urubu, como sendo, em

retorno sem os seus parentes hohodene ocorreu porque, no caminho rio abaixo, ele contou com o auxílio de um herói sem nome do clã Awadzoro⁶⁶, que o ajudou a fugir dos soldados, guiando-o pelo baixo e médio rio Negro até chegar na foz do rio Aiari, quando se separaram. Foi desta maneira que Kéeroaminali retornou para o seu território tradicional, tornando-se o último homem de seu clã no Aiari (Oliveira, 2015, p.66). Neste relato mítico, tudo se passa como se somente os Hohodene morassem antes no rio. Mas isto, fique claro, é o ponto de vista deste clã.

De outra parte, segundo uma mito-história walipere, o herói Wetsotali reconhece o Aiari como sendo o lugar de uma de suas malocas e, portanto, um antigo território dos Walipere. Este herói ancestral walipere é equivalente a Kéeroaminali, na medida em que ambos eram chefes de seu clã e bravos guerreiros canibais lutando contra diferentes inimigos, entre os quais, em comum, figuram os Brancos-Baré vindos de São Gabriel da Cachoeira⁶⁷. Wetsotali tinha, segundo uma versão walipere que pude ouvir, muitas malocas, mas duas delas se destacavam, uma localizada no rio Aiari, reconhecida pelos Walipere como sendo em Cururu-Cuára, visitada por Koch-Grunberg em 1903, próxima à atual comunidade Canadá, e outra no igarapé Pamáali. Estes dois heróis ancestrais de seus clãs figuram cada um em seu próprio mito, de acordo com os narradores de cada clã⁶⁸.

A relação de afinidade entre os clãs Hohodene e Walipere foi, nas diferentes versões, uma conquista estabelecida. Assim, a atual aliança matrimonial entre estes clãs é vista em continuidade aos feitos de seus

alguma medida, os Brancos, porque “índios”, mas “civilizados”. Os Baré eram brancos em relação aos Baniwa das cabeceiras do rio Içana e, portanto, “branco” desponta como uma categoria relacional no sentido atribuído por Kelly (2005).

⁶⁶ Este companheirismo entre heróis hohodene e awadzoro é um modo mítico de formular as relações atuais de *camaradagem* entre homens destes clãs.

⁶⁷ As mito-histórias de Kéeroaminali e Wetsotali não são remetidas ao tempo primordial, o tempo mítico de criação dos *Hekoapinai*. Elas narram as últimas guerras entre clãs e povos indígenas travadas pelos Baniwa, demarcando uma passagem aos dias de hoje, sem as guerras e o canibalismo de outrora. Estes dois heróis são os últimos guerreiros canibais da história baniwa, calculados pelos Baniwa no limite do esquecimento genealógico, aproximadamente cinco gerações ascendentes.

⁶⁸ Há uma versão walipere do médio Içana, não registrada, em que Kéeroaminali, o herói hohodene, e Wetsotali, o herói walipere, se encontram em Manaus, após terem sido “descidos”, e, então, se aliam e fogem juntos, subindo o rio Negro e depois o Içana, para retomar o território baniwa, repovoando-o com pessoas walipere e hohodene.

ascendentes e heróis guerreiros Keeroaminali e Wetsotali. Esta é a principal relação de afinidade que podemos ver no Aiari, haja vista os dados apresentados sobre casamento no capítulo 2. Atentemo-nos agora para as relações de consanguinidade (*-kitsinape*) entre os clãs Hohodene, Maolieni e Awadzoro, notando sua complexidade.

3.2.4.1 A relação *-kitsinape* (consanguínea) entre os Hohodene e Maolieni

O clã Maolieni, cujo epônimo animal é a caba⁶⁹, é dono de três comunidades no rio Aiari. Eles são considerados parentes *-kitsinape* (consanguíneos) dos Hohodene e afins (*-limatana*) dos Walipere. Mas esta bipartição classificatória entre afins e consanguíneos não é o suficiente para caracterizar estas relações. Isso porque, os Maolieni podem ser alternativamente considerados como “servos” (*-maakunai*) pelos Hohodene que se auto intitulam chefes (*enawinai*), com estes termos funcionais obviando os termos de parentesco clânico (*-kitsinape*). Com base nisso, veremos planos funcionais (*-maakunai* e *enawinai*) e de parentesco (*-kitsinape*) em uma relação de mútua negação, o que significa que quando um destes termos vêm à tona o outro é eclipsado, e vice e versa. Em geral, do ponto de vista hohodene, o plano enfatizado é o funcional e não o de parentesco.

Já mencionei que no mito de nascimento dos ancestrais destes clãs em *Hipana*, segundo muitas versões hohodene, os Maolieni nasceram primeiro para que limpassem o local antes da chegada dos seus chefes, os Hohodene. À esta narrativa, largamente utilizada para explicar a relação hierarquizada entre estes clãs, é importante alinhar outro fundamento etiológico referente à ordem hierárquica da fratria Hohodene. Segundo alguns dos meus interlocutores do clã Hohodene, os Maolieni seriam o espólio de antigas guerras feitas contra os povos Hupda nos interflúvios do Uaupés, ou então, segundo outros, da guerra contra os Kubeo no rio Querari. Nesta perspectiva, os Maolieni são os descendentes dos filhos dos inimigos mortos levados pelos Hohodene para suas antigas malocas. Com o tempo estas pessoas deixaram de ser cativos, filhos de

⁶⁹ Designação regional para as vespas em geral. Em baniwa, o termo correspondente para estes insetos é *áini*, motivo pelo qual os Maolieni podem ser designados também de Áinidakenai, ou seja, netos da caba, *-dakenai*, significando netos. Não parece ser fortuito que clãs considerados servos (*-maakunai*) estejam designados sob epônimos insetos, é o caso dos Maolieni, cabas, e também, dos Koteroeni, abelhas, servos (*-maakunai*) dos Walipere.

criação/xerimbabos, pois aprenderam a língua baniwa, “antes falavam uma língua feia”, se “acostumando” com o jeito dos seus “chefes”, constituindo seu próprio clã e grupos locais autônomos contíguos aos dos seus chefes. Os Maolieni se casavam com os servos do clã afim de seus chefes, não se observando casamentos com os Hohodene. Deste modo, os Maolieni tornaram-se um clã baniwa, aparentados pela consanguinidade, e não pela afinidade, aos Hohodene.

Atentemos para o significado específico da consanguinização dos Maolieni pelos Hohodene, posto que esta marca uma dupla perspectiva sobre origem destes últimos: o do nascimento mítico em uma sequência de clãs-parentes e o de despojo de guerra contra povos Kubeo ou Hupda. Para este último caso, a lembrança da guerra, ao menos para alguns dos meus interlocutores, parece funcionar como uma trava que não permite que a consanguinização *construída* seja considerada como *dada*. Assim, a consanguinização Maolieni pelos Hohodene é frequentemente “desmascarada” enquanto um processo histórico e não um nascimento mítico, atribuindo-lhes uma origem inimiga/estrangeira. Não é que uma versão seja mais verdadeira que a outra, ou que uma versão mais frequentemente se sobreponha a outra, mas que elas se negam mutuamente, sendo ativadas alternadamente. A partir dos relatos de meus interlocutores hohodene, eu pude acompanhar reversões mais ou menos constantes entre estas versões que variavam caso o relato ocorresse em conversas privadas ou em relatos públicos.

A condição de parentes consanguíneos (*-kitsinape*) dos Maolieni é algo parcial, na medida em que os Hohodene revelam uma perspectiva histórica quando ela parece se estabilizar como um dado no mito. Além do mais, os Hohodene enfatizam que caso os Maolieni tenham nascidos junto a eles em *Hipana*, nasceram antes para que limpassem o local, repondo a diferença hierarquizada mesmo quando o mito, e não a guerra, é o contexto da elicitación da relação entre eles. Enfim, a tensão entre dado e construído, mito e história, chefes e servos, parece constituir uma chave importante da dinâmica entre as relações interclânicas, delineando o caráter transformacional da socialidade baniwa.

A questão é que para os Hohodene os Maolieni não são propriamente consanguíneos, como atesta a história de guerra, pois de origem estrangeira (inimigos de guerra) e, por outro lado, nem parentes menores, irmãos mais novos, porque mais velhos (avôs), como atesta o mito de *Hipana*. Assim, pode-se negar o fato de que eles são consanguíneos-irmãos sem negar o mito de *Hipana* ao alegarem que os

Maolieni são, na verdade, avôs, o que significa dizer que são *maaku*⁷⁰ (servos). Vemos que o plano das diferenciações funcionais, “Chefes” e “Servos”, elicitado no mito, e das diferenciações de parentesco, “Irmãos (consanguíneos)” e “Inimigos/Estrangeiros (afins potenciais)”, elicitado na história de guerra, negam-se e motivam-se mutuamente. Em suma, é possível formular a relação entre Hohodene e Maolieni destes dois modos sem estar, ao optar por um deles, equivocado e, tampouco, absolutamente certo.

O fato de os Hohodene chamarem os Maolieni de avôs é bastante significativo, porque assim os Baniwa designam os animais, mais especificamente os donos dos animais, que possuem malocas subterrâneas ou subaquáticas chamadas de *iarodatti*. Veremos na parte 3 desta tese, quando eu descrever estas questões mais detalhadamente, que “avô” (*-wheri*), tal como “primo paralelo matrilateral” ou “co-afim” (*-doe*), são os principais vocativos para designar relações transespecíficas, seja no mito, ou nas relações atuais dos Baniwa com os seres não humanos.

3.2.4.2 A relação *-doenai* (co-afim) e *-kitsinape* (consanguínea) entre os Awadzoro e os Hohodene

Os Awadzoro, cujo epônimo animal é a paca, reconhecem o igarapé Pamáali como sendo seu território tradicional, dividindo-os com os seus cunhados Walipere, que também reconhecem neste igarapé um território tradicional. Os Awadzoro têm uma longa aliança matrimonial com os Walipere, e por isso designam esse clã como sendo *noolimatairi*, “meus cunhados”. Então, tanto o clã Hohodene quanto o clã Awadzoro considera o clã Walipere como sendo seus afins preferenciais. Em princípio, os Awadzoro não se casam com os Hohodene e designam este clã como sendo um primo paralelo matrilateral, parentes co-afins (*-doenai*), ativando o parentesco uterino. Mas os Awadzoro podem *admitir* também os Hohodene como sendo os seus “irmãos mais velhos” - e neste ponto reside a tensão e a ambiguidade da relação entre estes clãs -, utilizando os termos apropriados a esta relação (*-phenai*), na medida em que os Hohodene consideram os Awadzoro seus “irmãos mais novos” (-

⁷⁰ *Maku* é uma palavra de origem arawak que designa, no Alto Rio Negro, os povos da família linguística maku. *Maaku*, no entanto, para os Baniwa, é uma abreviação de *-maakunai*, cujo significado é “aqueles que não falam e/ou que não falam a nossa língua” e que se opõe a *Wakuenai*, “os que falam e/ou que falam a nossa língua”.

mhererinaí). Contudo, o clã Hohodene pode *admitir* também o clã Awadzoro como seus co-afins (*-doenai*), abdicando, provisoriamente, da classificação realizada sob os termos da germanidade. Tentemos compreender, então, as circunstâncias e situações que favorecem e permitem estas concessões de ambos os clãs.

Primeiro, vemos nesta relação entre o clã Hohodene e o clã Awadzoro, como entre o clã Hohodene e o clã Maolieni, a inflexão de dois planos distintos, mas, neste caso, não se trata da tensão entre as classificações de parentesco (parentes ou inimigos/estrangeiros) e as classificações entre segmentos funcionais hierarquizados (chefes e servos). Entre os Hohodene e Awadzoro se trata da inflexão de dois planos de classificação possível no parentesco, de um lado, o parentesco agnático com suas implicações de senioridade e, de outro lado, o parentesco uterino, onde a hierárquica entre germanos não tem lugar. Em suma, entre Hohodene e Maolieni, coloca-se em questão se estes últimos são de fato parentes e, entre Hohodene e Awadzoro, a questão é outra: afinal, eles são parentes agnáticos ou uterinos?

Dentro da comunidade de Santa Isabel, a única da qual os Awadzoro são donos no Aiari, a utilização dos termos do parentesco agnático é rara, pelo menos em situações públicas. Evita-se no centro comunitário utilizar termos que designem a senioridade entre clãs - *kitsinape*, irmãos (consanguíneos), privilegiando os termos *-doenai* (co-afins) entre as pessoas awadzoro e hohodene. Estes parentes se esquivam de referirem mutuamente a hierarquia implicada no parentesco agnático. Os Hohodene se consideram “irmãos mais velhos” dos Awadzoro, a partir da sequência de nascimento em *Hipana*, mas habitam a comunidade cujos donos são pessoas deste último clã e, por isso, adotam cautela na utilização dos vocativos *-kitsinape*. Assim, se os Hohodene nas muitas comunidades das quais são donos (*idzakale iminali*) no rio Aiari, não possuem constrangimentos em afirmar a posição de clã irmão mais velho, em Santa Isabel eles não podem asseverar esta postura, dado o domínio político dos Awadzoro sobre o grupo local. Mas isso não significa que a afirmação Hohodene esteja sufocada, mesmo na comunidade de Santa Isabel, pois ela está fortemente apoiada em todo o Aiari, dada a sua importante dimensão populacional e política neste rio.

A relação entre o tamanho do clã e, em especial, o seu crescimento e a mobilidade na sequência hierárquica de clãs germanos, já foi demonstrada por Andrello para os Tukano (2016):

De modo correlato, um homem de um grupo hierarquicamente superior é referido por parentes

em posição inferior como sobrinho, ou neto. Passasse, no entanto, que se um determinado clã deixa de crescer ocorrerá com o tempo uma inversão dessas posições. Pois paulatinamente haverá gente de clãs inferiores referindo-se a membros de um clã maior como tios e avôs. Isto é, o crescimento diferencial dos grupos incide diretamente naquilo que é o modo mais explícito de se reconhecer posições hierárquicas. Não crescer significa deixar de ser um neto ou um sobrinho para tornar-se, com o passar do tempo e do ponto de vista de *outrem*, um tio ou um avô (Andrello, 2016, p.93).

Desta discussão nos concentremos na reclassificação terminológica das relações entre os clãs, considerando o que o tamanho e crescimento populacional de um clã oferece à dinâmica social. O caso Awadzoro trata justamente do movimento que é duramente sustentado por não encontrar suporte no tamanho populacional de seu clã. O modo como os Awadzoro se classificam a si próprios não transforma o modo como eles são classificados pelos outros. Neste caso, não crescer e decrescer significa dificuldades em sustentar a posição que reivindicam, a saber, de conformarem uma fratria da qual são chefes.

Os Awadzoro ao reivindicarem uma fratria para si ativam o nome Daapa Dakenai, literalmente os “netos da paca”, como designação específica do clã irmão mais velho, chefe da fratria Awadzoronai. Nesta fratria, os Awadzoronai estão associados: aos Ayolinai, seus servos (-*maakunai*), um clã já extinto; os seus irmãos mais novos, o clã Adzaneni que vivem principalmente na Colômbia; e os Talidza, nome baniwa para os Tariano que vivem na bacia do Uaupés. A relação entre os Hohodene e Awadzoro é marcada por um desequilíbrio neste aspecto, e apesar destes últimos afirmarem a posição de clã chefe e irmão mais velho por meio de uma fratria própria, não são capazes em todos os contextos de sustentar esta reivindicação.

No Aiari o assédio hohodene é forte, mas no médio rio Aiari é controlado e contraposto, em grande medida, pelo homem mais velho Awadzoro, Júlio Cardoso, cuja posição de co-afim é sustentada politicamente – e ritualmente por meio da *camaradagem* (Capítulo 4) - pelo fato dele ser o dono da comunidade onde vivem os Hohodene em questão. Júlio, além de ser uma liderança supralocal é uma espécie de “patrão”, capaz de verter um fluxo de mercadorias da cidade para a comunidade, o que o coloca em uma posição de certo prestígio entre os

seus parentes no rio Aiari⁷¹. Deste modo, estas assimetrias, a saber, de um lado, a influência política/“riqueza” dos Awadzoro *versus* a inabilidade política/“pobreza” dos Hohodene em Santa Isabel, permite mascarar e subverter outras assimetrias, como clã “irmão mais velho” e clã “irmão mais novo”, que os Hohodene afirmam apoiados nos seus outros parentes hohodene do rio Aiari. Mas se os Awadzoro são capazes de controlar razoavelmente este processo de consanguinização assimetrizante na comunidade de Santa Isabel, não são capazes de controlá-lo fora dela, onde (pre)dominam os Hohodene, motivo pelo qual a controvérsia citada acima está estabelecida e oscila entre diferentes soluções.

Em suma, do ponto de vista dos Awadzoro, há um questionamento sobre as posições na ordem do *ranking* clânico. A “disputa” na comunidade de Santa Isabel, a relação dos Awadzoro com os Hohodene não é mediada somente pelos vocativos *-kitsinape* (consanguíneos) e *-doenai* (co-afins), mas também pela relação de *camaradagem* que se justapõe aos termos de parentesco. A reclassificação terminológica por parentesco uterino e por relações formais de amizade (*camaradagem*) mascara a ordem hierárquica entre germanos e, por isso, a designarei como um movimento contra hierárquico.

O processo de co-afinização de parentes *-kitsinape*, como já apontei, não somente oscila entre a consanguinidade e a co-afinidade, mas abre espaço para a afinização destes parentes. Em Santa Isabel, a geração dos homens mais velhos awadzoro e hohodene de Santa Isabel modulam a hierarquia pelo seu eclipsamento ou seu desvelamento, enquanto a geração mais nova, a de seus filhos e netos, o foco recai sobre um processo de afinização que está em curso por meio de casamentos que não contam com o entusiasmo dos velhos. Nesse sentido, a afinização é um segundo ato do movimento contra hierárquico iniciado pelo processo de co-afinização, posto que o *ranking* estabelecido entre clãs *-kitsinape* (consanguíneos) não é pertinente à relação entre *-doenai* (co-afins) e, tampouco, à relação entre *-limatairi* (afins efetivos). Podemos notar a afinização como um dos corolários possíveis do processo de co-afinização motivado por movimentos contra hierárquicos que desestabilizam a senioridade entre os clãs germanos baniwa. A partir disso, vemos algo, talvez, pouco descrito na etnologia americanista, a recusa deliberada de ser objeto da consanguinização via convivência, posto que consanguinidade significa, do ponto de vista da classificação

⁷¹ No capítulo 7, apresento e analiso a relação de Júlio Cardoso Awadzoro com os seus diferentes padrões brancos, não indígenas.

sociocentrada, nestas paragens, assimetria e desigualdade hierárquica dentro de um conjunto de clãs germanos, a fratria.

Podemos apontar ainda um processo de co-afinização dos afins, não descrita aqui ainda, na qual transforma-se os parentes afins em parentes não casáveis, notando neste caso uma tendência contrária a que tenho apontado, a saber, a co-afinização como afinização, mas igualmente, veremos, contra hierárquica. Quero salientar que ainda que eu note uma tendência à afinidade, a co-afinidade é, como tenho apontado, uma espécie de bifurcação que pode pender também para a consanguinidade. É o que se observa entre os Dessana e Tuyuka que, segundo Cabalzar (2008, p.132), são afins de longa data em um processo de co-afinização pela ativação do parentesco uterino. Isto pode, por exemplo, elucidar a situação dos clãs co-afins que não se consanguinizam no alto Içana descritos por Journet:

Estes dois clãs importante do alto Içana [Paiuwarieni e Kapiti minanai] não podem ser classificados em nenhum conjunto [fratria], na medida em que os vínculos mais velhos e mais novos são pouco coerentes não tendo sido apresentada por nenhum informante. Um e outro clã entretém vínculos de afinidade com seus vizinhos, e são por vezes designados como – *kitsienape* [irmãos] por interlocutores pertencentes a clãs mais distantes geograficamente. Mas eles se distinguem sobretudo pelo fato de que atribuem uma origem mítica outra em relação aos clãs a jusante (Journet, 1995, p.65: minha tradução).

A relação entre os Paiuwarieni e Kapiti Minanai divergem da relação Hohodene e Awadzoro basicamente porque os dois primeiros clãs são igualmente numerosos e estabelecidos em diferentes comunidades no trecho de rio em que habitam. No alto Içana a situação é mais equilibrada, pois estes mesmos dois clãs em questão são equivalentes numericamente. Assim, apesar de não se casarem entre si e sustentarem relações de co-afinidade de longa data, os Paiuwarieni e Kapiti Minanai não se transformaram em consanguíneos e não conformam uma mesma fratria, evitando um ordenamento hierárquico que poderia colocar um deles na posição de “mais novo”. A relação inusitada entre esses clãs é dupla, pois a convivência atípica entre co-afins não desencadeou um processo de consanguinização, como podemos entrever entre os Hohodene e Awadzoro, que eliminaria, via o parentesco cognático, a “estranheza”

desta convivência em um mesmo território. Nota-se que a relação não hierarquizada entre afins, como entre os Dessana e Tuyuka, permanece com a reclassificação em co-afins. De tal modo que a hierarquia, para esta relação entre co-afins em um nexó cognático, porque os clãs não querem se submeter a posições diferenciadas em um mesmo *ranking*, funciona ao mesmo tempo como consequência e uma trava ao processo de consanguinização.

3.3 CAPÍTULO 4 - VARIAÇÕES DO PARENTESCO

Nos capítulos anteriores me esforcei para demonstrar que planos diferentes podem ser igualmente determinantes na descrição da socialidade baniwa, ao invés de privilegiar um deles. Tentei demonstrar a importância de considerar o parentesco agnático em relação com o parentesco uterino sem distribuir, *a priori*, valores desiguais entre eles. A partir disto experimentei não apenas a complementariedade como o modo pelo qual estes planos podem se relacionar, mas também uma dinâmica figura-fundo que designei por meio da obviação (Wagner, 2010), em que para um destes planos estar visível e evidente o outro precisa estar eclipsado. Em paralelo, descrevi que a oposição consanguíneos e afins é dinamizada pela co-afinidade, uma terceira categoria que se insinua nesta relação dual pela qual, classicamente, os Baniwa foram descritos. Neste capítulo que trata das variações do parentesco, pretendo continuar esses esforços, conciliando relações de complementariedade e a dinâmica de obviação como um modo de descrever as relações sociais baniwa, sem nos esquivarmos da inflexão entre classificações egocentradas e as classificações clânicas.

Este capítulo dedica-se a três demonstrações etnográficas distintas das variações do parentesco que tenho perseguido até o momento por meio da descrição da terminologia de relações egocentradas e o sistema clânico baniwa, a saber, as relações de *camaradagem*, a filiação bastarda e as acusações e fofocas em torno da legitimidade clânica. O primeiro caso trata das relações de *camaradagem* como uma especificação das relações entre co-afins e entre afins potenciais, notando como elas lidam com o problema da distância no campo social baniwa; o segundo caso trata das crianças bastardas (*maapatsika*) que pode ser lido em continuidade com a discussão realizada no primeiro capítulo sobre *Kowai*, descrevendo como o parentesco agnático e uterino podem alternativamente ser determinantes para a filiação baniwa; por fim, no terceiro caso abordarei as acusações como relativizações clânica que revelam contestações entre clãs sobre a ascendência agnática, cujo intuito é desestabilizar a legitimidade clânica reivindicada por uma pessoa baniwa. Neste último caso, demonstrarei que, no fundo, sobre todos os clãs pairam suspeitas de que eles não são o que afirmam ser, isto é, de que eles são Outros.

3.3.1 Camaradagem: a amizade entre co-afins e afins potenciais

Até o momento, defini a relação entre os clãs Hohodene e Awadzoro por meio da ambiguidade entre as classificações em parentes - *kitsinape* (consanguíneos) e em parentes - *doenai* (co-afins). A partir de agora, veremos um modo de estabilizar ritualmente esta relação por meio da co-afinidade, deixando em segundo plano o parentesco agnático. Diante disso, argumentarei que a *camaradagem* entre homens é uma cristalização ritual da relação entre co-afins, um modo específico de induzir e manter esta reclassificação terminológica.

Já descrevi que a reclassificação terminológica de parentes - *kitsinape* em parentes - *doenai* pode ser, em certo sentido, induzida deliberadamente por aqueles que são considerados parentes e clãs “irmãos mais novos”. Podemos ver esta reclassificação expressa pela substituição dos termos -*kitsinape* (*nopheri*, “irmão mais velho”, *nomhereri* “irmão mais novo”, *padzophe*, “irmão mais velho do pai”, *paitena*, irmão mais novo do pai), por termos co-afins -*doenai* (*nodoe*, “meu primo matrilateral”, *paidoe*, “tio matrilateral”). A motivação deste processo é que os termos -*kitsinape* implicam uma hierarquia baseada na senioridade de germanos, ao passo que a co-afinidade não implica em nenhum tipo de hierarquia evidente. Os termos da *camaradagem* podem se alinhar aos termos co-afins para parentes da mesma geração, primos paralelos matrilaterais (*nodoe*), não se aplicando aos termos de geração alternas (*paidoe*). Estes primos paralelos matrilaterais (*nodoe*) podem alternativamente se chamar por *camaradas*. Não se trata de simples substituição e/ou sobreposição de termos, pois, neste caso, é necessário o estabelecimento de uma amizade formal. Ou seja, nem todos os primos paralelos matrilaterais são *camaradas*. Enfim, *camaradagem* é uma especificação ritualizada da relação entre pessoas co-afins, e também, veremos adiante, afins potenciais.

3.3.1.1 Camaradagem e as cerimônias de iniciação

Antes de descrever esta amizade formal na comunidade de Santa Isabel, entre os velhos Júlio do clã Awadzoro e Gabriel do clã Hohodene, é preciso apontar para o aspecto mais convencional da relação de *camaradagem* entre os Baniwa, a saber, a relação de *camaradagem* entre um homem e uma mulher. Wright descreve brevemente esta relação *cross-sex* de amizade que se estabelece no ritual de iniciação masculina (*Kowaipani*):

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 *poodali*, 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 (Wright, 1996, p.265).

O autor sugere que o termo *kamaratakan* é uma corruptela da palavra *camarada* que é o termo que pude ouvir durante meu trabalho de campo. Quando perguntava dos meus interlocutores qual seria a palavra em baniwa para *camarada*, respondiam-me que *camarada* mesmo. Esta relação entre *camaradas* que se manifesta a partir dos rituais de iniciação masculina em torno de *Kowai* impõe termos do parentesco ritual que se sobrepõem aos termos ordinários de parentesco. Isso porque os meninos-iniciandos escolhem uma mulher a qual presenteiam com cestos e outros utensílios que manufaturaram durante a reclusão que antecede o ritual, e estas mulheres retribuem pintando-lhes antes do ato final da iniciação masculina, o benzimento *kalidzamai*. Desde então eles passam a se tratar por *camaradas* e não mais pelos termos que utilizavam antes do ritual.

A troca ritual de presentes de um menino por pinturas de uma mulher deve inaugurar uma prática de trocas regulares de peixes, caças, frutas ou presentes da cidade. Outro ponto importante que caracteriza esta relação é que eles devem observar entre si respeito mútuo, o que significa, além da acepção mais genérica que isto implica, que caso os *camaradas* sejam afins (do ponto de vista dos clãs ou das relações egocentradas) não podem mais se casar. Assim, a *camaradagem* de sexo cruzado formalizada pela iniciação masculina é, para utilizar a descrição de Wright, "como um casamento", mas somente porque uma formalização específica de uma relação genérica, dado que *camaradas* não podem estabelecer conjugalidade.

O termo *camarada* ou *kamarata* provém das músicas semi-improvisadas *kamarrataka*⁷², as quais se cantam em diversas situações quase sempre relacionadas às festas que incluem bebidas fermentadas. Mas como alertou Journet, o termo *kamarrataka* têm um significado mais amplo do que somente a música, pois que:

[...] designa a ação do cantor e a oferta de presentes a uma pessoa em particular, independentemente de seu sexo ou da relação de parentesco, ao curso de uma festa ou de um ritual. Entre homens, este gesto estabelece uma relação de amizade, mas, entre jovens rapazes e jovens moças, é uma maneira pública de fazer a corte (1995, p.225: minha tradução).

Portanto, se nas festas podemos apontar para conjugues potenciais a partir dos *kamarrataka*, o mesmo não é possível nas cerimônias de iniciação masculina, em que se estabelece uma relação que inviabiliza esta potencialidade, mas que permite, por sua vez, outros tipos de trocas.

A iniciação feminina implica também relações de *camaradagem*, mas neste caso, não necessariamente é uma relação de sexo cruzado como é para a iniciação masculina. Menos ritualizada que a iniciação masculina, na iniciação feminina as meninas em menarca entram em reclusão que finda também com o benzimento *kalidzamai*, por meio do qual se encerra uma restrita dieta que proíbe o consumo de carne animal, leguminosas e frutas. Após isso, a menina terá seus cabelos cortados rente à altura de suas orelhas. Para tal tarefa, os pais da menina escolhem uma pessoa, mulher ou homem, que será, a partir de então, sua *camarada*. Esta relação de *camaradagem*, também para as meninas, é caracterizada pelo “respeito” e pelas “trocas”, bem como substituição dos termos do parentesco ordinário pelo parentesco ritual, *camarada*, ou somente, *camara*. Toda vez que alguém em viagem, descendo ou subindo o rio, passa pela comunidade de seu *camarada* é apropriado fazer uma visita, oferecendo-lhe algum regalo. Em geral, para ambos os sexos, os *camaradas* relacionados pelos rituais de iniciação são parentes

⁷² Transcreverei no capítulo 5 um destes cantos que são caracterizados por um tipo de “estribilho” que é repetido várias vezes, cujo texto da música é improvisado, mas encaixando-se em uma estrutura poético-melódica pré-existente. Para uma descrição etnomusicológica destes cantos entre os Tukano ver (Piedade, 1997, p.133).

caracterizados por algum tipo de distância que, quando não é espacial, é genealógico.

3.3.1.2 *Camaradas* transformados: os pedidos de *camaradagem*

As relações de *camaradagem* que descreverei entre os velhos Júlio e Gabriel são em uma série de aspectos análogas às relações rituais instituídas pela iniciação masculina. O regime de trocas, favores e presentes entre eles deve ser caracterizado por menos suspeição que as trocas com outros parentes. Dizem que quando se dá algo ao seu *camarada* não se deve esperar uma retribuição imediata, apoiados numa relação de confiança mútua. Aliás, a mutualidade é característica importante nesta relação, pois entre eles deve predominar o respeito. Entre eles o “respeito” também tem uma forte conotação de evitar conflitos, fofocas e divergências, exaltando uma relação de amizade e companheirismo. A relação de *camaradagem* entre Júlio e Gabriel não se estende aos descendentes deles. Vejamos como esta relação teve início.

Júlio é *camarada* não somente de Gabriel, que vive com ele na comunidade de Santa Isabel, mas dos primos paralelos patrilaterais (-*kitsini*) deste último, os irmãos Laureano e Alberto. O primeiro vive no sítio Cará-Igarapé, que se situa no mesmo nexos exogâmico de Santa Isabel e o segundo em uma comunidade na Venezuela. A relação entre *camaradas* homens ocorre quando, já adultos, um deles faz um convite ao outro que não deve ser recusado. Para retomarmos a imagem mobilizada pela descrição de Wright para a *camaradagem* de sexo cruzado citada acima, este convite para ser *camarada* é como um pedido de casamento que, então, transforma uma relação pré-existente, intensificando-a na chave da troca e respeito.

Júlio contou-me os modos como ele se tornou *camarada* dos irmãos hohodene. O primeiro foi Laureano, o pajé (*maliri*) que vive em Cará-Igarapé, quando há muitos anos atrás ele tinha ido a uma festa de ano novo no igarapé Gavião, onde antigamente vivia Gabriel. Nesta ocasião todos esperavam a meia noite, quando se reuniram para se cumprimentar, momento em que Laureano lhe disse: “Camarada, o ano já é novo, vamos ser *camaradas!* ”. Desde então, tornaram-se *camaradas*. Com Alberto, irmão mais velho (-*pheri*) de Laureano, a relação de *camaradagem* parece ter sido ativada por extensão quando este precisou de um remédio contra *manhene* (veneno-feitiçaria) que, ele sabia, Júlio possuía. Neste caso, a situação era limite, Alberto sentia que estava morrendo e já havia tentado outros tratamentos e, ao abordar Júlio, apelou a ele como *camarada*, dizendo que havia consultado a sua mãe quando

esta ainda estava viva se ele, Júlio, podia ser seu *camarada*. Alberto contou que a mãe havia respondido que sim, que Júlio era pessoa certa para ser *camarada* dele, pois que ele era Awadzoro. Diante disso, Alberto pediu o remédio que queria e foi atendido. Vale apontar que os remédios do mato não são partilhados generalizadamente e alguns, em especial, os quais seus detentores reivindicam exclusividade, podem ser objeto de muito zelo. Este era o caso deste contraveneno conhecido por Júlio. Com Gabriel, o início da *camaradagem* ocorreu em circunstâncias parecidas, tendo como lastro o fato de que seus irmãos classificatórios (primos paralelos patrilaterais) eram também *camaradas* de Júlio. O início da *camaradagem* ocorreu a partir da mudança de Gabriel de seu sítio no igarapé Gavião para a comunidade Santa Isabel de Júlio, com o intuito de que seus filhos estudassem nesta escola comunitária.

Mas não somente assim se fazem *camaradas*. Júlio conta que seu pai tinha um *camarada* que vivia em um antigo sítio no médio rio Içana. Júlio e seu pai sempre iam neste lugar para beber caxiri e participar das festas. Em uma dessas festas, ocorreu uma grande confusão, um velho do clã Paratana desta comunidade ficou muito bravo, alegando que alguém havia “mexido” com sua filha. Ele estava muito bêbado e tentou agredir indistintamente os homens que estavam no centro comunitário. Quando, então, o velho Paratana preparou o golpe para atingir um dos homens, se deparou cara a cara com o Manuel, o pai de Júlio, que, ele sabia, não havia feito nada. Naquele momento, tomado por um profundo “respeito”, freou seu ímpeto, recuperando a sobriedade e com vergonha falou: “Não vamos brigar, vamos ser *camaradas!*”. Segundo contou Júlio, eles não tinham até então grande proximidade, pois não eram vizinhos de fato e nem propriamente parentes, em suma, não se consideravam *-kitsinape*, bem como seus clãs não possuíam uma história de alianças matrimoniais ou de qualquer outro tipo. O velho Paratana e Manuel Awadzoro eram, portanto, estrangeiros entre eles.

Desde então os dois passaram a tratar-se respeitosamente e trocar presentes, alimentos e favores, com atitudes e comportamentos análogos aos *camaradas* co-afins que vivem em Santa Isabel, Júlio Awadzoro e Gabriel Hohodene. Respeito e trocas são o aspecto mais visível desta relação. Ao que tudo indica, esta relação se estabelece quando há uma distância que se pretende encurtar. Distância que pode ocorrer no espaço, porque os potenciais *camaradas* vivem em comunidades distantes, ou no campo do parentesco, quando, por algum motivo, tenta-se formalizar uma relação que se pretende mais intensa com algum parente de algum clã baniwa desconhecido ou distante.

Na introdução deste tópico, propus que esta relação entre *camaradas* parece atrair, em especial, os parentes co-afins (*-doenai*) e agora posso sugerir o motivo para tal atração. Defendi no capítulo 3 que as fratrias têm em si a distância como um aspecto estruturante, na medida em que projetam parentes consanguíneos (*-kitsinape*), distantes no tempo e no espaço. Uma fratria, tal como a enuncia um narrador que se reconhece como sendo do clã irmão mais velho, projeta clãs irmãos mais novos como estando extintos ou distantes do seu próprio território. Ocorre que, eventualmente, esta convivência se atualiza, reunindo estes parentes *-kitsinape* distantes que são reclassificados enquanto parentes *-doenai* (co-afins). A partir disso, podemos compreender o porquê de a *camaradagem* conectar-se tão bem com as relações entre co-afins, pois que trata de lidar com uma categoria ambígua do parentesco, que se direciona a parentes consanguíneos, próximos terminologicamente do ponto de vista sociocentrado, mas distantes, do ponto de vista espacial e egocentrado (genealógico). A *camaradagem* é a própria cristalização ritual da modulação favorecida pela co-afinidade.

Mas não é somente a co-afinidade que a *camaradagem* atualiza, posto que o elemento da distância é pertinente também a outras relações que não necessariamente as concernentes aos parentes co-afins. Este é o caso da *camaradagem* entre o Manuel do clã Awadzoro, pai de Júlio, e o velho do clã Paratana que, até então, eram não somente entre eles desconhecidos, mas também identificados cada um com clãs que não tinham uma relação prévia. A *camaradagem* de Manuel e o velho paratana freou um conflito iminente, impedindo uma potencial retribuição na forma de vingança (*koada*). Além do mais, este vínculo ampliou a rede de relações destes homens, ao formalizar uma amizade entre eles, cujos os clãs, previamente, não tinham uma relação especificada até então. Nesse sentido, a *camaradagem* baniwa é análoga ao parentesco ritual engendrado pela iniciação masculina.

S. Hugh-Jones (2011[1979]) descreve a transformação do parentesco que o ritual *He* (Jurupari) promove entre os Barassana. Podemos notar estas relações em pelo menos cinco tipos de relações que impõe termos de um companheirismo cerimonial que substituem os termos de parentesco utilizados anteriormente à iniciação:

Para un iniciado, esos términos son los siguientes: entre los iniciados y los chamanes que offician el rito (*guga - biaga*); entre los iniciados y el guardián ritual (*masori - masori*), y entre él y la mujer que les da comida pura luego del rito (*masori -*

masorio); entre el iniciado y el mayor que lo carga alzado a la maloca al inicio de Casa *He* (*umari - umari*); entre el iniciado y la mujer que lo pinta y a quien él le entrega cestería (*henyeri - henyerio*); entre el iniciado y aquellos que lo pintan con pintura negra durante Casa *He* (*sũori - sũori*) y entre todos los iniciados que pasan juntos por el proceso de iniciación (*kamokuku - kamokuku*). Se dice del *guga*, del *masori* y del *umari* del iniciado que son como padres o hermanos del padre, y de su *masorio*, que es como una madre (los indígenas que hablan castellano dicen que esta relación es similar a la que existe entre un niño y su padrino o madrina). A la *henyerio* se le compara a una hermana, y el *sũori* y el *kamokuku* se consideran como hermanos. Es como si, luego de la iniciación, el iniciado renaciera con un nuevo conjunto de parientes. (S. Hugh-Jones, 2011[1979], p.165).

O autor argumenta que estes vínculos de um parentesco ritual são transversais às relações de parentesco anteriores que já existiam para o iniciado em sua maloca, comunidade e família mais próxima. A iniciação, portanto, promove, nestes termos, uma abertura do universo social do iniciado, que ganha acesso às relações fora de seu grupo local e um novo conjunto de parentes. A camaradagem pode também induzir este efeito, expandido as relações pelo o encurtamento ritual das distâncias, mas não somente, pois mantém uma distância para que não se encavalem. É o que veremos a seguir.

3.3.1.3 A amizade de Júlio e Gabriel: os *camaradas* de Santa Isabel

Retomemos a relação de *camaradagem* entre os Hohodene e Awadzoro, por meio de Gabriel e Júlio, na comunidade de Santa Isabel. Estes são os homens mais velhos da comunidade e esta convivência, já mencionei, entre co-afins (*-doenai*) em uma mesma comunidade é pouco frequente, dada a distância que implica esta relação. Gabriel, mencionei também, morava em um pequeno sítio no igarapé Gavião, afluente do Aiari, onde seu pai também viveu. A distância deste sítio até a comunidade de Santa Isabel é pequena, cerca de duas horas em uma canoa com rabeta, o que permitia visitas mútuas mais ou menos frequentes. Na década de 1980, Santa Isabel, situada às margens do Aiari, conquistou

uma escola graças à relação de Júlio com o então prefeito de São Gabriel da Cachoeira, Juscelino, cujo pai havia sido seu patrão tempos atrás. A escola motivou a mudança de Gabriel para Santa Isabel e, assim, estabeleceu-se uma troca. Júlio precisava de alunos para justificar a construção da escola em sua comunidade e Gabriel precisava de uma escola para os seus filhos.

Júlio, após ter mudado do rio Içana para o rio Aiari, havia se instalado na comunidade de seu sogro, onde ficou durante alguns anos até abrir sua própria comunidade: Santa Isabel. Júlio sempre apreciou as bebidas fermentadas e o uso de tabaco, bem como, não raramente, procurava os serviços xamânicos para curar as doenças suas e de sua família, mas ao mudar para junto o sogro se viu habitando uma comunidade evangélica, Macedônia, em que estas práticas eram duramente censuradas. Por esta razão, começou a frequentar as festas no sítio de Gabriel do clã Hohodene, o seu parente co-afim (*-doenai*) por classificação clânica (sociocentrada), onde estas reprimendas não eram realizadas. Não fortuitamente, vimos, Júlio tornou-se *camarada* de Laureano, do sítio Cará Igarapé, justamente em uma festa promovida por Gabriel no igarapé Gavião. Os irmãos Hohodene (Gabriel e Marcos e seus primo-irmãos *-kitsini* Laureano e Alberto) ofereciam a Júlio contexto e festas regadas à bebidas e fumo, e também, xamãs, posto que Laureano e seu pai, hoje finado, são pajés (*maliri*) e Gabriel é benzedor (*iñapakaita*). Por sua vez, Júlio oferecia-lhes mercadorias da cidade, pois na época era dono de um pequeno comércio na comunidade de Macedônia. Estas trocas favoreceram a relação de *camaradagem*, mas a relação de amizade entre eles já estava insinuada antes mesmo desta mudança e coabitação em uma mesma comunidade.

Posteriormente, Júlio fundou sua própria comunidade, com a ajuda de seu sogro e cunhado do clã Walipere que também queriam sair de Macedônia, pertencente ao clã Maoliene. Em sua comunidade, Júlio retomou a realização de caxiri, uso de tabaco e a realização de festas, seus cunhados se “desconverteram”. Com o tempo, eles conquistaram a escola da prefeitura e, então, a comunidade passou a ser habitada também pelos Hohodene. Descrevi acima que a *camaradagem* podia ser um modo de encurtar a distância entre parentes, mas posso agora precisar melhor esta proposição, apontando que esta relação de amizade formal baniwa é uma maneira também de modular a distância, pois, veremos, no caso de Júlio e Gabriel, tendo sido a distância encurtada, talvez demasiadamente, com a coabitação entre eles, a *camaradagem* passa a funcionar como um modo, justamente, de lidar e controlar esta curta distância. A *camaradagem* se direciona ao problema da boa distância.

O centro comunitário é bastante importante para os Baniwa (ver capítulo 2). Este é o local onde podemos acompanhar um tratamento protocolar entre os *camaradas* Júlio e Gabriel. Camaradas ao entrarem no centro comunitário cumprimentam-se, antes que aos outros. Além disso, conversam cerimonialmente, em lado opostos, conforme a posição dos clãs nos bancos que circundam o centro comunitário. Em determinados momentos da reunião, em torno da refeição coletiva, eles conversam entre si em falas altas e algo entoadas, assumindo o primeiro plano do burburinho que toma conta do salão em uma série de conversas paralelas. Eles se fazem notar. Em geral, o teor desta conversa é jocoso, quando brincam, por exemplo, dizendo: “Camará, está gostando do peixe que eu mesmo matei?”, provoca Gabriel apesar de ter sido outro homem quem pescou, ou Júlio, como fez certa vez, “Camará, veja o que eu trouxe para comermos, Koliri (Surubim)”, quando, na verdade, tinha trazido arroz e feijão. Todos se divertem com as brincadeiras dos velhos que são, na maior parte do tempo, a atração destas reuniões comunitárias em torno da refeição. Mas também, diante de uma reivindicação ou cobrança a visitantes que param na comunidade (pesquisadores, assessores de ongs, lideranças de outras comunidades, políticos e candidatos), podem encarnar uma espécie de dueto para a manifestação da comunidade frente aos estrangeiros. Durante as beberagens de caxiri, a depender do grau de embriaguez, podem sentar-se proximamente, conversando retiradamente em relação as outras pessoas, cena que dificilmente se observa fora do centro comunitário e das situações festivas.

Figura 5 – Foto dos camaradas Júlio, à esquerda, e Gabriel, à direita, conversando no centro comunitário de Santa Isabel enquanto bebem caxiri.



Júlio e Gabriel mantêm esta relação com cuidado. Com efeito, ao que parece, esta é uma relação que precisa ser mantida deliberadamente, diferente, por exemplo, da relação que se têm com os cunhados, na medida em que as trocas estabelecidas pelos casamentos parecem ser, em relação às trocas dos *camaradas*, mais estáveis. Durante a pesquisa pude acompanhar a manifestação da vontade de Gabriel em voltar para o seu sítio no igarapé Gavião e Júlio sempre tratava de dissuadi-lo atenciosamente. Algo análogo não ocorria quando seu cunhado manifestava o mesmo. Para retomarmos a comparação, a relação dada entre cunhados é algo inevitável e incontornável, ainda mais neste contexto baniwa em que a classificação sociocentrada representa uma trava para as reclassificações egocentradas entre afins efetivos que convivem em uma mesma comunidade. Mas a relação de *camaradas* precisa ser construída constantemente, na base de trocas regulares de presentes, o que lhes conferem certa instabilidade. De qualquer forma, não parece ser uma instabilidade com grande potencial para conflitos graves, como aqueles expressos por envenenamentos e outros feitiços, frequentemente atribuídos aos afins (efetivos ou virtuais). O risco virtual, entre *camaradas*, parece ser não a guerra, como entre cunhados, mas a perda da relação e a interrupção de trocas, ou seja, a retomada da distância encurtada pela formalização desta relação de amizade.

Comentei no primeiro capítulo, a respeito de *Kowai*, que as cerimônias de iniciação masculina estão em declínio entre os Baniwa e, apesar de ainda ocorrerem em diferentes comunidades do rio Aiari, nem todas as realizam com regularidade. Disto poderíamos compreender que o parentesco ritual que esta cerimônia enseja também estaria em declínio. No entanto, como descrevi aqui, a relação de *camaradagem* se transformou, podendo ser observada entre homens adultos e, não somente, como no seu contexto mais convencional, entre meninos recém iniciados e mulheres mais velhas. A propósito das transformações do parentesco ritual, é importante dizer que *camaradagem* não é compadrio, o qual também pude observar em Santa Isabel que, por ser uma comunidade católica, têm muitas pessoas batizadas por padres que intermitentemente fazem-lhes visitas com este fim. Mas não notei no compadrio tanta relevância, como percebi entre os *camaradas*, ressalto que a *camaradagem* não possui nenhuma relação com a liturgia católica, sendo melhor entendida quando associada às cerimônias de iniciação em torno de *Kowai*.

3.3.1.4 Camaradas como terceiros incluídos: o parentesco ritual baniwa

Poderíamos entender os *camaradas* baniwa como “terceiros incluídos” (cf. Viveiros de Castro, 2002a, p.152). Sugiro que os *camaradas* baniwa se articulam no campo de parentesco mascarando as relações hierárquicas da fratria, por meio da cristalização ritual e política da reclassificação de parentes *-kitsinape* (consanguíneos) em parentes *-doenai* (afinidade). Nesse sentido, a *camaradagem* é uma especificação própria da potencialização do campo do parentesco, ao promover aberturas para a expansão da rede de relações. Isso ocorre não simplesmente porque atualiza relações, mas porque, para tanto, muda-se a chave operadora do parentesco baniwa. Ao invés do parentesco agnático, o mais valorizado ordinariamente e que poderíamos situar em um espaço convencional, ativa-se o parentesco uterino, o qual está, em geral, obviado, lançado em um plano de fundo (*background*) das relações sociais. O parentesco uterino, assim, quando vêm à tona, revela-se em um eixo transformativo que relativiza o espaço convencional.

Nesta relação entre clãs distintos, podemos notar o caráter inventivo da socialidade baniwa que permite, por meio destas transformações, inovações de seu espaço convencional. Se isso tudo é razoável, pode-se apontar que o campo de parentesco baniwa é

constituído não somente pelo parentesco agnático, a sua parte mais visível, mas também por meio do parentesco uterino. Este apesar de frequentemente eclipsado, e não raramente apontado pelos antropólogos como sendo menos valorizado pelos índios do Alto Rio Negro, em favor do parentesco agnático, não é sem importância para a socialidade baniwa que tenho descrito. Isso porque permite e controla as variações das classificações sociais, mediando e pressionando transformações por meio das convenções.

Atentemo-nos para o fato de que, diante da teoria social amazônica, este movimento não é óbvio, pois a reclassificação de clãs parentes *-kitsinape* “mais novos” em clãs parentes *-doenai* aparentemente não aponta para a extração da consanguinidade da afinidade. No caso baniwa, sugiro que a extração da consanguinidade (ou de suas atitudes), a propósito do processo do parentesco, percorre os mesmos sentidos, mas em caminhos mais tortuosos. Vimos que os parentes de clãs consanguíneos (*-kitsinape*) distantes quando aproximados se revelam ambíguos, pois podem ser alternadamente considerados estrangeiros, porque desconhecidos e distantes, e também, parentes consanguíneos *-kitsinape*, a partir de sua enunciação no mito de nascimento em *Hipana*. Neste caso, considerar um ‘consanguíneo distante’ como um ‘consanguíneo’ seria extrair consanguinidade de parentes “consanguíneos” e contrapor a Baniwa à axiomática canibal que pressupõe a anterioridade da afinidade em relação à consanguinidade na Amazônia. Essa formulação seria incoerente, portanto, incoerente com a teoria social amazônica, não fosse o fato de que os consanguíneos distantes baniwa fossem uma espécie ambígua de afins potenciais, dado justamente a distância espacial e genealógica que está implicada em sua definição (ver Capítulo 3). Assim, poderíamos formular este processo como uma extração da consanguinidade de parentes afins potenciais “disfarçados” de parentes consanguíneos, pois quando os consanguíneos estão em face, tornam-se co-afins e estes, talvez, *camaradas*.

Lembremos do que propus no capítulo 3 ao apontar que os clã *-kitsinape* “irmãos mais novos” estão, em geral, sempre distantes e, então, esta relação não é atualizada em uma convivência. No plano sociocentrado, este parente de um clã consanguíneo distante é justamente uma espécie específica de afim, a saber, um co-afim disfarçado de consanguíneo. Vimos no caso da relação entre os Awadzoro e os Hohodene que a convivência entre estes que seriam, do ponto de vista dos Hohodene, parentes *-kitsinape*, e que poderíamos classificar como consanguíneos, foram reclassificados como sendo *-doenai* e, posteriormente, e a partir de alguns casos, reclassificados novamente em

-*limatairi*, afins. Caminhos tortuosos que revelam que o problema da afinidade amazônica habita o seio agnático baniwa, na medida em que clãs irmãos retêm virtualmente um aspecto afim.

3.3.2 Filiação: o caso dos filhos bastardos, os *maapatsika*

Tentemos perseguir agora outro aspecto inventivo da socialidade baniwa por meio da ativação do parentesco uterino, mas no tocante à filiação. Esta proposta esquiva-se, em um primeiro momento, do aspecto mais óbvio da filiação descrita no Alto Rio Negro, uma vez que, como sabemos, os Baniwa são caracterizados pela descendência patrilinear. A patrilinearidade baniwa significa, entre outras coisas, que o clã do filho de um casal pertence ao clã do pai e não ao da mãe. Ocorre que com os filhos bastardos, os *maapatsika*, se passa o inverso. Eles, por não terem um pai legítimo, são concebidos como “filhos de mãe”, ocultando a ascendência paterna, invertendo a lógica da filiação baniwa. O interesse sobre estes casos reside no fato de que podem revelar não somente a androgenia ligada às pessoas apontada por S. Hugh-Jones (2001) (ver capítulo 1), mas uma dualidade do campo de parentesco que, de outro modo, poderia nos ser imperceptível.

Já abordei razoavelmente o problema dos filhos *maapatsika* no capítulo 1 ao apontar que *Kowai* era exatamente um bastardo, isso porque ele era antes um filho de *Amaro* do que um filho de *Ñapirikoli*. Retomemos brevemente o mito. *Ñapirikoli* tem uma relação passageira com *Amaro* e em seguida ela aparece grávida. *Amaro* pressentia que *Ñapirikoli* não iria querer o seu filho. Uma vez nascido, evidencia-se que o filho de *Amaro* não carregava a aparência de *Ñapirikoli*, motivo pelo qual ele o envia ao céu em uma espécie de morte. O mito faz questão de enfatizar a relação de filiação do filho com a mãe, menosprezando a relação de filiação com o *Ñapirikoli*. A partir disso, alguns narradores apontam que *Kowai* era uma *maapatsika*. Veremos que estes aspectos relatados pelo mito são também pertinentes ao parentesco atual: a desconfiança masculina da paternidade e a relação dos bastardos com a mãe e a família materna.

Certa feita, conversando com uma importante liderança baniwa, ele contou-me que viajou para uma aldeia do povo Matsés, língua pano, no Sudoeste Amazônico. Nesta ocasião, conheceu seu chefe que tinha 5 esposas, o que o intrigou, mas não tanto quanto o fato de que estas várias esposas com que vivia tinham filhos que não eram propriamente seus. Apesar disso, este chefe matsés criava-os como se fossem. Concluiu o seu relato dizendo-me que entre os Baniwa isso era muito diferente. Desta

observação baniwa sobre os Matsés podemos entrever a saliência dos filhos *maapatsika*. Vejamos agora alguns casos que nos permitam entender melhor os *maapatsika*, quais aspectos revelam sobre a filiação e descendência baniwa e de que modo eles são aceitos na família materna.

3.3.2.1 Porque não assumem os pais?

Os filhos *maapatsika* são o resultado de uma relação passageira, cuja notícia da gravidez impõe para a este possível “casal” uma decisão a respeito do casamento. Na prática, a decisão é do pai se assume ou não o filho e, por consequência, a mãe da criança como sua esposa. Há uma série de razões que podem ser mobilizadas para explicar porque uma criança não foi assumida por seu pai, a saber: 1) o pai da criança já ser casado; 2) o casamento não ser considerado apropriado, levando em consideração clãs que não são afins preferenciais ou arranjos realizados previamente pelos pais dos conjugues; 3) a alegação de que a mãe tem diferentes namorados e, assim, não ser possível atestar a paternidade da criança que ela gesta. Não posso afirmar, mas suspeito que o terceiro motivo é o mais frequentemente alegado por um homem para negar a atribuição que lhe feita.

Os Baniwa apontam para um incremento no nascimento de filhos *maapatsika* nos últimos anos, atribuindo este fato ao avanço da educação escolar indígena na bacia do Içana. Vimos na tabela 1 sobre a população do rio Aiari (no capítulo 2) o número de 44 crianças consideradas *maapatsika*. Os jovens alunos de comunidades menores se mudam para as comunidades maiores, onde há escolas com o ensino fundamental completo e médio. Eles passam a viver nestas comunidades durante todo o ano escolar e, longe da vigilância dos pais, passam a namorar mais livremente. Algumas meninas voltam para as suas comunidades já grávidas e, não raramente, sem um pai que assuma o seu filho. Na maior parte dos casos estes filhos se tornam *maapatsika*, mas descrevo agora um caso onde isso foi revertido, o que nos permitirá exemplificar a hesitação masculina frente às mulheres grávidas.

Uma menina apareceu grávida em sua comunidade. Ela tentou por um determinado tempo esconder seu estado, até o momento em que não foi mais possível. Após assumir a gravidez, esta jovem moça foi com os seus pais a uma conferência bíblica⁷³ em uma das comunidades

⁷³ Segundo Xavier (2013), a Conferência Bíblica “é o evento mais importante para as comunidades koripako [e comunidades baniwa evangélicas], acontecendo a cada seis meses, segundo uma agenda precisa em que uma

evangélicas do rio Aiari, posto que eram evangélicos. Desde este evento a gravidez foi objeto de muitos comentários entre as pessoas de diferentes comunidades baniwa que especulavam sobre a paternidade da criança que nasceria. O capitão da comunidade onde a grávida morava, incomodado com a situação, tomou para si a iniciativa da resolução do “problema”, posto que as fofocas indicavam que o pai era da própria comunidade em que a mãe morava. Ele pretendia, a um só tempo, não deixar uma criança sem pai e frear os boatos que corriam o rio a respeito da sua comunidade. Para tanto, este chefe convocou uma reunião com a comunidade. Depois de muita conversa ele pediu à gestante que apontasse naquele momento para o pai de seu filho. Ela indicou dois rapazes diferentes, primos paralelos patrilaterais entre si. Diante desta dupla possibilidade, o capitão da comunidade perguntou da moça de qual dos dois ela gostava mais. O rapaz apontado assumiu a paternidade, dizendo que, de fato, ele é quem havia “usado mais ela”, casando-se com a moça. Este é um caso típico de uma criança que se tornaria *maapatsika*, não fosse a atuação do capitão da comunidade.

Antigamente, dizem os Baniwa, os casamentos eram todos arranjados pelos pais dos conjugues, o que ainda hoje ocorre, mas já não é tão frequente quanto gostariam os pais de jovens em idade de se casar. O modo mais convencional para que ocorra um casamento é por meio da demanda dos pais de um homem jovem aos pais de uma mulher igualmente jovem. Os pais do jovem rapaz podem fazer tal pedido diante do desejo do filho em se casar com uma menina de quem gosta, mas também, à revelia da vontade dele, considerando o que eles acham mais apropriado. Um homem pode pedir uma esposa para o seu filho, e também, pode oferecer uma filha para o seu futuro genro ou futuro consogro⁷⁴. Porém, estes arranjos matrimônios estão, sendo relativizados pelos namoros e flertes que ocorrem sem a mediação dos pais, o que parece estar associado com o incremento notado pelos Baniwa a respeito dos filhos *maapatsika*.

Diante disso, há filhos *maapatsika* em quase todas as comunidades baniwa do rio Aiari. Estas crianças vivem com as suas mães, as quais vivem com seus pais. Mas isso somente até elas se casarem, quando, então, mudam-se para a comunidade de seu marido, deixando, quase sem exceção, seus primeiros filhos com os seus pais, os avós maternos da

comunidade recebe cerca de dez outras para uma celebração que dura entre três e cinco dias (p.453)”.
⁷⁴ Journet fez uma descrição sobre no capítulo intitulado “Le mariage et sa compensation”, de seu livro *La paix des jardins* (1995, p.209).

criança. Esta separação é rigidamente observada entre os Baniwa. Pude acompanhar o caso de uma mulher, mãe de uma criança *maapatsika*, que se casou com um homem de sua própria comunidade, o que significou que ela não precisou mudar da comunidade de seus pais. Ainda assim, ela deixou de cuidar da filha que passou a ser criada pelos avós maternos. Neste caso, nunca pude notar uma relação próxima entre a mãe e a filha, apesar de viverem ambas na mesma comunidade.

3.3.2.2 A relação dos *maapatsika* e suas mães e as famílias maternas

A relação das crianças *maapatsika* não é tanto com a mãe, mas com a família materna, em especial, os avós maternos, pois a mãe da criança quase sempre se casa e é “capturada” pela família do marido. Entretanto, esta relação entre netos *maapatsika* e seus avós não é livre de ambiguidades posto que os primeiros, apesar não ter um pai legítimo, carregam consigo o fato de que são de um outro clã, o que acaba funcionando como uma trava na efetuação da adoção e familiarização. Mas há um detalhe a este respeito, pois esta relação ambígua entre os *maapatsika* com suas famílias maternas pode aumentar na medida em que a criança cresce, justamente porque, em seu amadurecimento, vai se tornando menos ambígua em si mesma. Explico-me.

No capítulo 1 assinala-se que, apesar da descendência patrilinear, as crianças baniwa ao nascerem não estão completamente vinculadas ao clã do pai, o que somente ocorre definitivamente na iniciação masculina ou no casamento. Antes disso as crianças estão ligadas às mães, por meio da amamentação, quando bebê, da alimentação, quando criança ainda nova, e também, neste caso, por meio da companhia no trabalho da roça, na cozinha, no banho e assim por diante. Se as meninas somente serão separadas das mães no seu casamento, os meninos o serão, antes, na iniciação, caso a tenha, ou quando deixam de ser uma criança e passarão a fazer parte da “sociedade dos homens adultos” por meio das caçarias, pescarias, festas de caxiri e conversas exclusivamente masculinas. Disto decorre que nas fases anteriores à iniciação, não fortuitamente, há menos ambiguidade na relação entre os *maapatsika* e a família materna.

No censo apresentado no capítulo 4, as pessoas consideradas *maapatsika* eram todas elas crianças, justamente porque, quando adultas, estas pessoas reivindicam uma das identidades clônicas possíveis, materna ou paterna. Nesse sentido, é preciso apontar que *maapatsika* é uma classificação dada por outrem e não uma auto-designação, pois a partir do momento em que esta pessoa deixa de ser uma criança ela

assume ser de um clã. Entretanto, essa assunção não está imune a questionamentos quanto à identificação clânica. Vejamos dois casos diferentes, primeiro, em que a filiação paterna é reivindicada e, segundo, no qual o clã da mãe é assumido.

Em alguns casos os pais reconhecem posteriormente ao nascimento os seus filhos considerados *maapatsika*. Ao que pude observar, este reconhecimento está ligado a uma responsabilização do pai decorrente da aparência do filho que, uma vez superada a infância, torna mais evidente a identidade entre eles. Diante da aparência os pais podem reconsiderar a sua participação na concepção do filho, o que ocorre, geralmente, mediante a reivindicação do próprio filho bastardo. A este propósito, dois amigos baniwa perguntaram-me se eu achava que seus filhos *maapatsika* se pareciam com eles. Para os dois casos respondi que sim e eles, em tom resignado, disseram-me que assim pensavam as outras pessoas também, reconhecendo-os.

Este movimento, quando ocorre, pode aproximar pai e filho, e, em alguns casos, pode até mesmo implicar na mudança do filho para a casa do pai. Mas isso não ocorre sem problemas, em virtude da convivência com a madrastra e os seus outros irmãos. A partir dos casos que pude acompanhar, esta mudança tende a não se estebelecer de fato. De qualquer forma, ocorre algo importante a partir do momento que o filho *maapatsika* cresce e reivindica a ascendência paterna, pois o filho pode assumir o pertencimento a sua linha agnática, reclassificando-se. Ele não precisa mais se alinhar ao clã materno e pode escolher se alinhar ao clã de seu pai, independentemente da relação entre eles continuar apartada do ponto de vista da convivência. Uma vez perguntei de um homem velho, já avô, sobre seu filho bastardo (porque fora do casamento e resultado de uma relação com a irmã de sua esposa, mas que ele não considerava mais *maapatsika*). Minha questão era se ele havia dado a ele o nome tradicional do estoque de seu clã, tal como ele fez para seus outros filhos “legítimos”. Ele respondeu, de modo um tanto encabulado, que: “Eu mesmo não. Não sei se a mãe dele deu”. De um lado, recusava que este seu filho fosse *maapatsika*, mas ao mesmo tempo deixava evidente que ele não era como os seus outros filhos. Não descrevi a reivindicação de filhas *maapatsika* ao seus pais, pois delas não tive notícias. Parece-me que esta classificação tem um caráter menos estigmatizante entre as mulheres, pois elas, quando em idade de reivindicar a paternidade, tal como os jovens meninos, estão também aptas a se casarem. Passam, então, a viver com a família do marido e a questão, em certo sentido, perde pertinência.

Sigamos agora com um caso em um *maapatsika* assume definitivamente o clã da mãe e a filiação materna. Nesse sentido, Journet (1995) oferece-nos um bom exemplo:

Tsudarim nasceu de uma relação adúltera de seu pai, um homem [do clã] Adzaneni, tendo sido por ele abandonado e criado por uma irmã celibatária de sua mãe, do clã Walipere dakenai. Quando Tsudarim demandou esposar a filha do irmão de seu pai “biólogo”, o seu padrasto, com quem vivia, decretou que Tsudarim já tinha o sangue dos Walipere em suas veias e que, portanto, a união matrimonial era legítima. Uma vez casados, o sistema normal de termos de parentesco direto foi adaptado. Porém, ninguém considera Tsudarim como pertencente verdadeiramente ao clã Walipere, porque ele continua a chamar de *kiri* o irmão de sua mãe. Tsudarim era considerado por alguns como um “homem sem clã” (*menaikikhadari*) (Journet, p. 212: minha tradução).

O caso é complexo. O padrasto que não é Walipere defende que seu enteado, Tsudarim, é Walipere, ativando a filiação materna dele, possibilitando o seu casamento. De outro modo, pelo parentesco agnático, isto é, se Tsudarim tivesse sido assumido por seu pai “biólogo” ou reivindicado a sua paternidade, ele e sua esposa seriam primos paralelos patrilineais. No plano egocentrado, a sua esposa seria filha do irmão de seu pai e, por isso, sua irmã classificatória (*-kitsidoa*), além do mais, do ponto de vista das classificações clônicas, seriam do mesmo clã, Adzaneni. Ocorre que Tsudarim assumiu a filiação materna e o clã de sua mãe, Walipere, razão pela qual seu casamento tornou-se viável. Mas, apesar da reivindicação clônica de Tsudarim ser possível, em um plano, aquele que possibilitou o seu matrimônio, as pessoas podem, por outro lado, deslegitimá-la, não para contestar propriamente o seu casamento, mas para marcar a sua condição de bastardo, em koripako, *menaikikhadari*, “homem sem clã”. Percebe-se com este caso que o parentesco uterino favorece um caminho possível para o estabelecimento da filiação e transmissão de um clã, permitindo o cálculo de casamento do Tsudarim e sua esposa. Apesar da plausibilidade, a filiação por via materna é vista, quando em relação ao parentesco agnático, como sendo um modo artificial ou enviesado de reivindicar um clã.

Já mencionei no capítulo 1 o trabalho de Lasmar (2005), que descreve questões muito parecidas, quanto à ativação da filiação materna para filhos que são o produto da união entre mulheres tukano com homens brancos na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Esta autora aponta para as controvérsias que são geradas a partir do nascimento destas crianças, quando as mães indígenas pretendem que seus filhos tenham nomes cerimoniais de seu clã em virtude de que os pais de seus filhos não possuem um estoque de nomes e nem um clã. Todavia, estas mães indígenas enfrentam a resistência dos seus próprios ascendentes agnáticos em transmitir os nomes cerimoniais de seu clã a estas crianças por via uterina. Apesar destas práticas aparentemente contrariarem os padrões, as mulheres, segundo Lasmar, “costumam minimizar o caráter heterodoxo dessa prática e parecem mesmo naturalizá-la (2005, p.447)”, demonstrando que, ao menos do ponto de vista das mulheres, este é uma via possível para a filiação e descendência. Mas vejamos que não somente as mulheres permitem este tipo de transmissão clânica, e a considera plausível, mas os homens, ainda que relutantes, também nomeiam os filhos destas mulheres, tal foi o caso do padrasto de Tsudarim que impulsionou a reivindicação de seu enteado pelo clã da mãe.

Para os dois casos, tanto na negação quanto na afirmação da família uterina por parte dos filhos *maapatsika*, é verdade que a ambiguidade se impõe como se revelasse uma duplicidade dos modos de operar o parentesco que deve ser eclipsada. Isso porque, pode-se, alternativamente, ativar o parentesco uterino ou o parentesco agnático. Diante disso, é possível sugerir que o parentesco uterino, em geral, se situa em um espaço convencional, eclipsado, considerado como dado, por sua vez, o parentesco agnático situa-se geralmente em um eixo transformativo, apresentando-se como construído e, por isso mesmo, mais saliente. Ou seja, o parentesco agnático frequentemente se apresenta enquanto figura que oblitera o seu fundo, o parentesco uterino. Um é compreendido como construído, o mais visível e valorizado, ao passo que o outro é ocultado, o menos visível e menosprezado, mas em determinadas circunstâncias, como nos casos dos co-afins, dos *camaradas* e dos *maapatsika*, esta relação se inverte. Esta inversão aponta para quando o parentesco uterino vem à tona nesta dinâmica relacional, apresentando-se como sendo evidentemente artificial. Mas tal fato não deve nos ludibriar, pois isso não significa que o parentesco uterino seja falso, isto é, não devemos compreender, por exemplo, a matrifiliação como um arranjo ou um improviso contingencial para circunstâncias atípicas. Mesmo porque esta inversão confere a chance de relativizar o próprio parentesco agnático como sendo também construído, permitindo

notar a matrifiliação como uma possibilidade tão plausível quanto a patrifiliação no parentesco, ainda que menos frequente e valorizada.

Assim, pode-se sugerir que o parentesco uterino, tanto quanto o parentesco agnático, quando figuram a relação entre os parentescos em questão, podem ser considerados como artificiais, ou seja, como resultado da ação indígena deliberada, mas em um caso, ele é valorizado e, no outro, não. O parentesco uterino, ao menos entre os Baniwa, não pode ser pensado como somente governando exceções ou determinando um aspecto menor de sua socialidade. Pensar o parentesco baniwa em termos exclusivos do parentesco agnático seria um equívoco, tanto quanto pensá-lo em termos exclusivos do parentesco uterino, ainda que devemos reconhecer que eles são desigualmente enfatizados e visibilizados. Isso é análogo a imaginar o mundo, para continuarmos a avançar no pensamento semiótico de Wagner (2010), constituído somente de invenção ou somente de convenção, não concebendo esta dualidade como sendo simétrica, mas desequilibrada, o que confere a sua dinâmica.

3.3.2.3 Ciúme e a desconfiança da paternidade

Uma interlocutora contou-me que seu marido suspeitava da paternidade de seu segundo filho com ela, uma desconfiança mais ou menos velada. Até que esta criança com aproximadamente um ano idade adoeceu seriamente, o pai ficou bastante preocupado e, receoso de perder sua filha, reconsiderou sua desconfiança. Em um estalo o pai percebeu que aquela criança era verdadeiramente sua filha e a sua esposa notando essa compreensão súbita indicou ao marido que segurasse a mão da criança e pedisse desculpa e que nunca mais pensasse isso.

A desconfiança masculina baniwa sobre a paternidade nos permite entender a reflexão que minha interlocutora emendou ao caso que narrou. Segundo ela, “toda criança baniwa nasce *maapatsika*”, sendo ela de fato ou não uma bastarda. Isto nos revela pelos menos duas questões interessantes para as quais tenho apontado nesta tese: primeiro, nenhuma pessoa nasce naturalmente com um clã e identificada com o pai, a propósito da patrilinearidade baniwa, pois esta identificação, a descendência e a transmissão clânica é construída; segundo, para retomar o argumento de S. Hugh-Jones (2001), tal como vimos no capítulo 1, os filhos são o produto andrógeno da união de seus pais. Dito isto, e se levamos à sério a declaração de minha interlocutora, não somente entenderemos que o parentesco uterino é construído, mas também o parentesco agnático, em geral, tomado como dado.

As mulheres apontam que a desconfiança masculina sobre a paternidade diminui progressivamente ao crescimento dos filhos e também na medida em que nascem outros filhos. Isso porque o amadurecimento da criança que culmina em uma pessoa adulta acompanha, justamente, a edificação da identificação do pai com a sua prole, por meio do eclipsamento do parentesco uterino. Toda criança que nasce é “filho de mãe”, um *maapatsika*, e apenas com o tempo passa a ser “filho de pai”. Nesse sentido, a diminuição da desconfiança da paternidade é análoga à diminuição da ambiguidade das crianças *maapatsika* que, quando crescem, reivindicam a identidade clânica do pai ou assumem definitivamente o clã da mãe, ou seja, uma única linha ascendente e não as duas. Nesse sentido, para dialogar com o argumento de S. Hugh-Jones (2001), o amadurecimento da pessoa passa pelo mascaramento do fato de que todo filho é o produto andrógono de seus pais a partir da construção da unificação, seja matrilinear, nos casos menos frequentes, e patrilinear, nos casos mais frequentes.

3.3.3 Fofocas, acusações e contestações em torno dos clãs

Pretendo agora descrever situações em que pessoas, famílias ou clãs (coletividades) são objeto de fofocas e acusações mais ou menos estabelecidos, em uma rede supralocal de comunidades. Estes comentários contestam as afirmações de pertencimento a um determinado clã, que do ponto de vista da auto identificação se pretendem incontestes. Designarei estas contestações de *relativizações clânicas*. Esta designação está inspirada nas formulações de Wagner, para quem: “[...] enxergar o campo inteiro de uma só vez, em todas as suas implicações, é sofrer uma ‘relativização’ da intenção, tornar-se consciente de como é gratuito o papel que ela [a percepção] desempenha na ativação dos símbolos (Wagner, 2010[1981], p.86)”. Nesse sentido, notaremos que as fofocas pretendem, justamente, relativizar o pertencimento a um clã de determinados indivíduos e coletivos, desmascarando sua intenção que imprime um caráter absoluto, para tanto, explicitando os modos pelos quais esta afirmação clânica é sustentada.

Nos depararemos com questões complexas como a distinção entre a filiação adotiva e a filiação legítima, bem como a distinção, mas esta já familiar ao leitor dos capítulos anteriores, entre parentesco agnático e uterino. Notaremos que estas distinções têm como efeito uma alternância e, portanto, a articulação que temos identificado no parentesco egocentrado e na organização clânica baniwa. Vamos aos casos etnográficos.

3.3.3.1 Um avô colombiano e um avô Kubeo

Eu viajava de Manaus para São Gabriel da Cachoeira na grande lancha expressa que conecta essas duas cidades em alta velocidade. Tive a companhia inesperada de uma jovem liderança baniwa, um homem do clã Walipere que até então eu não conhecia. Ele mora com seu pai em uma comunidade do baixo rio Içana, cujos donos são os seus afins. Em determinado momento conversávamos sobre os clãs baniwa. Ele descreveu-me que os seus clãs parentes (*likitsinape*) se organizavam na seguinte ordem: os primogênitos, o clã Heema Dakenai (o mesmo que Walipere); os irmãos mais novos, o clã Toke-Dakenai e, por último, os servos ou acendedores de cigarro, o clã Kotoeroeni. Diante disso, passamos a conversar sobre os seus ascendentes e, então, ele revelou que apesar de ser Walipere o pai de seu bisavô paterno era colombiano, um homem não indígena (*ialanawi*), e que, por este motivo, algumas pessoas poderiam apontar que ele e sua família agnática não seriam propriamente Walipere. Ao se apresentar deste modo para mim, ele antecipava-se às fofocas em relação a sua família. Explicou-me que este seu ascendente colombiano havia se casado com uma mulher baniwa do clã Walipere, a sua avó⁷⁵ e que seu avô, filho desta relação, “puxou” o clã da mãe, em detrimento da linha paterna. Já vimos que isso é possível, a partir dos casos dos filhos bastados (*maapatsika*), mas também pela referência da conjugalidade entre homens brancos e mulheres tukano no trabalho de Lasmar (2005). Com base nisso, ele disse-me que sua família se considera Walipere.

A nossa conversa continuou. Ele passou a falar a respeito da ascendência agnática de outras pessoas walipere, contando-me que o pai de duas importantes lideranças baniwa do clã Walipere da região do médio rio Içana não é propriamente Walipere, pois o tataravô dele era, na verdade, um homem do povo Kubeo. Eu não conhecia até este momento o meu companheiro de viagem e, tampouco, tinha conhecimento dos comentários e fofocas sobre a ascendência agnática de sua família, mesmo porque não conhecia bem a região onde se situa sua comunidade. Em compensação, sempre estive próximo das lideranças das quais ele fazia uma “revelação” contestadora e o meu então companheiro de viagem provavelmente sabia disso. Eu nunca tinha ouvido qualquer história de que estas lideranças walipere teriam em sua linha agnática um

⁷⁵ A terminologia baniwa de parentesco não faz distinção entre avós, bisavós e tataravós, ou seja, em gerações além de g+2. Referem-se a todos ascendentes além desta segunda geração como sendo “avós”.

avô kubeo e que, portanto, eles não seriam “propriamente” um walipere. A contestação dele ocorre nos seguintes termos: Wetsotali, um herói mítico do clã walipere (sobre o qual já vimos uma mito-história no capítulo 3), em uma incursão guerreira matou a todos os seus inimigos kubeo de uma comunidade no Uaupés, restando somente um pequeno menino, uma criança que o herói, então, levou para a sua maloca no igarapé Pamáali, criando-a como um filho. Esta criança kubeo seria o avô do pai destas lideranças.

Segundo a “fofoca” que eu ouvia, as lideranças do médio rio Içana não seriam legitimamente descendentes de Wetsotali, como eles alegam, na medida em que seu avô não seria propriamente filho de Wetsotali, mas criado por ele após ter sido capturado. Contra uma possível tendência que borre a diferença entre filhos legítimos e adotados, a fofoca do meu companheiro de viagem marcava esta diferença com o intuito de relativizar a afirmação das lideranças walipere do médio rio Içana, pois que eles, diferente do que alegam, seriam filhos, “na verdade”, dos inimigos kubeo mortos por Wetsotali. Por esta via, meu companheiro de viagem parecia equivaler estas importantes lideranças com ele próprio que precisa lidar com o fato de seu avô paterno de cinco gerações anteriores ser um homem colombiano do qual seus atuais parentes se recordam.

Trato aqui de compreender a dinâmica que estas acusações e fofocas provocam na socialidade baniwa por meio do sistema clânico. Quanto a isso devemos notar que estas acusações visam uma relativização da legitimidade dos ascendentes agnáticos de determinadas famílias, em especial, das famílias que adquiriram prestígio político em uma rede supralocal. Estas acusações, portanto, acabam por controlar uma espécie de coagulação do poder político relacionado ao associativismo indígena e, não raramente, se transformam em feitiçaria. É comum que lideranças baniwa de destaque relatem adoecimentos tributários ao xamanismo agressivo, tal como envenenamentos (*manhene*) e sopros (*hiwiathi*) contra eles, provindo tanto de outros povos, quanto dos seus próprios parentes baniwa.

Independentemente dos motivos políticos das fofocas que procuram desestabilizar uma posição de poder, por meio de questionamentos a respeito da ascendência, estas relativizações da legitimidade clânica são mais difundidas do que poderíamos em um primeiro momento imaginar. Tenho impressão de que toda pessoa, toda família e todo clã, pode ser objeto de histórias “reveladoras” como a que me contaram sobre as lideranças do médio Içana. É como se, no fundo, ninguém fosse (ou não completamente) aquilo que afirma ser. Assim, se

levássemos a sério todas as fofocas, nos depararíamos com o fato de que todos são outros que não eles mesmos, pois kubeo, hupda, tukano etc. Estas relativizações da legitimidade clânica não parecem ser uma exceção à regra, mas a própria dinâmica do sistema clânico e do parentesco: um modo de inventar e transformar as relações. Mas talvez precisemos de mais casos para delinear a generalidade desta minha sugestão.

3.3.3.2 Os Awadzoro e os Tariano

Os Awadzoro, além das divergências já apontadas acima sobre a classificação que recebem pelos Hohodene e Walipere, e também, pelos Adzaneni como Journet descreveu⁷⁶, podem ser ainda apontados como sendo um clã Tariano pelos próprios Tariano. Neste caso, a relativização clânica coloca em questão o fato deles serem um clã baniwa, pois que a fofoca sugere que eles seriam, “na verdade”, Tariano. Júlio, por exemplo, conta que quando foi à Iauaretê os Tariano lhe diziam: "Vocês Awadzoro são nosso parente. Vocês não são do Içana, pois o avô de vocês vivia aqui. Nós somos do rio Uaupés: os Tariano". No entanto, Júlio, apesar de não os contrariar diretamente em seu território, como admitiu para mim, ele os contradiz. A este respeito, os Awadzoro explicam o equívoco. Segundo Júlio, este mal-entendido tem relação com uma história muito antiga:

Segundo um avô meu, o finado Mandu de Taiaçú do Waupés, ele é meu avô do lado Tariano. Nesta comunidade tinha um tariano casado com uma menina, era primeira vez que ele tinha engravidado ela. Fizeram festa, mas parece que ele estava bêbado e brigou com sua esposa: coitada da finada. Disseram que ele pisou nela enquanto estava grávida e, então, ela morreu. Esse homem tariano fugiu dos seus parentes para perto da área dos Awadzoro, onde ele casou com uma menina awadzoro. Naquela época, Awadzoro podia casar com Tariano, porque Tariano era outra coisa, outro clã. A história que vou contar agora é para saber como aconteceu isso de nós dizermos, "Tariano é nosso irmão". História de porquê aconteceu assim.

⁷⁶ “Segundo outros informantes Aiahnen [Adzaneni], seus servidores [servos/-*maakunai*] seriam os Daapa minanai [os Awadzoro], os Aridari eram somente seus irmãos mais novos [-*mhererinai*] (Journet, 1995, p. 302, nota 14: minha tradução),”.

Foi através de nosso avô, porque nasceram todos juntos já, tudo assim. Então, Tariano foi casar com *awadzorotadoa* [mulher Awadzoro]. Assim, pronto, ele ficou no igarapé Pamáali. Para lá que ele fugiu depois que matou sua primeira mulher, lá que ele casou de novo e criou os seus filhos. Os Awadzoro sabiam que ele era Tariano, mas, por isso que Tariano pensa que os Tariano é que criaram tudo e que no igarapé Pamáali não tinha Awadzoro. Mas tinha sim!

Do lado da nossa gente, quando se casa com outro clã, com nossa sobrinha ou filho e vem morar conosco, já que ele está no nosso meio, então consideramos que toda a família dele é nosso irmão (*-kitsinape*) [consanguíneo] já. Assim que aconteceu para Tariano e Awadzoro serem parentes, é por isso que chamamos Tariano de nosso irmão (*-kitsinape*), porque aquele tariano foi viver junto com nosso avô, e lá criou muito filhos e netos. Essa história é antiga, meu avô que contou, é época de antes do meu avô, que passaram para meu avô e que passaram para meu pai que passou para mim e que estou passando agora. História antiga, antiga, parece que é do começo, do outro mundo ainda, assim disse que começou.

A versão de Renato, irmão mais velho de Júlio, conta que este homem tariano se encontrou com pessoas Baniwa, após a fuga dele de Iauaretê, em um sítio no baixo rio Negro onde vivia um patrão que arregimentava pessoas para a extração de piaçava. Passado um tempo de trabalho intenso, os Baniwa resolveram voltar para sua comunidade no rio Içana e, então, o homem tariano também cansado do trabalho, não podendo voltar para o Uaupés, resolveu acompanhá-los até chegar no igarapé Pamáali onde viviam os Awadzoro e onde se casou. Os Awadzoro explicam, portanto, deste modo, o equívoco no qual se pode apontar que eles, “na verdade”, são Tariano, ao invés de Baniwa, atribuindo uma origem exógena. Lembremos dos dois casos anteriores, relatados a respeito das lideranças walipere do baixo e do médio rio Içana: 1) eles seriam descendentes dos filhos do inimigo kubeo, criado como filho adotivos por Wetsotali e que herdaram o clã Walipere por familiarização e; 2) o caso do ascendente que “puxou” o lado materno, que era uma mulher do clã Walipere, ao invés do paterno, que seria um homem colombiano. A atribuição de uma origem tariano dos Awadzoro mobiliza,

portanto, ambiguidades e esmaecimentos entre cognação e descendência, em que os Awadzoro por terem convivido com os Tariano podem ser considerados como se fossem estes últimos, precisando negar esta relação para se afirmarem.

Nesse sentido, pude ouvir de pessoas Hohodene da comunidade de Ucuqui Cachoeira do rio Aiari, apontando que os Hohodene de Uapuí são “na verdade” Desana, povo de língua tukano que vive no Uaupés. Este comentário que tem um tom de acusação se baseia no fato de que o dono desta comunidade tinha dois enteados que eram Desana, os quais se estabeleceram na comunidade. Eles se casaram, trazendo suas esposas para Uapuí, onde tiveram filhos e netos, são falantes de baniwa, tendo herdado o conhecimento do prestigiado pajé (*maliri*) que era o seu padrasto. Por este motivo, podem alguns hohodene formular que a comunidade hohodene de Uapuí é atualmente, na verdade, Desana. Notemos que, no que toca à filiação e descendência, a modalização do parentesco agnático e uterino é importante, tal como também, a atribuição de origem a determinado clã pode ser baseada não somente nas relações agnáticas, mas cognáticas.

3.3.3.3 O último homem do clã ou “A cobra que virou onça”

A expressão entre aspas é de Garnelo (2010, p.21) que descreve um caso muito conhecido entre as comunidades do médio rio Içana. Trata-se de uma família de prestígio político por seu envolvimento com o associativismo indígena e, antes disso, por sua relação com a missão Salesiana do baixo rio Içana, a qual se reconhece como um clã Liedaweni da fratria Dzawinai. No entanto, e é esta a questão, eles são contestados por outras famílias Dzawinai que não os reconhecem como sendo verdadeiramente seus parentes (*-kitsinape kantsa*). Tanto os Dzawinai como pessoas de outros clãs apontam que eles são de um clã Kubeo, contra os quais os Baniwa faziam guerras no passado. Para esta família liedaweni vale também o comentário já realizado acima para o caso Walipere, no qual lideranças destacadas tornam-se objeto de muitos boatos e fofocas que questionam, entre outras coisas, o seu pertencimento clânico.

Segundo Garnelo (2010), esta família liedaweni explica o mal-entendido, a respeito da atribuição de que são Kubeo a partir da trajetória de seus ascendentes. Para tanto esta autora descreve:

As lembranças dos mais velhos sobre a trajetória de sua família comportam uma intrincada

reinterpretação sobre a natureza de sua herança frátrica. Segundo essas memórias, que remontam ao tempo do bisavô do ancião mais idoso de Manauirá⁷⁷, seus antepassados haviam fugido das terras tradicionais da fratria Dzawinai para as cabeceiras do rio Aiari, na tentativa de escapar dos coletores de escravos que percorriam os trechos mais acessíveis dos rios da região. Seu bisavô, e a esposa grávida, teriam sido parte dessas famílias em fuga. Já nas proximidades do destino final, o marido teria sido capturado e morto pelos brancos, ao passo que a bisavó teria conseguido fugir pela mata, tendo sido acolhida numa aldeia Cubeo. Ali, teria se casado novamente, agora com um homem Cubeo; o filho de seu marido Dzawinai teria nascido e sido criado como Cubeo. Depois de adulto, esse jovem teria retornado a uma aldeia Dzawinai para reclamar seu pertencimento ao grupo. Esta explicação *ad hoc* busca conciliar uma origem, bem conhecida pelos interlocutores locais, que remete aos assentamentos Cubeo no rio Aiari, com uma legítima herança Dzawinai, justificada por uma gravidez (que não pode ser refutada, nem confirmada) que garantiria o lugar da família no grupo de parentesco pleiteado. Tal versão da história é vista com ironia pelos poucos Dzawinai que vivem dispersos no médio Içana (Garnelo, 2010, p.32).

Esta família afirma que eles são do clã baniwa Liedaweni, cujo animal epônimo é a onça. Segundo a sua própria narrativa, eles descenderam do último homem do clã liedaweni⁷⁸ que foi assassinado, mas sua esposa já estava grávida quando isso aconteceu e que, depois, se casou. Assim, o último homem do clã liedaweni nasceu sob os auspícios de seu padraсто kubo em uma comunidade deste povo. Por este motivo, acusam-nos de serem, na verdade, Djurémawa, um clã kubo, cujo

⁷⁷ A autora utiliza pseudônimo com o intuito de não revelar a identidade da comunidade em questão, bem como seus habitantes.

⁷⁸ Conforme já assinalou Oliveira (2015, p.66), a propósito de *Kéeroaminali*, o herói mítico dos Hohodene, “Pode-se considerar que o motivo do “último homem do clã”, um homem que retorna após ter sido escravizado, seja comum no Rio Negro, sendo encontrado entre outros povos da região, como por exemplo os Tariano e os Tukano (ver eg. Barbosa et al. 2000: 254-56) ”.

epônimo animal é a jiboia. Mas esta relativização clânica nem sempre esteve em primeiro plano nas relações que estabeleciam entre eles e seus parentes.

Quando o homem mais velho desta família, atualmente com mais de 90 anos, migrou do território kubeo nas cabeceiras do rio Aiari, região hoje desabitada, para o baixo rio Içana, com o intuito de morar próximo, ele não afirmava ser liedaweni. Neste contexto, este homem, e posteriormente o seu filho mais velho, casou-se com mulher kadapolitana, um clã servo da fratria Dzawinai, estabelecendo uma importante aliança e aproximação com este clã e sua fratria. Assim, porque eram considerados Kubeo, o casamento era absolutamente plausível. Mas após 20 anos de convivência, esta família entrou em conflito com os padres salesianos e decidiu mudar-se para outro local do rio Içana. Sobre isso, Garnelo formula o dilema desta família da seguinte maneira:

[...] onde se reassentar uma família Cubeo (identidade hoje negada) num território plenamente ocupado pelos diversos *sibs* e fratrias Baniwa, que invocam regras ancestrais de parentesco para definir o direito de posse e exploração de recursos de subsistência dos nichos ecológicos disponíveis na região? (Garnelo, 2010, p.29).

De acordo com a autora, é neste contexto que eles começaram a se assumir como sendo do clã liedaweni, rememorando, para tanto, da história do “último homem do seu clã”, o avô liedaweni levado para território kubeo quando ainda era um feto no útero de sua mãe. Diante desta afirmação apoiada em uma narrativa, esta família procurou um novo lugar para mora enquanto um clã da fratria baniwa Dzawinai, reivindicando um território que estava há anos abandonado por uma outra família do clã Dzawinai que havia migrado para a Venezuela. A reivindicação e ocupação deste território era controverso, não somente porque atribuído tradicionalmente aos Dzawinai “verdadeiros”, mas também porque um lugar privilegiado no acesso aos mananciais pesqueiros em uma área de relativa escassez de peixes, bem como estratégico do ponto de vista político, pois um ponto intermediário entre o Alto Içana, o Médio Içana e o rio Aiari. Por estes motivos, esta apropriação clânica aliada à apropriação territorial gerou tantas contestações que até hoje ecoam entre as comunidades da região.

Diante deste caso, é possível dizer que a criação kubeo não apagou, para os habitantes de Manaurá, a sua ascendência agnática do clã baniwa

Liedaweni. Ocorre que, se não se apagou para os próprios liedaweni a ascendência agnática deles, esta precisa ser afirmada contra a desconfiança dos seus parentes Dzawinai e dos outros clãs baniwa que continuaram a viver no Içana, posto que estes os consideram, por isso, um clã kubeo chamado Djurémawa. De um lado temos os Liedaweni ativando a ascendência agnática para definir sua identidade clânica e, do outro lado, os seus parentes baniwa do Içana ativando a relação cognática destes com os Kubeo, definindo a partir disso a identidade clânica deles. Mas em relação a esta última perspectiva lembremos que os próprios liedaweni parecem ter se aproveitado da atribuição de que eram Kubeo para poderem se casar com as mulheres kadapolitana da fratria dzawinai, a qual posteriormente reivindicariam para si próprios.

3.3.3.4 As relativizações clânicas e o fundo de alteridade

Foi possível notar a tensão entre a filiação adotiva e a descendência patrilinear clânica, e como estas duas modalizações são ativadas alternadamente para afirmar e contestar os emblemas clânicos de uma família, bem como para reivindicar e questionar seus atributos e prerrogativas. Demonstrei também como o parentesco agnático e uterino podem ser, alternadamente, trazidos à tona. Em comum, nestas diferentes modalizações há a imputação de uma identidade outra ao que os clãs reconhecem. Torna-se, então, bastante sugestivo o fato de que os clãs contestados precisam afirmar sua diferença contra o fundo de alteridade que apontam as fofocas como lhes constituindo. Mas suponho, e veremos isso com mais detalhes na parte 4, que este fundo de alteridade constitui todos os clãs e pessoas baniwa, mesmo aqueles que não são flagrantemente contestados. De qualquer forma, se tomarmos os casos aqui descritos nos deparamos com o fato de que é para este fundo de alteridade que todas as relativizações dos clãs apontam, aliás, esta é sua própria definição, revelando o caráter construído das identidades clânicas afirmadas pelos Baniwa.

É notável a quantidade acusações que pretendem relativizar a origem agnática dos clãs atuais de determinadas famílias. Nesse sentido, é relevante apontar que a profundidade genealógica que os Baniwa recordam, na maior parte dos casos, não ultrapassa cinco gerações. Mesmo assim, o idioma da ancestralidade é importante, pois a partir dele as pessoas atuais formulam a identidade de um determinado clã: a avó Walipere (esposa do “avô” colombiano), o avô Wetsotali (o incrível guerreiro canibal), o avô Liedaweni entre os Kubeo (o último homem de seu clã). Mas notemos que estes ascendentes, todos chamados

indistintamente de avô (-*wheri*) independentemente se na terceira ou quinta geração acima, estão em uma distância temporal que não é possível precisar, situando-se em uma posição ambígua, limite entre o que chamaríamos de história e mito. A questão das relativizações clânicas revela de modo interessante o problema da inflexão aparentemente contraditória entre ideias de ancestralidade, bem marcadas no sistema clânico, e uma rasa profundidade genealógica. Suponho que isso, e tratarei desta questão mais a fundo na parte 3, diga algo sobre a própria noção de ancestralidade baniwa. De qualquer forma, antecipadamente, esta não é uma contradição ou falha do sistema baniwa, mas a própria mola propulsora, o dispositivo dinâmico destas relações. O meu argumento será nos dois próximos capítulos de que os ancestrais são outros, tal como “os mortos são outros”, para parafrasear Carneiro de Cunha (1978), pois que os ancestrais baniwa são, sobretudo, mortos. A aparente redundância desta sugestão não deve dissimular a sua intenção de assinalar que os mortos para os Baniwa não são ancestrais puros. Esta é a base das relativizações clânicas aqui descritas. As ambiguidades do parentesco e da organização clânica expressas, entre outros lugares, na rasa profundidade genealógica, parece funcionar para os Baniwa como uma trava que impede que o idioma da ancestralidade rionegrina transforme os seus mortos em ancestrais puros, representantes de um estoque de pura consanguinidade.

Projeta-se uma linha ascendente, mas não se pode realizar uma genealogia maior do que cinco gerações, delineando uma abertura para a afinidade que se insinua após isso e confere ao sistema clânico uma dinâmica que o permita lidar com as transformações. Em outros termos, trata-se de diferenciar e especificar o fundo de alteridade dos clãs, quando este se apresenta. Não parece ser fortuito que as muitas acusações e relativizações apontem para identidades kubo, hupda, desana ou tariano, ou seja, coletividades não baniwa. Em outra escala, essas acusações são internas aos grupos considerados baniwa, de clãs apontados como sendo servos ou irmãos mais novos quando estes não se reconhecem desta maneira. Estas relativizações clânicas, isto é, quando se atribui às pessoas ou grupos classificações, posições, funções e nomes que elas não reconhecem ou não afirmam, revelam, justamente, o aspecto construído do parentesco e da organização clânica e, por consequência, o fundo-afim a partir do qual, para usar os termos de Wagner (1974), estas coletividades clânicas são elicitadas. Em outros termos, as identidades clânicas não estão dadas *a priori*, são construídas.

Retomemos agora os casos descritos que sofrem relativização, avaliando a capacidade que demonstram para resistir a estas contestações:

1) a família Walipere, cujo avô era um homem colombiano (não indígena), e que, por isso, têm de lidar com boatos que lhe antecedem; 2) a família Walipere que é descendente do herói mítico Wetsotali, mas sobre a qual recai a acusação de que é filho por adoção, sendo verdadeiramente descendentes de ascendentes kubo. Os primeiros constituem sua “invenção”, nos termos de Wagner, mais arduamente, posto que muitos de seus parentes podem se recordar do avô colombiano; enquanto que, para os segundos, a “invenção” é tomada como um dado por muitos de seus parentes que podem narrar a mito-história de Wetsotali. Em relação a estes últimos, a acusação dos primeiros de que eles seriam filhos adotivos de Wetsotali não encontra eco entre muitos parentes e moradores do médio rio Içana, dado o reconhecimento amplo da versão que estas lideranças walipere defendem. De qualquer forma, ressalta-se que mesmo os Walipere que são netos de Wetsotali não estão absolutamente imunes à relativização clânica.

Pode-se apontar que as versões dos Liedaweni, tal como dos Walipere descendentes do avô colombiano, são mais fracas e encontram uma maior tendência a serem questionadas. Mas estas afirmações, mesmo que fracas quando comparadas com o das coletividades (clãs, famílias e fratrias) mais estabelecidas, possuem eficácia, pois capazes de realizar transformações que subvertem e ampliam uma rede relações. Isso porque, elas favorecem, por exemplo, reclassificações terminológicas e, deste modo, casamentos e alianças, bem como acesso a determinados territórios que, de outro modo, seriam improváveis.

Disto podemos depreender que, toda afirmação de um clã se apoia na diferenciação de um fundo alteridade e na obviação de seu caráter construído e artificial. Apesar da afirmação de certas coletividades poder ser tomada como um dado, ela está sempre iminentemente sujeita a uma relativização, revelando-se também construída. É certo que em alguns casos, por motivos muitos variados, é mais fácil manter a afirmação clânica, do mesmo modo que em alguns casos é mais difícil resistir às relativizações. Os Awadzoro, por exemplo, com muito esforço esquivam-se de todas as atribuições que lhe são conferidas (Tariano, Kubeo⁷⁹, Adzaneni, Hohodene e Walipere), por sua vez, os Walipere, tal como os Hohodene, mantêm-se mais estáveis. Já vimos que os Awadzoro são um pequeno clã, ao passo que os Walipere e os Hohodene possuem um grande contingente populacional, elemento que é importante na manutenção de uma posição e função nas relações hierarquizadas entre

⁷⁹ Não mencionei, mas há também boatos, mais fracos quando comparado com os outros, de que os Awadzoro seriam um clã kubo.

clãs baniwa. Mas essa resiliência frente às relativizações clânicas que podemos constatar hoje não necessariamente foram sempre tão evidentes para estes clãs.

Por fim deste capítulo, pode-se apontar que avançamos nos seguintes entendimentos. Primeiro, os *camaradas* apontam para uma formalização ritual da co-afinidade e da afinidade potencial que estão dispostos de maneira análoga entre eles. Esta relação oferece um corolário para as reclassificações terminológicas a partir dos clãs e pessoas co-afins que vimos no capítulo 3. A *camaradagem* lida com a distância do campo social de uma pessoa baniwa, tanto para encurtá-la, entre parentes desconhecidos (afins potenciais), quanto para mantê-la à bom termo, entre parentes co-afins que vivem muito próximos, neste último caso impedido uma familiarização entre os relacionados por esta amizade. Deste modo vimos relações sendo ritualmente e deliberadamente construídas e um modo de abrir o campo social para a alteridade. Quanto aos *maapatsika* vimos como o parentesco agnático e uterino podem alternativamente serem determinantes para a filiação baniwa, arejando as relações baniwa por meio de transformações no modo como um clã é transmitido de ascendentes para descendentes. Nesse sentido, descrevi que o parentesco agnático é ele também construído e, não simplesmente dado, e que o caso dos filhos bastardos, *maapatsika*, é uma maneira privilegiada de ter acesso a isso. De uma maneira geral, o parentesco uterino se apresenta como um modo de notar as transformações e o aspecto inventivo do parentesco e organização clânica baniwa. Diante disso, as relativizações clânicas, para voltarmos as relações sociocentradas, coloca o problema da construção da identidade clânica, revelando o caráter não absoluto das afirmações das pessoas sobre o seu pertencimento a um clã. Demonstrei que, no fundo, sobre todos os clãs pairam fofocas e suspeitas de que eles não são o que afirmam ser, isto é, de que eles são Outros. Este ponto será especialmente importante para os dois próximos capítulos, quando eu sugerir que o fundo de alteridade que constitui os clãs não é somente formado por outros clãs e povos do sistema do Alto Rio Negro, mas também outras gentes, os não humanos.

4. PARTE 3: O QUE É UM CLÃ? OS NASCIDOS E OS MORTOS

“Talvez eu não seja um homem”.

Mito ye'kuana registrado por Civrieux (1992: p. 220 apud Valentim, 2014).

Nesta parte 3 da tese dedico-me a compreender o que é um clã para os Baniwa com quem convivi durante trabalho de campo. Por clã, na literatura antropológica, podemos, do ponto de vista do parentesco e da organização social, compreender um grupo de agnatos que traçam descendência a partir de um ancestral comum fundador, delineando sistemas de linhagens que apontam para uma estrutura genealógica altamente segmentada (para um exemplo ver Evans-Pritchard, 1997, p.201). Por sua vez, no Noroeste Amazônico, tal como se estabeleceu na literatura etnológica regional, clã designa grupos ou unidades sociais baseadas na descendência patrilinear, todavia, entre os Baniwa, por exemplo, não se reconhece precisamente um ancestral fundador comum ao clã, aponta-se apenas uma espécie animal como um todo que pode ser designado de “avô” (*-wheri*) do clã e que se apresenta como um epônimo clânico. Tentando tirar consequências desta definição, a investigação a seguir visa apontar que a determinação etnográfica dos clãs baniwa nos impele a questões que extrapolam os limites do parentesco e da organização social mais estritos, indicando desdobramentos no mito, na cosmologia e na escatologia.

Priorizo o termo clã, ao invés de *sib*, para designar o que os Baniwa denominam de *-newikika*. Essa opção é um esforço para me distanciar da abordagem de parte da literatura regional que concebe a noção de *sib* como estando englobada pela noção inclusiva de fratria, em uma relação entre partes e todo que no capítulo 3 espero ter desestabilizado. Vale alertar que os nomes dos clãs expressam a autodenominação mais importante para os Baniwa, o que nos sugere sua relevância para a compreensão das suas relações sociais. Por sua vez, o etnônimo Baniwa, cuja palavra não é pertencente à língua baniwa (Ramirez, 2001b), não é propriamente uma autodesignação, mas um exônimo. Não proponho abandonar o etnônimo e recusar uma identificação além dos clãs, mas somente realizar um deslocamento que nos coloca mais próximo da compreensão das relações sociais estabelecidas pelas pessoas do rio Aiari em seus próprios termos, a saber, entre pessoas e entre clãs que são, em certo sentido, versões uns dos outros. Assim, a partir do valor do clã para as relações sociais baniwa encontraremos pistas para acessar outros

domínios em que esta noção é também crucial: o mito, a cosmologia, o conhecimento xamânico e a escatologia baniwa. A questão que se coloca em torno da definição do que é um clã que perseguiremos é, também, como estes se constituem.

Esta parte 3 da tese dedicada aos clãs baniwa não fortuitamente está situada após a análise do grupo de transformação mítico *Kowai* (parte 1) e as análises do parentesco e organização clânica (parte 2). Isso porque, agora, no capítulo 5, analisarei o mito de *Hipana* que permite completar o ciclo de surgimento da humanidade atual por meio da enunciação da segmentaridade clânica ausente no mito de *Kowai*. Pretendo impulsionar um descortinamento de diferentes planos nos quais é possível vislumbrar a importância dos clãs baniwa. Assim, a partir da descrição do nascimento dos ancestrais dos clãs que inauguram a humanidade organizada por meio de diferenças baseadas em grupos de descendência patrilinear, explorarei o rendimento da noção de clã para compreender também a escatologia baniwa. O que nos leva ao capítulo 7.

Esta relação entre clã e morte parece especialmente importante, porque, segundo os Baniwa, cada clã possui sua própria “casa” ou “céu”, para onde vão suas almas-coração (*ikaale*) após a morte. Isto nos leva ao modo como a diferenciação clânica entre os vivos se mantém entre os mortos, por meio dos destinos clânicos *post mortem*, bem como às diferentes transformações que as pessoas, segundo seus clãs, estão implicadas na morte. Por meio do nascimento mítico dos clãs em *Hipana* e da morte atual das pessoas baniwa e sua transformação nas casas clânicas dos mortos, enfrentarei um problema já esboçado na parte 1, a saber, a importância da relação humanos e não humanos, pensadas agora como sendo entre vivos e mortos, na construção do parentesco e da pessoa baniwa. Por estes tortuosos caminhos espero que se revele para nós a complexidade da resposta à questão principal desta parte: o que é um clã?

Poderíamos tentar compreender, neste cenário do Noroeste Amazônico caracterizado pela descendência patrilinear, se um clã é uma ‘comunidade’ de vivos cujos limites são o incesto e o “*outcest*” em relação de obviação (Coelho de Souza, 2011; ver cap. 1) ou uma comunidade de vivos e mortos onde estariam inclusos tanto os vivos quanto os parentes agnáticos mortos, apontando para a existência de algo como linhagens ancestrais. Refutando esta última alternativa e enfrentando a descontinuidade deliberadamente empreendida para que esta comunidade de vivos e mortos não se realize de fato (sem, no entanto, desconhecer certas continuidades ou comunicações), pretendo discutir a noção de ancestralidade frequentemente apontada pela literatura regional para caracterizar a relação com os mortos no Noroeste Amazônico. Para

tanto, é necessário problematizar, antes, o fundo teriomórfico (animal-bestial) da humanidade (Valentim, 2015), tal como o fundo afim da consanguinidade, retomando a ideia já expressa na análise sobre o mito de *Kowai*.

Por fim desta introdução, alerto o leitor de que nesta parte eu utilizarei dados muito heterogêneos, com o intuito de que, ao final, sejamos capazes, senão de responder à questão a que me proponho aqui, ao menos de elencar a dificuldades em fazê-lo. Apresentarei diferentes versões do mito de *Hipana*, perseguindo as definições míticas e rituais do que é um clã. Perscrutarei também as descrições baniwa sobre diferentes casas de transformação *post mortem* chamadas *Padamahiwa* e *Temedawi*, estabelecendo uma comparação entre elas. Lançarei mão da transcrição de benzimentos de cura e de luto, fórmulas xamânicas entoadas pelos xamãs *iñapakaita* (benzedores), e também. Além do mais, transcreverei uma música *-kamarrataka*, tentando compreender as relações metafóricas e metamórficas que seus versos ensejam. O recurso de atacar diferentes domínios ao mesmo tempo espero que se configure não como um exercício demasiadamente heteróclito, mas que se justifique na medida em que for revelando a complexidade implicada na noção baniwa de clã. Vejamos isso mais lentamente a partir de agora.

4.1 CAPÍTULO 5 - OS ANCESTRAIS-ANIMAIS E FUNDO AFIM DA HUMANIDADE

Pode-se dizer, grosso modo, que a mitologia baniwa explica a origem das pessoas e da humanidade por meio de dois importantes mitos. O primeiro, já sabemos, narra os acontecimentos que envolvem *Kowai*, apresentando o estabelecimento do primeiro relacionamento entre afins terminológicos, problematizando a primeira aliança matrimonial intraespecífica (o que envolve a possibilidade de um adultério primordial) que frutificou na primeira gestação e, por consequência, no primeiro parto. O segundo mito, apenas brevemente enunciado até este momento da tese, trata do surgimento da humanidade através da cachoeira de *Hipana*, de onde foram retirados os ancestrais dos atuais clãs por *Ñapirikoli*. Este último mito expõe o surgimento da humanidade, mas mais especificamente, da humanidade segmentada em clãs. Estes dois mitos, quando considerados conjuntamente, apresentam e problematizam aspectos e fundamentos complementares da socialidade atual baniwa. Por um lado, a terminologia dravidiana e um plano de relações egocentradas, prenunciada no mito de *Kowai* e, por outro, a organização clânica e um plano de relações sociocentradas, anunciada no mito de *Hipana*.

Podemos compreender *Kowai*, e tudo que dele se desdobra, como sendo logicamente (e cronologicamente) anterior aos eventos narrados em *Hipana*, o surgimento dos clãs. Relação que é análoga à anterioridade da afinidade em relação a consanguinidade na Amazônia (cf. Viveiros de Castro, 2002a). Nesse sentido, não parece ser fortuito que podemos formular *Kowai* como um afim potencial e os clãs como um modo privilegiado de formular a consanguinidade ideal, tal como atesta a literatura regional. Dito de outro modo, o parentesco precisava estar formulado no mundo mítico primordial para que os clãs pudessem ser enunciados, completando os princípios que a humanidade baniwa assume atualmente.

Veremos agora como o estudo do de *Hipana* conecta a noção de clã com o *post mortem* baniwa de forma que ambos aspectos, organização social e escatologia, participam de sua definição mútua.

4.1.1 Os Nascidos: o mito de *Hipana* e o nascimento ancestral dos clãs

Nós nascemos lá em *Hipana*. Nosso pai *Ñapirikoli* nos procurou lá, sentado. Ele nos tirou dos buracos da cachoeira. *Hipana*, é o umbigo do céu, *hliepolkoa eeno*.

O nosso avô *Dzooli*⁸⁰ tinha tabaco e, assim, *Ñapirikoli* viu o nosso tabaco. Era nosso o primeiro tabaco. Junto com o tabaco havia pimenta. Para nós que a pimenta nasceu. Depois disso, então, ele procurou a nossa gente, os *Walipere-dakenai*. Nós nascemos para ele e *Ñapirikoli* observava enquanto nós nascíamos. Então, *Ñapirikoli* nos viu e perguntou para *Dzooli*:

- “Você os vê?”.

- “Sim, eles estão nascendo”, *Dzooli* respondeu, “Eles são os *Walipere-dakenai*”.

Mas antes de nascermos, saíram os nossos *maaku*. *Ñapirikoli* os distribuiu em todas as aldeias dos *Walipere-dakenai*. Eles, os nossos *maaku*, os *Koteroeni*, moram hoje lá em *Ehnípani*, a cachoeira Jandú.

Depois que nascemos, *Ñapirikoli* pegou tabaco e soprou fumaça sobre nossas cabeças e sobre nossos umbigos. Ele nos deu nossas coisas próprias, o tabaco *kathímali*, o tabaco *putsuanali* e o tabaco *maapanali*. Ele nos deu também a pimenta *Dzooli danafia*, a pimenta *Dzooli waako*, a pimenta *pamalefia*, a pimenta *panumali*, a pimenta *maahledua*. Este último nome de pimenta é o nome da nossa avó. Antigamente, para nós, nossa gente, éramos sem corpos. Nós nascemos em *Hipana*, no umbigo do mundo, *hekoapi hliepole*, há muito tempo.

Ñapirikoli nos deu terra, ele procurou terras para nós. Ele fez a terra dos *Walipere-dakenai* no *Içana*. É o lugar chamado *Dzokoale* e outro é chamado *Pamaali*. Depois fez a nossa casa-de-morte, *noaroda*, para quando nós morrermos, que chamamos de *Heemapana*.

Isso que eu conto é começo do mundo para nós. Assim sou um *Walipere-Dakenai*. Meus parentes estão no *Cuyari*, no rio *Quiary*, no rio *Içana*... Todos os meus parentes, os *Tuuke-dakenai*, os outros que são chamados *Tariana*, nasceram juntos, mas depois de nós. É tudo que conto a você do meu povo (Cornelio, 1999: p.85-88: minha adaptação e resumo).

⁸⁰ Irmão mais novo de *Ñapirikoli*, o dono do tabaco, o xamã prototípico.

Esta é uma adaptação resumida da narração de Luís Manuel, um homem walipere que morava em Ucuqui Cachoeira hoje falecido. Mencionarei este mito com certa frequência, pois meu argumento neste capítulo está em boa parte apoiado nos relatos míticos de origem dos clãs baniwa. No decorrer do capítulo, relacionarei versões de outros clãs, apontando para algumas variações, mas tomarei a versão acima como sendo a de referência. Este capítulo em alguma medida comentará todo este mito, desdobrando diferentes questões, mas de antemão, para nosso propósito mais imediato, chamo à atenção o modo como Luís Manuel define o seu clã Walipere por meio do que foi atribuído a eles neste momento original. Trata-se de tabacos, pimentas, clãs servos (os Koteroeni) e clãs germanos mais novos (Toke-dakenai e Tariano), territórios terrenos (Dzokoale, Pamáali e Içana) e um território *post mortem* (Heemapana) para os Walipere mortos. Sigamos estas pistas na tentativa de definir o que é um clã baniwa.

Comentei em páginas anteriores que Journet foi o antropólogo que mais se dedicou ao estudo da organização social entre aos clãs arawak de fala baniwa e koripako. Neste âmbito, um dos méritos do seu trabalho foi definir um clã como sendo um conjunto de parentes que se reconhecem agnaticamente e reivindicam emblemas rituais comuns, associando, portanto, parentesco e ritual. Segundo Journet (1995), os emblemas rituais enquanto artefatos, conhecimentos e prerrogativas, são importantes, pois aqueles que pertencem a um clã os compartilham: instrumentos *Kowai*⁸¹, benzimentos, pimentas e tabacos que lhes são específicos, bem como um território próprio (*-hipaite*) conferido por *Ñapirikoli* quando retirou da cachoeira de *Hipana* cada ancestral dos atuais clãs⁸² e também uma casa dos mortos. Com base nisso, pode-se assinalar que fazer parte de um clã é distinguir-se dos outros clãs, *apadawa inewikika*, ‘outras gentes’, e também dos outros grupos humanos, os estrangeiros, *apadawatsa*

⁸¹ Lembremos, conforme o capítulo 1, que se estima o conjunto completo de instrumentos *Kowai* como sendo formado por 32 peças (González-Náñez, 2007 apud Wright, 2013). Cada clã considera como sendo propriamente os seus entre um e três instrumentos deste conjunto mais amplo, chamando-os de seus avôs (*-wheriki*).

⁸² Na versão acima, Luís Manoel não faz referência aos instrumentos *Kowai*, mas em muitas outras versões, conforme apontou, por exemplo, Oliveira (2015), diz-se que quando os ancestrais clânicos saíram de cachoeira de *Hipana*, retirados por *Ñapirikoli*, já traziam consigo seus instrumentos *Kowai*. Em outras versões, *Ñapirikoli* é quem concedeu os instrumentos após o surgimento destes primeiros humanos (Journet, 1995).

inewikika, ‘outras gentes diferentes’, entre os quais figuram, em geral, os não baniwa, incluindo os brancos (Journet, 1995).

No entanto, Journet (*ibid.*, p. 49) chama à atenção que - e este é o segundo mérito de sua definição -, mais importante que se diferenciar entre humanos, ser de um clã significa ser um humano, “ser gente”, em contraposição aos animais, aos *yóopinai*, às plantas e aos heróis míticos. Assim, se *-newikika* (clã), faz sentido para as relações intrahumanas, a notar pelo fato de que *nonewikika*, meu clã, pode ser traduzido também como “minha gente” em contraposição às “outras gentes”, a propósito do plano transespecífico, nota-se que o termo utilizado para clã se revela como sendo derivado da palavra *newiki* que denomina as pessoas humanas em contraposição a aquelas que não são. O clã, portanto, funciona também como um pronome cosmológico (cf. Viveiros de Castro, 1996) e, por este motivo, todos que possuem um clã conhecido, por implicação possuem uma alma-coração clânica (*ikaale*) e são, nesse sentido, gente humana.

Vale a pena apontar que todas as pessoas vivas são, potencialmente, humanas e, inclusive, possuem virtualmente um clã, mas somente as pessoas baniwa, os falantes de baniwa, identificado com um clã conhecido, são imediatamente compreendidos enquanto *newiki* no sentido pleno, ou seja, donos de uma alma clânica (*ikaale*)⁸³. Por exemplo, o benzedor baniwa diante de um paciente deve invocar o avô-tabaco do clã do doente para resgatar sua alma-coração (*ikaale*) capturada por pajés ou seres-espíritos (*yóopinai*) da floresta e da água. Porém, isto nem sempre é possível, pois aquele que será benzido pode não ser baniwa, mas um estrangeiro (*apadawatsa newikika*), cujo nome do avô-tabaco de seu clã o benzedor baniwa pode não saber identificar, apesar de supor sua existência. Em casos como estes invoca-se o *Manhekanali Dzeema* que é uma espécie de avô-tabaco “flutuante”, destinado àqueles cujo avô-tabaco clânico é desconhecido⁸⁴.

Aponte, na esteira de Journet, que o parentesco agnático define o clã, ainda que não somente, pois este deve ser associado a emblemas rituais compartilhados que podem ser tomados por diacríticos

⁸³ Sobre a noção de alma clânica ver (Wright, 1998, p.220) e (Hill, 1993, p.111).

⁸⁴ Curiosamente, *Manhekanali*, na linguagem dos especialistas xamânicos é um outro nome para *Kowai* que, como vimos no capítulo 1, está para os Baniwa associado à afinidade potencial: é significativo que o avô-tabaco “flutuante” utilizado para os estrangeiros (afins potenciais) tenha o mesmo nome de *Kowai*.

intraespecíficos. A propósito desta definição, suponho que seja necessário explicitar com mais precisão a ideia em torno da agnação, pois ela está dada em um plano mítico e não genealógico, e isto é bastante importante, pois elimina, de saída, a ideia de que se poderia traçar a partir da genealogia uma “origem” das linhagens clânicas baniwa, mobilizadas por meio de substâncias herdadas biologicamente ou prerrogativas legadas juridicamente. Tratemos, então, para definir o clã, de compreender os mortos e a ancestralidade baniwa. Nesse sentido, Viveiros de Castro em um comentário geral sobre a Amazônia indígena, esboça considerações importantes também para o Noroeste Amazônico, a propósito do que designou xamanismo transversal:

Os mortos nunca deixam de ser parcialmente animais, pois todo morto gera um espectro, na medida em que tem um corpo; e nessa medida, se alguém pode nascer aristocrata, ninguém morre imediatamente ancestral; não há puros ancestrais exceto no tempo pré-cosmológico e pré-corporal do mito — mas ali humanos e animais se comunicavam diretamente. De outro lado, os animais, plantas e outras categorias amazônicas de seres jamais deixam de ser inteiramente humanos; sua transformação pós-mítica em animais etc. contra-efetua uma humanidade originária, fundamento da dialogia xamanística com os seus representantes atuais. Todo morto continua um pouco bicho; todo bicho continua um pouco gente. A humanidade permanece imanente, reabsorvendo uma boa maioria dos focos de transcendência que emergem incessantemente por toda parte do vasto tecido do *socius* amazônico (2008, p.101).

Aponteï na introdução deste capítulo que a dualidade complementar dos mitos *Kowai* e *Hipana* formulam princípios distintos da socialidade baniwa. Mas esta dualidade não é simétrica, pois, como já aponteï, nota-se a anterioridade de um mito em relação ao outro do mesmo modo como dos aspectos e fundamentos que estão expressos neles, motivo pelo qual podemos compartilhar da máxima de que a exopraxis é anterior à endopraxis. Parece evidente por meio destes mitos que o parentesco enquanto relação surge primeiro do que o sistema clânico que formula termos a serem relacionados. Não é à toa que na narrativa de

Hipana não vemos relações entre os clãs de qualquer ordem, mas somente a sua segmentação e especificação.

Assim, se podemos considerar *Kowai* como signo da afinidade potencial, com as ressalvas de que a questão é mais complexa, pois ele varia entre a afinidade monstruosa e a consanguinidade ritual via parentesco uterino com seus primos paralelos matrilaterais (os *Mhenakhoiwanai*), também podemos considerar os ancestrais clânicos como o signo da consanguinidade, desde que também façamos algumas ressalvas, apontando que a questão é mais complexa, posto eles não são inequivocamente consanguíneos e não podemos, por isso, considera-los “puros”, mas “ambíguos” ancestrais. Vamos agora à descrição das hesitações e ambiguidades que motivam estas últimas ressalvas.

Tomemos as intuições de Viveiros de Castro e as confrontemos com o material que apresento a respeito dos clãs baniwa. Consideremos, em especial, a noção de que os mortos são parcialmente animais, tal como os animais são parcialmente gente, e de que não há “puros ancestrais” a não ser, talvez, no tempo pré-cosmológico ou pré-corporal do mito. Refletirei a seguir sobre os ancestrais clânicos baniwa que, segundo o mito, deram forma aos atuais clãs, especificando a humanidade iniciada no mito de *Kowai*, superando o tempo pré-cosmológico pela conformação de corpos completamente humanos. É importante assinalar que sobre estes ancestrais pairam certas ambiguidades que se insinuem em contraposição à noção de ancestrais puros, posto que nasceram não complementemente prontos. Para tanto, tratarei de descrever algumas das ambiguidades em torno da condição ontológica dos ancestrais dos clãs-pessoas baniwa.

Os ancestrais míticos dos clãs são, em conjunto, “aqueles que nasceram com fala”, os *Medzeniakonai*⁸⁵, ou simplesmente, em idioma xamânico, *Medzawañanai*, “os nascidos” na cachoeira de *Hipana* e encaminhados por *Ñapirikoli* aos territórios clânicos que a partir de então seriam seus. Eles eram os primeiros dos *Walimanai*, a nova geração, que define também os Baniwa atuais em oposição aos heróis criadores do mito, os *Hekoapinai*, gente universo, e aos animais, aqueles que não nasceram em *Hipana*, e são, por isso, hoje, “não nascidos”, o que significa não humanos vivendo no céu, no subterrâneo e no subaquático. Estes ancestrais clânicos, em sua emergência no mito, eram, então, recém-humanos, tendo acabado de superar a fronteira da não-humanidade. O

⁸⁵ *Medezeni*-, nascer, *ako*, falar, *-nai*, partícula coletivizadora, “os que nasceram com fala” ou “falando”, no sentido de que, ao nasceram, tinham a potência da fala.

que nos faz revistar a “sentença fatídica baniwa” presente também no mito de *Kowai*. Recordemos que *Ñapirikoli* em virtude do nascimento de *Kowai* pronunciava um ser estranho/extraordinário e com isso se viu diante da questão: é humano ou não? Sentenciando, “se nasce um humano, eu crio, caso contrário, envio para o céu”. É esta última alternativa, a fatídica, que foi executada por *Ñapirikoli*.

Já no segundo ato do surgimento da humanidade, a emergência dos clãs em *Hipana*, não há a mesma indagação e por consequência *Ñapirikoli* não ventila uma mesma sentença ante a “gestação” de seus descendentes que “nasceriam” do buraco da cachoeira. Ele parece saber previamente que nascerão humanos da cachoeira, ainda que não completos. Diante da incompletude dos que nasceram, *Ñapirikoli*, com o auxílio de seu irmão mais novo *Dzooli*, e os modela para que se tornassem plenamente humanos. Vimos, por exemplo, na versão de Luís Manoel, supracitada, que eles não tinham sequer um corpo, ou então, não tinham um corpo antropomorfo.

Portanto, há uma diferença significativa na “repetição” dos nascimentos primordiais dos primeiros descendentes de *Ñapirikoli*. No primeiro ato, *Kowai*, porque ainda bestial demais foi exilado no céu por *Ñapirikoli* que negou a sua paternidade; no segundo ato, os ancestrais clânicos, porque inacabados, foram terminados e transformados em propriamente humanos por *Ñapirikoli* que lhes trata paternalmente – lembremos do vocativo “pai” utilizado por Luís Manoel para designar *Ñapirikoli*. É como se para o primeiro, *Kowai*, não houvesse solução (humanização) possível e, para os segundos, os ancestrais clânicos, a tarefa não somente parecia viável, mas desejada. Argumentarei que o primeiro “descendente” de *Ñapirikoli*, *Kowai*, possibilita os segundos, os ancestrais clânicos. Vejamos isso mais detalhadamente.

Estes primeiros humanos, os primeiros a pertencerem a um clã, haviam acabado de superar a não humanidade vivida no subterrâneo ao ganhar um corpo antropomorfo. O que implica que eles emergiram na cachoeira de *Hipana* (ou *Kupipan*, nas versões dos clãs koripako) enquanto humanos “quase” completos. Isso não significa apenas uma má formação do corpo humano, marcada pela falta, mas também por sobras e excessos, resíduos animais que estes ancestrais clânicos carregavam consigo e que algumas versões fazem questão de apontar. A propósito de corpos inacabados em diferentes versões do mito baniwa de *Hipana*, Oliveira (2015) comenta:

Pode-se dizer que a origem ctônica da humanidade, presente em todas as versões, aponta para o caráter

malformado e mesmo animalesco do corpo dos humanos. Em uma versão do Baixo Içana, do clã Dzáawi-Dakenai (VI), por exemplo, o narrador compara os homens aos porcos do mato, pois eles saem em fila e em grande quantidade de dentro da terra. Na versão II [do clã Toke Dakenai] [...], Dzóoli, também tem de dar um banho na humanidade emergente, para extirpar destes corpos as partes animais. (p.124).

Há uma versão, registrada por Journet (1995, p.304), de Joaquim Marco, do clã Komada Minanai, que conta do tempo quando os ancestrais dos clãs foram retirados da cachoeira *Kupipan* por *Ñapirikoli*. Segundo este narrador, eles ainda não eram propriamente humanos e nem sequer animados, motivo pelo qual *Dzooli* com a fumaça de seu tabaco deu-lhes um sopro-benzimento de vida e consciência. Em seguida, porque isso não foi suficiente para o término do processo, *Ñapirikoli* cortou deles, um a um, o rabo animal que traziam consigo: “quando nós viemos ao mundo, nós ainda tínhamos uma cauda, como os animais (Journet, 1995, p.304: minha tradução)”. Desta maneira, podemos entender melhor o que queria dizer Luís Manoel na versão acima com: “Antigamente, para nós, nossa gente, éramos sem corpos”.

Quero apontar com estes excertos de versões que o mito baniwa sobre o surgimento dos clãs-pessoas hesita em descrever a vida pregressa à emergência inaugural na cachoeira, mas deixa entrever características residuais que estes ancestrais dos clãs trouxeram consigo. Certa vez, conversando com André Fernando, importante liderança baniwa, sobre o surgimento dos clãs-pessoas, ele dividiu comigo a dúvida sobre onde estavam as pessoas humanas, os ancestrais clânicos, antes do nascimento em *Hipana*, pois essa vida pregressa estaria ausente dos relatos míticos dos velhos narradores que ele conhece. Esta “lacuna mítica” para a qual André aponta revela não tanto um “mistério”, mas, suponho, uma sugestão de transformação, na medida em que não se tem dúvidas, em todas as versões, de que estes primeiros humanos vieram de uma camada inferior à superfície terrestre e que foram transformados ao ultrapassá-la. Nesse sentido, o mito tukano sobre a cobra-canoa que explica o surgimento da humanidade parece se apresentar como a “face oculta” do mito baniwa, oferecendo uma possível resposta para André. Vejamos o mito tukano registrado por Andrello (2006):

Essa cobra passou a amamentar seus filhos no Lago de Leite. Esses eram os ancestrais da humanidade,

que ali viveram como *wa'î-masa*, “gente-peixe”. *Ye'pâ-masí* se dirigiu subterrâneo, onde obteve mais força de vida em seu próprio corpo e voltou em seguida ao Lago de Leite. A cobra da transformação, *pa'mîri-peoa*, localizada em Ipanoré, no médio rio Uaupés. No ventre da cobra estavam os seguintes viajantes: *Ye'parã* ou *Ye'pâ-masí*, o ancestral dos Tukano; *Tõ'râki-bo'teá*, o dos Desana; *Pîrô-masí*, o dos Pira-Tapuia; *Kõreâgi*, o dos Arapasso; *Di'ikâhâgi*, o dos Tuyuka; *Dekagi*, o dos Baniwa; *Barêgi* e *Pe'târi*, os ancestrais dos Baré, e *Pekâsi*, o dos brancos. O ancestral dos Hupda vinha pelo lado de fora e retirava sua força de vida da espuma produzida pelo deslizar da cobra. Eles foram levados pela cobra até o *pa'mîrî-pee*, o buraco de surgimento que existe em uma pedra da cachoeira de Ipanoré. Desse buraco, eles saíram como crianças (p.372).

Vejamos que o mito tukano é mais explícito que o mito baniwa quanto ao fato de que antes de nascerem por meio de uma cachoeira (Ipanoré), eles eram “gente-peixe” (*wa'î-masa*), tornando-se gente-gente na forma de crianças humanas somente após o nascimento e sua passagem da camada subaquática à superfície da terra. Mas retornemos aos Baniwa, para notarmos como esta dupla-face reverbera em seu próprio mito.

Há uma versão registrada entre os Baniwa em que eles não saíram de uma cachoeira, mas foram retirados pelo herói *Ñapirikoli* diretamente da terra ao cavar um buraco no chão (Saake, 1994 *apud* Oliveira, 2015). Há também uma versão hohodene, narrada por Ricardo Fontes e registrada por Wright que designa o buraco em *Hipana*, de onde os Hohodene, saíram como sendo *heeri wanale*, a panela do sol, a qual dava acesso aos ossos enterrados de seus parentes no subterrâneo: “Na panela do sol, *Heeri wanale*. *Nhãpirikuli* procurou os nossos ossos, assim foi (Cornelio, 1999, p.82)”. *Ñapirikoli*, nesta versão, concebeu as pessoas a partir dos ossos dos mortos, dando-lhes um corpo antropomorfo. É preciso registrar que o subterrâneo é aonde atualmente vivem as almas dos animais, os demônios *inayme* e os *yóopinai*, seres não humanos, tidos como “não nascidos” e que, por isso, se opõem aos *Medzawañanai*, os Nascidos. Diante disso e do mito tukano é possível deduzir sem grandes riscos o motivo pelo qual os primeiros humanos, ao saírem da cachoeira se apresentavam incompletos, com formas faltantes, ou então, com sobras de resquícios animais e monstruosos.

A propósito da lacuna apontada por André, há uma única versão do mito baniwa que conheço que enfrenta o cenário anterior à emergência baniwa na terra atual. O prestigiado benzedor e chefe tradicional (*enawinat*) de Ucuqui, o senhor Laureano Valencia (\pm 90 anos), contou-me a seguinte versão, traduzida por seu sobrinho Afonso Fontes:

Um grupo de seres vivos flutuavam em *Onidiaka*, no oceano, ao cuidado de *Ñapirikoli*, em uma embarcação pronta a sair com eles para este mundo atual. Neles estavam vários seres humanos que povoariam o continente conhecido pelos europeus como América do Sul. O barco era transparente e incrível, era tudo com leite de mel, de suco de abiu, leite de sorveira, de cucura e mel de cana de açúcar, este era o alimento que satisfazia o corpo físico das pessoas para sua transformação. Foi aqui que extraíram os conhecimentos de cura para uma pessoa muito doente. Todo leite e suco citado nessa viagem era sua defesa para que ninguém viesse a adoecer e trazer consigo a enfermidade do outro mundo. É por isso que os antigos os protegiam antes que um ser viesse para este mundo a nascer.

Ao deixarem o mar, subiram o rio Amazonas e penetraram no rio Negro, ancorando primeiro em Camanaus, nas proximidades da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Ao denominar que essa terra seria da tribo Baré, o comandante *Ñapirikoli* ordenou as tribos Baré pelo nome, mas nenhum dos Baré respondeu, então, os Dâw rapidamente responderam, pulando de alegria e gritando que era a terra deles. *Ñapirikoli* entregou-lhes a terra que os Dâw têm até hoje na área de Camanaus, nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira.

De Camanaus subiram até a Ilha das Flores onde o *Ñapirikoli* preparou-lhes uma festa, este era o sinal de que uma turma partiria para rio Uaupés depois da festa. A festa era com *Kowai*, por isso, muito animada, mas também desanimado para quem nunca tinha levado surra de *adabi*⁸⁶. *Ñapirikoli* mostrava a todos as regras e a identidade que cada

⁸⁶ Chicote ritual, e instrumento musical, utilizado nas festas que conta com a presença dos instrumentos *Kowai*.

etnia carregaria consigo para todo o resto da sua vida, ensinando a nova geração, como acontece hoje em dia em algumas comunidades indígenas que têm *Kowai*.

Os Kubeo não aguentaram a surra, tiveram medo e logo separaram-se dos outros grupos. Então, *Ñapirikoli* vendo isto deu-lhes a liberdade de seguir o rio Uaupés sozinhos, dando-lhes a língua de *kuyaphe* e *mapanali*, para se diferenciarem das línguas das outras tribos. Assim, os Kubeo subiram o rio Uaupés e foram nascer em Santa Cruz, na Colômbia, em *Pánali*. É lá que está o avô dos Kubeo (*Tirripiro*). Para os Baniwa, *Ñapirikoli* deu-lhes a língua de *adaro*, *kolikoli* e *waaro*. Se não fosse assim, ficaria só uma língua no mundo da humanidade.

Os Hohodene não tiveram medo do *Kowai* e da surra, ao terminar a festa subiram o rio Negro penetrando no rio Içana. Eles tinham sido iniciados com os *Kowai*. A primeira localidade em que ancoraram no rio Içana foi na foz do rio Aiari. Neste local *Ñapirikoli* ofereceu-lhes leite doce, leite de mel, suco de abiú, caldo de cana, leite de ucuqui e de bacaba, que refrescava a caminhada dos seres vivos para este mundo. O fumo predileto era de todos. *Ñapirikoli* guardava com todo respeito o tabaco de cada clã, com nome próprio. No dia em que nasceram, foi entregue o tabaco que cada clã possui hoje em suas aldeias, para se defumar e se defender dos malignos inimigos.

Depois da foz do Aiari seguiram até chegar em *Hipana*. Na véspera, o *Ñapirikoli* preparava a saída dos seres vivos do barco. Quando num belo dia, com toda a ornamentação e coreografia de cada clã, saíram do barco com *Kowai* na frente, o que também significava o poderio de cada clã que designará e diferenciará cada clã.

Antes mesmo dos Hohodene saírem do barco, o clã Hipattana saiu para arrumar e fazer limpeza geral do local de origem; o segundo foram os Omawalieni, a atividade deles foi reparar as luzes da maloca; o terceiro a nascer foram os Moledakenai, a atividade deles foi fazer a segurança dos clãs; o quarto a nascer foi o clã

Daidzonai, as pessoas deste clã não fizeram mais nada, a não ser ocupar as cadeiras, eles já eram sub-cacique do clã Hohodene, somente depois é que saíram os caciques superiores dos clãs Hohodene, os próprios Hohodene. Estes últimos não fizeram mais nada a não ser ocupar um lugar especial. Todos eles saíram com o *Kowai* deles, de acordo com seu clã de origem que persiste até hoje nas aldeias indígenas de toda a região do Alto Rio Negro.

Quando os Hohodene saíram do barco, o *Kowai* Hoholi estava na frente dos clãs, e *Ñapirikoli* ao ouvir a bela música dele disse: - “Estes que eu procuro são os Hohodene (Inambú) e quando saírem do barco e fitarem ao sol do dia, na saída, serão chamados de Herieni, ‘os filhos do sol’ ”.

Logo levou a todos eles para o centro da maloca nos acentos privilegiados, a cadeira da sabedoria e, assim, para todos os seres viventes. Junto também estava com eles o fumo de cada clã como símbolo de paz de harmonia para qualquer enfermidade e para nova geração até hoje nos dias atuais quando um ser nasce. O nome do fumo do clã Hohodeni é *Heridanhewiri-dzema*. Do clã Waliperedakenai é *Dzolidanhewiri-dzema*. Dos clãs Awadzoro é *Oledanhewiri-dzema*. Estes são nomes originários de cada fumo surgido com os mesmos, na transformação do ser humano em Uapuí Cachoeira (*Hipana*). Com estes fumos é que dão nomes aos bebês quando nascem, de acordo com clã ao qual o indivíduo pertence, para afastar as doenças e a maldade que nos cercam.

Diante disso o *Ñapirikoli* apresentou-lhes as terras prometidas e mandou organizar atividades relacionadas ao que pensa o povo baniwa Herieni e os outros, como os irmãos Baniwa e Koripako do rio Içana. E também para as regiões do rio Uaupés, Alto, Médio e Baixo rio Negro.

Quanto às etnias da cor branca, a canoa de transformação os aguardava na baía da cachoeira de *Hipana*. Assim que a população terminou de receber suas terras do *Ñapirikoli*, ele convidou a todos para manusear quem ficaria com a arma de fogo e o arco e flecha. *Ñapirikoli*, então, entregou a arma de fogo aos povos indígenas, mas eles

pegaram e ficaram mexendo sem saber o que era aquilo, vendo isto *Ñapirikoli* tomou de volta e entregou aos brancos, imediatamente pegaram no gatilho e atiraram, “Ah! Vocês serão os donos dessa arma de fogo”, disse *Ñapirikoli*. Em seguida pegou arco com flecha e deu para os brancos e eles ficaram só pegando, revirando sem saber como funcionava, vendo aquilo *Ñapirikoli* tomou de volta entregou aos índios e o índio pegou, armou e flechou, então, o *Ñapirikoli* disse, “Com este vocês ficarão, será para as suas defesas”.

Voltando para os brancos, *Ñapirikoli* ordenou que descessem no barco que ali aguardava para levá-los a leste do país, onde o sol nasce, *Eenothani*, que estas eram as terras preparadas para eles. Os brancos entraram no barco e desceram rumo a leste e estão lá até hoje.

Assim termina a história a origem dos clãs Hohodene e dos Brancos.

A primeira parte deste mito é uma versão muito próxima, evidente para aqueles que conhecem um pouco das etnografias uaupesianas, do mito da cobra-canoa tukano que, sempre se apontou (Wright, 2013; Hill, 1993; Garnelo, 2003), opõem-se ao mito Baniwa. Isso porque os Baniwa teriam surgido da terra, a cachoeira de *Hipana*, enquanto os Tukano teriam surgido da água em múltiplos pontos por meio de uma anaconda primordial que, na medida em que parava no curso do rio, atribuía um território para os diferentes povos de língua tukano que dela desciam. Parece-me que esta diferença não se apresenta em uma oposição absoluta, capaz de polarizar grupos arawak e tukano, no que toca suas cosmogonias. Ipanoré, no Uaupés, conhecida como “buraco do surgimento” (Andrello, 2006), local onde desembarcaram os Tukano, os *Ye'pâ Masa*, é em grande medida equivalente à *Hipana* e, como vimos agora, a subida de uma canoa magnífica pode também ser pertinente aos Baniwa como é para os povos Tukano. Alerto, porém, que os grupos arawak enfatizam *Hipana* em detrimento da canoa subaquática e, por sua vez, os Tukano parecem enfatizar a viagem da cobra-canoa, de modo que a cachoeira de Ipanoré aparece como em um segundo plano no surgimento da humanidade, quando comparado à mitologia baniwa. Podemos notar, assim, como já sugeri acima, uma complementaridade entre estas versões, na qual revelam-se mutuamente, ao inverter suas ênfases descritivas.

Laureano Fontes, seu filho Abel e seu sobrinho Afonso, contaram-me que entre os seus parentes baniwa ninguém conhece o mito acima traduzido, exibindo-a para mim como uma insígnia exclusiva de sua família. Nesse sentido, trata-se de uma versão que eu nunca tinha ouvido, tal como não havia sido registrada por nenhum outro etnólogo. De qualquer forma, é interessante notar como parecia haver na mitologia baniwa um lugar reservado a este episódio, na medida em que ela está formulada em outro mito, de outro povo, no que designei na parte 1 da tese de sistema sociomítico do Alto Rio Negro. O que reformula a noção de “lacuna mítica”, acima mencionada, para lidar com a questão de André Fernando: “Onde estavam as pessoas antes de sair em *Hipana*?”.

Afora o episódio da canoa invisível e magnífica anterior à emergência em *Hipana*, nesta versão nota-se uma ênfase dos Hohodene no aspecto cerimonial, a partir da descrição do aparato ritual dos ancestrais clânicos, o que inclui a posse das flautas *Kowai*. Fato que contrasta com a versão Walipere Dakenai do mito⁸⁷. Nesse sentido, nota-se que a descrição do aparato ritual ocupa o lugar da descrição do aspecto malformado do corpo dos recém-nascidos em *Hipana*. Esta substituição é interessante, pois adornos cerimoniais e resquícios animais dos humanos, em comum, carregam um aspecto afim que é domesticado-controlado. Nesse sentido, Oliveira (2017) aponta que os adornos cerimoniais:

São os materiais de origem animal, contudo, que se destacam no discurso nativo. Os Tuyuka, por exemplo, nomeiam o conjunto dos enfeites por um termo que pode ser traduzido por “pássaros-adornos” (Ramos et al. 2012), enquanto os Barassana denominam este mesmo conjunto de “xerimbabos-adornos” (Hugh-Jones 2014). Além disso, cada enfeite tem seu nome particular inspirado no animal cujas exúvias foram empregadas em sua elaboração (p.53).

⁸⁷ Esta comparação entre os clãs ganha expressão atualmente nas comunidades, por exemplo, quando é possível constatar que a maior parte das comunidades Walipere se consideram evangélicas, não realizando mais as cerimônias *Kowai*, ao contrário das comunidades Hohodene que mais frequentemente as realizam e, em geral, não convertidas ao protestantismo, se denominam católicas.

Apesar de enfatizar o aspecto animal dos adornos, a interpretação do autor não está baseada na dualidade consanguinidade e afinidade que, no entanto, fundamenta a abordagem de Martini (2012). Este último descreve a repatriação indígena dos enfeites cerimoniais expropriados pelos padres salesianos ao longo do século, relatando a apreensão das pessoas do distrito de Iauaretê, localizado no rio Uaupés, ao acompanharem o retorno dos adornos. Isso porque, elas temiam que eles pudessem causar doenças e mortes, pois já não eram mais “doceis xerimbabos”, como quando em posse de seus ascendentes mortos, se tornando pela distância e falta dos cuidados específicos, “parentes canibais” (p. 342). Os adornos são afins domesticados, a própria definição de xerimbabos. E é exatamente isso o que o mito de *Hipana* sinaliza, na qual, em algumas versões, *Ñapirikoli* extirpa as partes animais dos primeiros humanos e, em outras versões, descreve a estes últimos como enfeitados cerimonialmente de partes animais: os adornos rituais. As partes animais são extraídas e objetificadas em algumas versões do mito, para que, em outras versões, sejam transformadas em artefatos rituais que os humanos podem vestir e exibir.

A partir da análise proposta por Lévi-Strauss em *Mitológicas*, na qual tenho me inspirado nesta tese para descrever um conjunto de transformações míticas, podemos notar que a comparação dos mitos e suas versões faz revelações interessantes. Ainda a respeito do aspecto animal dos ancestrais dos clãs nascidos em *Hipana* e Ipanoré, há um comentário do mito Tariano sobre a precedência animal dos povos Tukano:

Ésta fue la época en que los Tukano, los Wanano, los Pirá-Tapuyo, los Arapaso y los Tuyuka venían remontando, en forma de peces, el río. Su canoa era una serpiente. Ellos llevaron la canoa hasta la orilla, salieron de ella y se volvieron gente (Biocca, 1965 *apud* S. Hugh-Jones, 2011[1979]).

Do ponto de vista tariano, os Tukano eram peixes antes de se tornarem gente, o que só ocorreu quando desembarcaram por meio da cobra-canoa em Ipanoré, época que, segundo o mito, os Tariano já eram “nascidos” em *Hipana* e gente humana, encobrimdo para eles próprios uma precedência animal ou não humana.

Em relação a isso, Journet (1995, p.74) aponta uma origem alternativa à *Hipana* para os clãs koripako considerados *-maakunai* (servos). O autor oferece-nos o relato mítico de um narrador Toke-

dakenai (um clã chefe) sobre o surgimento dos Kapiti-minanai (um clã servo):

Ñapirikoli também fez aos *maakunai*, mas não no mesmo lugar. À *Kupipan*, ele designou somente as gentes superiores, os chefes: os Toke dakenai, os Brancos, os Adzaneni, os Walipere dakenai, os Hohodene, os Kenimari dakenai [...] *Ñapirikoli* também fez aos Kapiti Minanai, mas de outra forma. Aconteceu assim: um dia *Ñapirikoli* visitou um homem que vivia sozinho sob uma rocha com seus filhos. Era um espírito da floresta. Lá, sob o abrigo, ele viu um esqueleto de tartaruga pendurado no teto. "O que é isso?", perguntou *Ñapirikoli*.

- "Este é o brinquedo dos meus filhos", respondeu o homem.

Ñapirikoli começou a brincar com os ossos e, ao puxá-los, eles caíram no chão fazendo um barulho especial: *yeyeyeye...*

"O que é isso, *Dzooli*? Assopre um pouco da fumaça de tabaco sobre eles".

Dzooli soprou... *huuuuu*, e os Kapiti Minanai se levantaram!

Os Kapiti Minanai têm o seu próprio costume: eles são *maakonai* (Journet, 1995, p. 302: minha tradução).

Segundo os Toke Dakenai, os Kapiti Minanai surgiram da transformação dos ossos de uma tartaruga. É interessante notar que os relatos de um narrador sobre o surgimento de seu próprio clã tende a encobrir ou minimizar os resíduos que denunciem um fundo não humano de seu "nascimento". É o que acompanhamos nos mitos de Luís Manoel sobre os Walipere e no mito de Laureano Fontes sobre os Hohodene. Em contrapartida, uma mesma hesitação não ocorre quando um narrador fala sobre o surgimento de outros, como no caso do comentário tariano ao surgimento dos povos Tukano e, no caso Baniwa, do comentário dos Toke Dakenai, sobre o surgimento dos Kapiti Minanai a partir de uma tartaruga dos Kapiti minanai.

Poderíamos, à luz destes mitos e versões, compreender a emergência baniwa em *Hipana* - independentemente de ter sido precedida por uma canoa subaquática do nascimento, segundo a versão de Laureano - como sendo a ascensão de seres potencialmente humanos do subterrâneo

e subaquático e, por isso, parcial ou residualmente animais, tornados humanos. Primeiro, ao alcançar à superfície terrestre e, em seguida, sob intervenção de *Ñapirikoli* e seu irmão *Dzooli*. A passagem mediada pela cachoeira entre subterrâneo, atribuída aos não humanos, e superfície terrestre, atribuída aos humanos, torna evidente porque ter um clã é, como apontou Journet (1995), antes de tudo, ser gente humana. Trata-se, como vimos, de uma dupla diferenciação, primeiro, em relação aos heróis criadores, demarcando uma passagem temporal entre os *Hekoapinai*, a gente universo, e os *Walimanai*, a nova geração e; segundo, em relação aos animais e uma série insondável de outros seres que continuaram no plano subterrâneo, com corpos animais ou bestiais. Diante disso, podemos considerar como não-humanos os heróis criadores e os animais/espíritos: os primeiros porque vivem no céu e, os segundos, porque vivem no subterrâneo e subaquático, isto é, por não viverem na terra como os humanos. Ressalta-se que, em comum, estes não humanos, os heróis míticos *Hekoapinai*, os animais-espíritos (*yóopinai*), bem como os *donos* dos animais e, também, os mortos, podem ser designados pelo termo vocativo *-wheri* (avô). Explorarei a utilização deste vocativo para as relações transespecíficas com mais detalhes adiante, de antemão, pode-se apontar que todo o não-humano, *a priori*, pode ser tratado como um “avô”.

Os “nascidos com fala” em *Hipana*, os ancestrais clânicos, já aponte, não estavam ainda completos quando ocorreu a irrupção na cachoeira. Diante disso, é preciso assinalar duas questões importantes: primeiro, os humanos não nasceram prontos, “naturalmente” humanos, mas assim foram conformados pelos heróis *Ñapirikoli* e *Dzooli* e; segundo, estes o conjuraram a partir, não de uma situação *ex nihilo* e nem exatamente deles próprios, apesar de serem considerados pelos *Walimanai* como seus ascendentes, mas de um fundo teriomórfico, o subterrâneo e o subaquático que expressa, ainda no mundo atual, o fundo virtual de alteridade. Talvez esta seja a maneira de compreender o que me disse certa vez Júlio Cardoso Awadzoro a respeito dos primeiros tempos: “Todos nós, gente, éramos animais, mas todos os animais eram gente”. Trata-se, como apontou Viveiros de Castro que: “ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda uma outra coisa’” (2015, p.54). Quero chamar à atenção a especulação baniwa que não somente reconhece a humanidade dos animais, mas também, ao inverso, o fundo animal dos humanos por meio da face animal dos ancestrais que nasceram em *Hipana*.

Enfrentemos agora a última ambiguidade presente no mito de emergência em *Hipana*, a saber: os ancestrais são humanos, animais ou instrumentos musicais? Vejamos isso em outra versão do mito contado

por Laureano Fontes, na qual ele descreve mais detalhadamente a saída da cachoeira de *Hipana*. Esta versão foi registrada por Oliveira (2015, p.115):

Ñaperikooli ouviu o barulho do nosso avô [no meio da espuma da cachoeira], o pássaro Boboli (tipo de Inambú): “ho-ho ho-ho...”. Este era o som dele na hora da saída. Assim saímos para o mundo de hoje em dia. “É este povo que eu procuro”, Ñaperikooli falou. Quando saímos, erguemos a cabeça diretamente para o sol. Por isso somos chamados Heerieni, “filhos do sol”. (115).

Comparemos com o excerto da versão que apresentei acima, narrada pelo mesmo narrador, mas de modo diferente:

Quando os Hohodene saíram do barco, o *Kowai* Hoholi estava na frente dos clãs, e *Ñapirikoli* ao ouvir a bela música dele, disse: - “Estes que eu procuro são os Hohodene (Inambú) e quando saírem do barco e fitarem ao sol do dia, na saída, serão chamados de Heerieni, ‘os filhos do sol’ ”.

É um problema indecível, afinal: o som “ho-ho ho-ho” é da flauta *Kowai* que o ancestral, e não sabemos sua forma precisa, carrega ao sair da canoa do nascimento (*hiiko itanina*), ou é da voz do inambu no meio da espuma da cachoeira de *Hipana* e, neste caso, é o próprio animal que é o ancestral?

Nota-se uma indeterminação da mitologia baniwa em esclarecer a forma exata com que estes ancestrais, seus artefatos e os animais, se apresentam, motivo pelo qual podem ser descritos e pensados como um só, em variações míticas que podem ser percebidas mesmo para um único narrador. Esta indeterminação é deliberadamente conduzida pelo mito e seus narradores que não resolvem (e nem podem resolver) qual é a relação exata entre as pessoas, os artefatos rituais e os epônimos animais. Esta imprecisão ou múltipla relação é o modo próprio de definir o que é um clã baniwa. Estes três elementos – pessoas, artefatos rituais e animais epônimos - não se fundem, mas ao mesmo tempo não se distinguem absolutamente, podendo ser formulados, modeladamente, tanto a partir do parentesco agnático, quanto do ritual com seus emblemas e do plano mitocósmico. Por fim desta discussão, tentemos agora compreender

brevemente o registro atual da relação baniwa com os animais epônimos que chamam de avô.

Todos os clãs baniwa conhecidos, sem exceção, possuem um animal-ancestral que as pessoas chamam de avô (*-wheri*). A propósito da relação ambígua e imprecisa das pessoas baniwa com os animais epônimos, vale notar que todo clã considera, genericamente, a classe do animal epônimo como sendo seus avós, cujo registro mais estrito é o nome da flauta *Kowai* de seu clã que pode ser identificada também pelo nome deste animal (Journet, 1995). O registro além do ritual e do xamanismo desta relação baniwa com os avós animais (*-wheritti*) pode variar entre a jocosidade e o medo. Por exemplo, a referência aos avós animais é fonte de brincadeiras clânicas no centro comunitário, quando, por exemplo, um homem walipere serve carne de anta aos seus cunhados, dizendo-lhes, “comam a carne de meu avô, pois ela é gostosa”, os quais recusam dizendo que tem gosto de pau podre, devolvendo-as, a pretexto de que eles mesmos a comam. Por sua vez, os Maolieni, um clã cujo avô é a caba, um tipo de pequena vespa, são alvo de zombarias, pois que seu avô não tem carne e, por isso, as pessoas deste clã são tão magrinhas. A foto a seguir demonstra estas brincadeiras que podem ser realizadas também nas plataformas digitais:

Figura 6 - Foto extraída do Facebook, postada por Francinaldo do clã Awadzoro em sua timeline que manifesta as brincadeiras clônicas



Os outros animais-clãs citados por Francinaldo que é do clã Awadzoro, “os netos da paca”, correspondem aos clãs: Walipere (Anta), Hohodene (Inambú), Kapiti Minanai (Quati) e Dzawinai (Onça). Afora estas brincadeiras, pode haver também relações marcadas pelo perigo quando, por exemplo, uma pessoa ao se aproximar de uma casa dos animais (*itsirinai ipana*) pede sua licença ao seu *dono* invisível para passar. A este respeito, Dzoodzo, homem do clã Awadzoro, descreveu para mim algumas dos muitos *iarodatti* do igarapé Pamáali, afluente do rio Içana, território tradicional do clã Walipere e do clã Awadzoro:

Komalhianaa é iarodatti, casa de animais e de yóopinai. A característica deste lugar é semelhante ao teto de uma casa. Neste lugar vive a dona

chamada *Malhena*, avó primordial dos Walipere. Nele também vive o chefe dos *yóopinai Komalhiwheri*. *Komalhiana* também é a saída de canal (*itaapo*) utilizado pelos *yóopinai* do Içana ao igarapé Pamáali. Antigamente quando as pessoas viajavam neste igarapé, ao chegar neste lugar, *Komalhiana*, os pombos, uma espécie endêmica deste lugar, ao avistarem as pessoas, começavam a cantar. *Toetoeloo! Toetoeloo!* Estes pombos, para os seres sobrenaturais [os donos] deste igarapé, são crianças. Até hoje em dia estes pombos continuam neste lugar. Quando os pombos cantavam assim era para avisar aos donos primordiais, dizendo: “Olha, está chegando gente”. Neste momento, os velhos do passado, os que viajavam neste igarapé, começavam a falar, gritando fortemente, comunicando e declarando aos donos primordiais: “Avó Malhena, não vai nos estranhar. Sou eu, seu neto, e estou andando com os demais dos seus netos. Somos todos seus netos. Por isso, avise as suas demais gentes para não nos estranhar, perturbar, ou fazer mal para nós”. *Warhepami*, uma cachoeira no igarapé *Apidzaali*, afluente do Pamáali, lá também é *iarodatti*. Lá vive a nossa avó, a avó dos Awadzoro. Nome dela é *Hawaro*. Quando anda nesse lugar, faz-se o mesmo procedimento que faz com o *Malhena*.

Iarodatti é um termo traduzido pelos Baniwa como “lugares sagrados” que é utilizado como uma categoria genérica para apontar locais onde há seres que não se pode ver ordinariamente e potencialmente perigosos. O termo recobre os lugares onde moram os seres espíritos *yóopinai* (*yóopinai ipana*), os duplos invisíveis dos animais (*itsirinai ipana*), e também, a casa dos mortos, destino *post mortem* clânico das almas-coração (*ikaale*) das pessoas. Dzoodzo deixa claro que estes donos continuam vivos até hoje em suas casas, os *iarodatti*. O dono *Komalhiwheri* e a dona *Malhena* vivem em uma maloca no lugar chamado *Komalhiana*, sob o qual foi construída a EIBC Pamáali⁸⁸, e a

⁸⁸ Em minha dissertação de mestrado (Vianna, 2012) descrevo as consequências desta sobreposição, a saber, uma epidemia de ataques dos espíritos *yóopinai*. Esta sobreposição é relatada pelos alunos que foram capturados pelos *yóopinai* e pelos xamãs baniwa, benzedores (*iñapakaita*) e pajés (*maliri*), como sendo a construção dos prédios da escola exatamente no telhado da maloca de

dona *Hawaro* do lugar *Warhepami*, invisíveis aos humanos vivos, são considerados seus avós. Quando se passa por estes lugares, eles devem ser respeitados, pois abrigam pessoas e gentes invisíveis que em reação podem provocar infortúnios e doenças por meio de seus ataques: “é como entrar na casa de alguém sem ser convidado”, explicaram-me.

Mapa ilustrativo 4 - Rio Içana e seu afluente igarapé Pamáali. Todos os pontos marcados em vermelho são lugares onde existem iarodatti subterrâneos⁸⁹.



Komalihwari, o que lhe provocou grande ira e um clico de vinganças contra os alunos, na tentativa de expulsá-los do local.

⁸⁹ Este mapa foi produzido, a meu pedido, por Genivaldo Dzawinai, aluno da escola Pamáali, sob orientação do velho benzedor Alberto Awadzoro. Nele consta *Komalhiiana*, *iarodatti* chefiado por *Komalihwari* e *Malhenaa*. *Warhepami* não está representada, mas avizinha-se de *Padamawhia*, no igarapé afluente do Pamáali.

Mas há algo a mais de nosso interesse sob esta noção, pois a descrição genérica de que os *iarodatti* classificam as diferentes casas de seres invisíveis não pode mascarar o fato de que, muitas vezes, não é possível distingui-las. Sob esta rubrica é difícil precisar a diferença entre os mortos, os animais e os *yóopinai* e uma dificuldade análoga recai sobre o vocativo avô. Neste caso, não se pode afirmar que os seres assim chamados são exclusivamente mortos, animais ou *yóopinai*. Esta imprecisão se coloca de tal modo que podemos suspeitar se os *yóopinai* são animais, o que explicitamente os Baniwa afirmam, e se estes não são, em alguma medida, os mortos, como eles suspeitam. Afinal, como explicou o benzedor Alberto Awadzoro, “Tudo o que a gente pode enxergar no mundo é *yóopinai*. Mas na verdade não sabemos nomear todos os tipos de *yóopinai* que existem”. Retomarei o enfrentamento destas dificuldades mais adiante, por ora basta demonstrar esta ambiguidade e esta relação dos Baniwa com os seus avós-animais-*yóopinai* e um condição *yóopinai* genérica que precisa ser especificada por sua nomeação.

4.1.2 Relações totêmicas e metamórficas com os animais epônimos

Vimos na seção anterior que o mito de *Hipana* descreve o surgimento da humanidade por meio da especificação clânica, ou seja, o nascimento dos ancestrais dos clãs dos Baniwa atuais, revelando uma ambiguidade que nos permite deduzir que eles não eram propriamente humanos antes de virem à superfície terrestre. Isto sugere que os ancestrais clânicos e, por consequência, os humanos foram produzidos a partir de um fundo teriomórfico (animal), um fundo de alteridade. Desde então, uma pessoa para ser um humano completo não pode prescindir de ter um clã, não bastando observar relações matrimoniais (ou sexuais) com os afins, pois que estas não garantem, no limite, como vimos no mito de *Kowai*, relações coespecíficas. Por outro lado, discutimos a relação ambígua que os Baniwa atuais estabelecem com seus “avôs”, os epônimos animais ancestrais sendo tratados entre a jocosidade interclânica, a pretexto dos animais ancestrais e o medo e cautela que os *donos* invisíveis inspiram. Vejamos agora nesta seção a relação atual entre os Baniwa e os animais e seus epônimos, examinando estas relações como sendo metafóricas, no contexto da diferenciação clânica, assim como têm sido tratados na literatura regional, e metonímicas, quando o que está em questão é uma relação metamórfica ou totêmicas, aspecto menos tematizado e que pretendo introduzir. Para tal problematização, apresento

agora a transcrição em baniwa dos cantos conhecidos como - *kamarrataka*⁹⁰ que contará com a tradução em português e uma exegese realizada por Ilda Cardoso Awadzoro com o meu auxílio.

É muito comum que estes cantos, em geral entoados pelas mulheres entre si, para seus maridos, cunhados, visitantes, e também para seus filhos, ocorram durante as festas nas comunidades animadas pelo uso de caxiri. Estes cantos podem ser realizados simultaneamente às músicas de forró que, quando há combustível disponível para ligar o gerador de eletricidade, animam as festas. Eu pude ouvir muitas vezes essas canções em Santa Isabel, mas nunca as gravei, como uma única exceção, traduzida na parte 4 da tese. Apresento a seguir a música gravada na comunidade periurbana de Itacoatiara Mirim em São Gabriel da Cachoeira. Nesta comunidade foi construída pelo *maadzero* (“chefe de danças”) Luiz Laureano da Silva do clã Hohodene uma maloca tradicional onde ele recebe convidados, indígenas e não indígenas, para festas onde ocorre um uso moderado de caxiri.

No intuito de continuar exploração da relação entre os humanos-clãs e os animais, apresento agora a música na qual Luzia do clã Koteroeni, cujo avô clânico é a abelha, servos na fratria dos Walipere, desafia Luiz, seu esposo, do clã Hohodene, cujo avô é o Inambu, chefe da fratria homônima⁹¹:

Luzia:

Maapa piodza, Maapa piodza

Eu sou sua abelha, Eu sou sua abelha

[tradução literal em português indígena seria: “Eu sou abelha *de ti*, Eu sou abelha *de ti*”. Veremos que *-iodza* se repetirá em toda a música e é traduzida em português por Ilda, como sendo “de ti” ou “pra ti”, o que significa dizer que esta expressão implica sempre uma relação que se faz ‘contra’ ou ‘a partir’

⁹⁰ Para uma análise destas músicas entre os Tukano ver (Piedade, 1997, p.133).

⁹¹ Natalia Viana, jornalista, gravou esta música e me repassou o seu arquivo, a quem agradeço. Na ocasião da execução desta música em Itacoatiara Mirim não me preocupei com seu registro em áudio, mas, posteriormente, ouvindo o arquivo e lembrando da performance notei sua importância e interesse para a discussão aqui elaborada.

de alguma coisa ou pessoa. Abelha é o animal epônimo dos Koteroeni, clã de Luzia]

Karokha toa pittaitakaroka nhoa

Você não vai conseguir me raptar

[Luzia revive a época em que era uma menina solteira, quando Luiz queria tomá-la como esposa. Ela estava firme em resistir, dizendo que sabia que ele queria tomar o seu coração-alma, mas em vão, pois ele não iria conseguir]

Phipaka pipirawa Maapa matshikami

Raptar como seu xerimbabo, esta abelha coitada

[Isso porque, se o homem conseguir tomar a moça como esposa, ela viverá na casa dele, como se fosse um xerimbabo capturado na floresta. O casamento impôs a ela sair da casa dos pais, a sua casa, para a casa de seu marido, longe]

Phipa pipirawa matshikami

Raptar como um xerimbabo coitado.

Piodza nhoa matshikami;

De ti, eu sou. Coitada de mim!

Luiz:

Ayemi benoo! Da noako pirhio Maami;

Ayemi benoo! Assim eu te digo, eu sou Inambu;

[Inambú é o animal epônimo dos Hohodene, clã de seu Luiz]

Maami matshikami benoo!

Inambu eu sou, coitado... Benoo!

Pikapenawatsa koanka pikapokokawa;

Veja como você vai rebolar;

[Ele está dizendo que ela vai ficar animada, na festa, se mexendo e querendo dançar]

Pidewanaka liñhawada, piñhaka Maami;

Você se embriagará com a comida dele, a comida do Inambu.

[Luiz refere-se a si por meio do animal que é o epônimo de seu clã. Para tanto, utiliza aqui e adiante a terceira pessoa do singular. A comida do

inambu na floresta é a fruta da seringa, essa comida é forte e perigosa, por isso que, para o consumo humano, ela precisa ser muito bem cozida. Contudo, a comida é o modo de Luiz nomear o caxiri no seu canto. Assim, em tom provocativo, Luiz está dizendo ao dar caxiri para a sua esposa que a bebida dos Hohodene vai lhe deixar embriagada, pois a bebida de seu clã é forte e muito embriagante e que ela não suportará, ficando embriagada rapidamente. A imagem do inambu comendo a fruta de seringa crua tem como fundo o fato de que ele é o único animal que o faz, diferente, por exemplo, das abelhas que preferem as frutas doces, “já cozidas”]

Maami matshikami benoo;

Inambú coitado, benoo!

[Coitado tem o sentido de feio, triste, sozinho, desolado, apontando para uma autocomplacência ou autopiedade]

Kamakanhiade watsa liaka piodza;

Com saudade você vai ficar quando ele for embora de ti.

[Ele, o Inambú, que é um modo dele falar dele mesmo, prevendo que ela ficará com saudade caso ele vá]

Inonadalika pawatsa yemaka

Com o entusiasmo de quando ele estava aqui;

[No sentido de que, no cotidiano, eles podem se chatear, de que ela pode as vezes não gostar do marido, mas que, caso eles se separem, por um tempo que seja, ela vai sentir falta e ficar lembrando dele com saudade].

Luzia:

“Ñamekha ttoa pattaitaka kakoka rhoa mamai”

Ninguém vai impedir a fala da mamãe

[Luzia fala do ponto de vista da sua filha Yolanda]

Mekhattoa roako yodza noito Yolanda

Disse a minha filha Yolanda

[Ela retoma sua própria perspectiva]

“Inonade watsa phimaka rolhio rhoaha mamai”

Você vai cansar de escutar a fala da mamãe.

[Retoma a perspectiva da filha que, então, fala para o seu pai, o Luiz. Ela diz a ele que sua mãe não vai parar de falar, mesmo ele tentando a convencer. As suas palavras serão em vão]

Pipeko topena watsa piodzawa rhoa papai;

Você pode deixar ela de lado

[Ainda na perspectiva da filha, Luzia fala: “Papai, se você se cansar dela, pode deixá-la. Separe-se dela”.]

Luiz:

Pikapenawatsa koameka benoo! Maami!

Veja como vai ser, benoo! Inambu!

[A respeito das coisas que ela e sua filha falaram a pouco, e também, no sentido de que ela, Luzia, vivendo com ele, vai ver como vai ser a vida. Ela poderá saber como é o costume do Inambú e se acostumar. Não é tão ruim quanto ela pensa e fala].

Maamika imatshikami piodza

Sou Inambu, coitado em relação a você;

[Em português indígena: “Sou Inambu, coitado de ti”]

Likadaa liñhawada kadzoaha

Ele oferece comida dessa maneira;

[Ele, neste momento, faz uma dupla referência, ao caxiri que ele oferece a ela, durante a festa, mas também à comida que ele oferecerá após o casamento em sua casa, a respeito da música que emula a prévia do casamento].

Limañetanida kha toa Maapehe Hoholi beno!

Ele, Hohoholi, gosta de enganar a abelha benoo!!

[Ele enganou a ela, no sentido da sedução, o que a fez casar-se com ele. Ela não foi tanto convencida, mas enganada]

Koameetekehe daa pandze, Hoholi benoo!

Como será na vida dele, deste Inambu benoo?

[Ele se pergunta a respeito de si mesmo, afinal, como ele conseguiu conquistá-la com tanta

esperteza e imaginação. De onde que ele tirou esse conhecimento para enganá-la?]

Hoholi matshikami. Benoo!

Hoholi coitado. Benoo!!

Kamakanhiaka watsa liaka piodza. Benoo!

Ele que deixa muita saudade. Benoo!

Piada pandza watsa ttomodeka yowhaka imehe Maami!

Você pensa que Inambu fica no meio da árvore para dormir?

[Luiz pergunta dela]

Dzenonidali watsa yowhaa imehe maami

Ele, Inambu, dorme no topo da árvore!

Inonade watsa pipokotetaka liaphitte piomaka tha lixa pitapewa, benoo!

Você ficará buscando no chão, debaixo da árvore, fezes que sirvam de remédio, benoo! [Enquanto o Inambu estiver dormindo no topo da árvore escondido, Abelha estará procurando as fezes dele, como remédio para sua saudade. Remédio é o modo de dizer que ela quer matar saudade dele a ponto de sentir o cheiro de suas fezes].

Pikinikire yawa katsa taimewa, benoo!

Enquanto isso, a sua roça ficará serrada.

[Enquanto o pensamento dela estiver perdido pela saudade dele, sua roça estará cheia de capim que deveria ter sido tirado. Ele alerta que ela não conseguirá se concentrar em seu trabalho]

Maami, Maami ka nhua, benoo!

Inambú, Inambú, eu sou, Benoo!

Yomakaita iñhaka kapoadali benoo!

Que deseja comida bem forte, benoo!

[Maami é aquele que gosta de comer comida forte. O que quer dizer que ele gosta de caxiri forte. A comida do inambu é como o caxiri dos Hohodene]

Kapoadali iñhaxonaaita Maamika, benoo!

Porque comida de Inambu é forte, benoo!

Maami matshikami piodza, benoo!
Inambu coitado seu [“de ti”], benoo!

Hoholi, Maami, piodza, piodza
Inambu Hoholi, seu [“de ti”], [“de ti”].

Liomaka liñhaka liñhawada, benoo!
Ele quer comer a comida dele, benoo!
[Caxiri]

Maami, Maami, Maami, Maami
Inambu, Inambu, Inambu, Inambu

Koakada roñhatali nolhio rhoaha Maapa;
O que será que esta abelha está oferecendo para mim?

Ikatsa panoada rodoniaka, Maapa benoo!
Este é o néctar da Abelha, benoo!
[Ele mesmo responde sua pergunta. Néctar é o caxiri. Mas ele está acostumado com bebida forte e o caxiri dela é doce como néctar ou mel]

Ñam pandzawatsa pittaitaka, liñhakee Maami!
Você não suportaria o jeito de comer do Maami!
[Em referência ao caxiri-comida fraco de Luzia-Koteroeni]

Maami, Maami!!
Inambu, Inambu!!!

Koawadakha pimonotsita kehe Maami
Porque tanto *monotsi*, para o Maami ficar contigo?
[Porque você utilizou tanto feitiço para ficar comigo? *Moonotsi*, em *nheengatu puçanga*, é um remédio produzido a partir de um conjunto heteróclito de substâncias de diferentes naturezas, para atrair, ao mesmo tempo, caça e parceiros sexuais e afetivos. Trata-se, em certo sentido, de uma trapaça amorosa, para atrair um conjugue. Lembremos das noções de “enganação” e “convencimento” acima mencionadas por Luiz.

Mas notemos que ele supõe uma inversão do que supunha antes, a saber, ele é que, talvez, esteja sendo enganado por Luzia que pode ter usado *moonotsi* para atraí-lo]

Kadzokaro lianhika pinai, Maami!!

Para o Maami ficar andando contigo!

Ayemibee!! Maami, Maami

Ayemibee!! Inambu, Inambu

Thada Mhettike yokali likalhe, Maami bee!

Será que é goma de tapioca que está chegando para Maami?

[Luiz viu uma mulher entrando na maloca, oferecendo alguma coisa para a sua esposa. Era caxiri. A goma de tapioca é branca como a carne dele, a carne de Inambú, por isso, este caxiri não pode fazer mal a ele, ou seja, embriagar-lhe. Ele está imune ao caxiri que é sua carne].

Mhettiapa nadee likalhehe Maami

Será que trouxeram mingau de tapioca para Maami?

[Caxiri]

Maami, Maami! Maami, Maami.

Inambu! Inambu! Inambu! Inambu!

Kamakanhidalitsa piodza tikihi Kaciquemi.

O cacique é muito esperto

[Esperto no sentido de inteligente, simpático, diplomático, qualidades de um bom chefe. Fala em referência a ele mesmo]

Imali kamakanhidalikatsani, beno!

Por isso ele é esperto, benoo!

Kapeena koameka likapokoka piodza, Maami, Maami.

Observe bem como Maami está rodopiando.

[No sentido de que ele se mexe bastante, conversar com todos, percorre toda a maloca indo e voltando para receber e animar a todos]

Yee deepi watsa pikaa noino tikiii;

Puxa, quando cair a noite, minha pequena esposa [Ele prolonga a pronúncia do vocativo de sua esposa, “noinoo tikiiii” adicionando um adjetivo afetuoso, com o intuito de expressar seu apreço, afeto e amor].

Pidza, pidza!!

Você chora, chora!!

A música, os versos e as exegeses entre colchetes poderiam ser objetos de muitas análises diferentes, vou-me concentrar no problema da relação dos cantores com a posição animal-ancestral assumida na música. Afinal, estabelecem uma relação metafórica-totêmica ou metonímica com o seu animal epônimo? Se optássemos pela metáfora estaríamos atribuindo à posição animal dos cantores uma função classificatória na qual se é Inambu ou Abelha como um modo de manifestar alegoricamente as diferenças clânicas, destituindo desta relação qualquer outra possibilidade; por outro lado, se optássemos pela metamórfica a relação não seria emblemática e destituiríamos sua função classificatória, delineando uma relação interespecífica que somente poderia ser concebida no mundo-tempo pré-cosmológico. Diante disto, proponho que não tomemos estas alternativas como sendo exclusivas, mas coexistentes. Nesse sentido, tentemos visualizar uma linha de fuga entre estes planos que poderíamos considerar como sendo transversal à horizontalidade das classificações totêmicas e à verticalidade expressa na continuidade entre vivos e mortos, humanos e não humanos, ascendentes e descendentes.

Os epônimos animais de cada clã possuem sem sombra de dúvida, como apontou Journet (1995), uma eficácia classificatória e, para usar os termos de Lévi-Strauss, realizam classificações totêmicas em um plano extensivo. Mas suspeito que os epônimos sinalizem também para relações verticais que podem ser entendidas pela noção de sacrifício, expressos em um plano intensivo. Quero apontar, portanto, não somente as descontinuidades intrahumanas que as classificações sob epônimos animais assinalam, mas também para certas continuidades que podemos apontar entre as pessoas e os clãs atuais com os epônimos animais e os seus ancestrais. Digamos que, ao mesmo tempo em que os clãs funcionam como operadores classificatórios formais, organizando diferenças sociais por meio das diferenças animais, a partir da homologia entre séries paralelas, como natureza e cultura, os clãs também se apresentam

enquanto “operadores antitotêmicos” que conectam neste plano as séries humanas e animais enquanto termos polares não homólogos. A respeito da minha mobilização da imagem do sacrifício e da metonímia para expressar um tipo de continuidade metamórfica entre séries distintas, recorro a Viveiros de Castro:

À parte os juízos de valor de Lévi-Strauss, os contrastes entre descontinuidade metafórica e continuidade metonímica, quantidade posicional e qualidade vetorial, referência paradigmática e operação sintagmática pareceram-me muito iluminadores, levando-me a inscrever o canibalismo ritual tupi na coluna (no paradigma!) do sacrifício. Verdadeiro “operador antitotêmico”, o canibalismo realiza uma transformação virtualmente recíproca (o imperativo da vingança) mas atualmente irreversível entre os termos que conecta, mediante atos de suprema contiguidade e “descontiguidade” (o contato físico violento da execução, o desmembramento e devoração do corpo da vítima) que implicam um movimento de indefinição e a criação de uma zona de indiscernibilidade entre matadores e vítimas, devoradores e devorados. Nenhuma necessidade de postular entidades sobrenaturais para perceber que estamos no elemento do sacrifício. (Viveiros de Castro, 2008, p.91-92).

Enfim, proponho pensar os clãs baniwa não somente pelo totemismo, mas também pelo sacrifício para notar que a relação com os epônimos animais, cuja epítome são os ancestrais, os primeiros do clã retirados da cachoeira por *Ñapirikoli*, realizam uma transformação recíproca entre os termos que conecta. Em que medida e de que modo Luiz e Luzia, respectivamente, clã Hohodene e clã Koteroeni, são os animais inambu e abelha? Notemos que nos versos da música transcrita, os animais inambu e abelha parecem constituir uma metáfora para Luiz e Luzia, mas ocorre que também o inverso se vislumbra, pois Luiz e Luzia se apresentam como uma metáfora para o inambu hoholi Hohodene e a abelha Koteroeni. Assim, algo parece escapar do que seriam, simplesmente, relações classificatórias, projetando uma transformação virtualmente recíproca, um movimento de indefinição e a criação de uma

zona de indiscernibilidade, não entre matadores e vítimas⁹², mas entre não humanos e humanos, mortos e vivos, ancestrais (humanos-animais) e as pessoas atuais. Estas relações e transformações recíprocas, formuladas agora como uma continuidade metonímica, estavam prenunciadas prototipicamente no próprio mito, vimos isso na seção anterior quando assinalei para a ambiguidade ontológica dos ancestrais (humanos-animais) no nascimento em *Hipana*.

Proponho que para avançarmos nesta questão, desenvolvendo sua demonstração além do mito e das músicas *kamarrataka*, devemos nos debruçar em uma análise sobre o destino *post mortem* baniwa, na qual estas transformações apresentarão irreversíveis. Em certo sentido, a morte baniwa inverte o dilema colocado pelo mito da transformação de seres que são humanos incompletos e/ou não humanos em humanos propriamente ditos. Sugiro agora que a morte entre os Baniwa descreve a transformações dos humanos em seres que não podemos ter certeza, mas que se insinuam com o espectro de seres não humanos. Nestes termos podemos desconfiar da existência de uma relação especial das pessoas de um clã com o seu animal epônimo. Mas essa condição ambígua para a qual tenho apontado até aqui, a saber, o fundo animal eclipsado no mito como o modo de enunciar a humanidade, será também alvo de

⁹² Assinalo, no entanto, que valeria o exercício de experimentar esta abordagem em relação ao canibalismo baniwa, a partir da descrição de Journet (1995). S. Hugh-Jones (2013) minimiza a importância da noção de predação e do canibalismo como forma de troca paradigmática com a afinidade no Noroeste Amazônico, no entanto, este autor realiza tais asseverações por meio dos estudos entre povos tukano da bacia do Uaupés. Entre os Baniwa e Curripaco, o canibalismo e a atividade guerreira contra os inimigos possuíam, no passado - hoje esta prática está abandonada, ao menos em sua forma convencional -, uma importância central. Journet descreve a sistemática da guerra como uma forma estabelecida de relação e a antropofagia como a forma mais completa de guerra entre eles. Journet descreve ainda a tomada de troféus de guerra, o fêmur do inimigo, a partir do qual o assassino confecciona uma flauta (*waaru*) que captura a alma da sua vítima. Assim, o assassino incorpora a vítima, e ninguém a não ser ele próprio, pode tocar a flauta-fêmur sob o risco de emudecê-la, que pode, por isso, perder sua eficácia protetiva contra os espíritos e os inimigos. Além do mais, os ritos pós-assassinato são marcados por cantos do assassino em que ele assume a perspectiva da vítima. A principal diferença, em uma primeira análise, com o material Araweté é que não parece haver, entre os Baniwa e Curripaco, qualquer restrição do assassino em comer a carne de sua vítima. Um mesmo tratamento pode ser conferido às onças, matando-as, comendo-as e de seu fêmur produzindo uma flauta *waaru* (Journet, 1995, p.167).

encobrimento na escatologia. Veremos mais detalhadamente estas hesitações adiante, pois objeto do próximo capítulo.

4.2 CAPÍTULO 6 – AMBIGUIDADES ONTOLÓGICAS NO *POST MORTEM*

No capítulo anterior, sugeri que os ancestrais que saíram da cachoeira não eram ainda completamente humanos e que, portanto, a noção de ancestralidade entre os Baniwa, que reconhece nestes os seus avôs clânicos primeiros, lida com uma ambiguidade ontológica. Isto foi reforçado ainda pelo fato de que o vocativo “avô” designa não somente os ascendentes, paternos e maternos, mas também os animais, os espíritos e as flautas *Kowai*, as quais já associei na parte 1 à afinidade potencial. Além do mais, estabeleci uma reflexão que procurava desestabilizar a relação das pessoas baniwa que têm um clã com o seu epônimo animal como sendo exclusivamente de ordem classificatória, ou seja, como uma operação totêmica cujo intuito é organizar as diferenças sociais a partir das diferenças animais. Diante disso, propus que escaparia algo das metáforas classificatórias entre as séries animais e humanas, que poderíamos vislumbrar como uma continuidade metonímica-metamórfica entre os Baniwa atuais e os seus ancestrais animais, os epônimos dos clãs. A partir desta zona de indiscernibilidade entre não humanos e humanos, mortos e vivos, ancestrais (humanos-animais) e as pessoas atuais, prosseguiremos neste capítulo. Começo com uma análise sobre o destino *post mortem* baniwa e as transformações ali implicadas. Veremos que, em certo sentido, a morte baniwa efetua o retorno ao dilema colocado pelo mito de nascimento em *Hipana*, a saber, uma condição ontológica ambígua, que deixa entrever um fundo animal que, no entanto, é eclipsado no mito e que será também alvo de encobrimento da escatologia.

4.2.1 Decomposição da pessoa e os destinos post mortem

Wright (1996, p.245), ao descrever a morte de Serafim, o pai do pajé Mandu, o seu principal interlocutor, comenta que após o enterro eles conversaram:

Enquanto sentamos conversando, Mandu olhou para o centro da cachoeira [*Hipana*] e lembrou, para mim, o mito de como *Iaperikuli* [Ñaperikoli] 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 casas dos mortos e ali "esperaria" seus parentes.

Esta cena se passou no início dos anos 1980 na comunidade de Uapuí, localizada diante da mítica cachoeira de *Hipana*. Tentemos agora compreender justamente esta relação realizada por Mandu, entre o mito de nascimento da humanidade-clãs em *Hipana* e as transformações implicadas pela morte e o destino *post mortem*. Em outros termos, a conjuração do tempo provocada por estes eventos: o nascimento (dos clãs) e a morte (das pessoas). Continuamos aqui, em uma análise cosmológica e escatológica, a lidar com a inflexão dos planos sociocentrado e egocentrado.

Em termos gerais é possível apontar que com a morte ordinária (em seguida descreverei as não ordinárias), há uma decomposição da pessoa em dois componentes básicos: 1) a alma-coração (*ikaale*) que vai à casa clânica do morto, ou então sobe ao Céu no caso dos que são crentes, em um único Paraíso comum a todos os mortos e; 2) os ossos (*-aapi*) que, enterrados durante o funeral, descem à *Wapinakoa*⁹³. Há um terceiro componente que somente vem à tona quando há um desvio do morto em relação a estes dois caminhos anteriores. A rápida dissolução da carne e a longa duração dos ossos, na descrição baniwa, parece deixar um espectro cuja forma é indefinível e, por isso, denominada de *idaanami*, cuja tradução literal é sombra, mas traduzido também para o português pelos próprios Baniwa como “assombração” ou “fantasma”. Esta *sombra-idaanami* é notada quando o morto não foi devidamente despachado por seus parentes vivos por meio do benzimentos *Manhekai iodza* que afasta a sombra do morto do mundo dos vivos, esconjurando as lembranças que se têm dele e completando o luto. Os Baniwa evangélicos oferecem uma explicação alternativa, para eles, o *idaanami* do morto aparece por razões morais, pois que “pessoas más” (sovinas, donos de venenos, pouco zelosas com seus filhos ou mentirosas) não são aceitas no Céu, ficando perdida e vagando a esmo, assustando e importunando os vivos⁹⁴. Vamos

⁹³ Wright acrescenta outro componente associado à alma-coração (*ikaale*), o umbigo (*hiepole*) que, em suas palavras, “representa a conexão com a alma coletiva e ancestral de *Kuwai* (*id. ibidem*, p.281)”. Noto, no entanto, que a opção do autor em utilizar a rubrica da representação para efetuar a descrição deste componente, torna difícil precisar se *hiepole* possui, de fato, o estatuto de componente da pessoa ou se é apenas um signo daquilo que o autor sugere como sendo a conexão ancestral e coletiva da pessoa baniwa com *Kowai*.

⁹⁴ Estes destinos *post mortem* podem ser, na verdade, muito mais complexos. Da perspectiva de um pajé (*maliri*) que descreverá com um rigor de

à descrição das casas clânicas dos mortos e, depois, de *Wapinakoa* (o subterrâneo, o lugar dos ossos).

A alma-coração (*ikaale*) de cada pessoa que morre se dirige, a depender de seu clã, para as diferentes casas clânicas dos mortos. Durante o trabalho de campo pude ouvir sobre *Heemapana*, lugar para onde vão as almas-coração (*ikaale*) dos Walipere, que se localiza no igarapé Pamáali, afluente do Içana; *Pottopana*, lugar para onde vão as almas-coração (*ikaale*) dos Hohodene e dos Maolieni, situado no igarapé Uaraná, afluente do Aiari; *Padamahiwa*, lugar para onde vão as almas-coração (*ikaale*) dos Awadzoronai, localizada próxima de *Heemapana*, em um afluente do igarapé Pamáali; *Katiwarikoda* que, segundo os Baniwa, pertence aos Kubeo, em localização que desconheço, e; *Temendawi*, casa *post mortem* dos Brancos (*Ialanawinai*), localizada no rio Negro entre os municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do rio Negro. Estes sítios, considerados *iarodatti* pelos Baniwa, podem ser visitados por qualquer pessoa viva que encontrará, no local, um morro, como *Pottopana*, ou barrancos às margens de um rio, como *Temendawi* que, segundo contaram meus interlocutores, correspondem à parte visível da casa invisível dos mortos que se esconde no subterrâneo⁹⁵. Vejamos um relato sobre estas casas clânicas dos mortos.

detalhes muitos locais diferentes e seus caminhos, conforme apontou Wright (1996;1998;2013). Mas minha análise se manterá em um nível mais geral que corresponde ao ponto de vista dos não especialistas xamânicos.

⁹⁵ Wright (1998, p.281) descreve uma bifurcação da alma em *ikaale* e *hiepole*. Para este autor, *ikaale*, uma alma individual, segue ao *iarodatti* subterrâneo e, *hiepole*, uma alma coletiva, segue junto aos ancestrais no Outro Mundo celeste. Entre estas camadas celestes e subterrânea haveria uma conexão que, no entanto, não está descrita no trabalho do autor, igualmente não podemos por sua descrição compreender a alma *hiepole* com o mesmo estatuto de componente da pessoa que *ikaale*. Sugiro que o Céu (Outro Mundo) é a casa clânica dos mortos no subterrâneo (*Iarodatti*), havendo somente uma destas casas, mas que não podemos ter certeza sobre sua localização exata, se celeste ou terrena. Sugiro que os termos “Céu”, “Outro Mundo” e “Iarodatti (subterrâneo)” são igualmente um modo de expressar a distância ontológica entre vivos e mortos. Sobre esta imprecisão no mito, Andrello comenta que “As qualidades do espaço, de maneira geral concebido como esférico, por onde se movem esses entes primordiais não são simples. Em certas narrativas, tudo se passa como se interagissem em um plano acima da terra em que hoje vivem os homens, em outras tem-se a impressão de que inicialmente todos eles se alojavam nesta terra e só depois das brigas entre Sol e Trovão que passaram aos patamares superiores (2006, p.357)”.

Cândido do clã Walipere, o homem mais velho da comunidade de Canadá no rio Aiari, 76 anos, evangélico, comenta o seguinte sobre *Heemapana*:

Lá no igarapé Pamáali está *Heemapana*, lá era o acampamento do Adarekoa [O nome do mítico guerreiro Walipere conhecido por seu apelido Wetsotali]. Diziam antigamente que era para lá que iam as almas dos Walipere que morriam, mas isso é à toa [risos]. Eu escutava isso, meu pai falava desse jeito, muito: quando morria alguém, entrava lá. Meu pai contava que quando as pessoas morriam elas tinham que ir para lá. Lá é que os mortos eram ressuscitados, transformados em animal, em anta (*heema*). É por isso que muitas pessoas contam que lá tem muitas antas, porque lá é seu bebedouro. As vezes a gente escuta que eles [as antas] estão fechando a porta deles [da maloca de *Heemapana*], e, quando abrem, também zoa: *pah pah pah!* Isso é porque eles saíram todos, levando vários camotis [potes de cerâmica], *cliu cliu cliu*, por isso, pulam antas e tomam banho no igarapé, *txa txa txa, puhhh, ueh ueh ueh*. Mas quando a gente foca [com a lanterna], param, mas eram puramente esses animais. Essas antas veem que elas são pessoas, que são gente, elas próprias, com grupo deles, mas quando pessoa [humana] vê a eles, eles são animais. Diz que vive como comunidade mesmo neste lugar [Heemapana].

Curiosamente, este velho, conhecedor de histórias, mas evangélico, realizou uma explicação que, na maior parte das vezes, não era a mim tão explicitamente explanada por meus outros interlocutores baniwa não evangélicos, a saber, a transformação da alma-corção (*ikaale*) do morto na forma animal do epônimo do clã na casa clânica *post mortem*. De qualquer forma, Cândido fez tal comentário para, em seguida, apontar sua própria compreensão sobre o destino das almas-corção (*ikaale*) em que, me parece, este dilema foi afastado, ou então, bem mascarado. Segundo ele:

Likaale vai para o céu, *lidaanami* fica aqui mesmo, fica aqui e faz zoada, *hulll!* Quando parece que está para lá, você ouve, *hulll!* Esse é *lidanami*, já *likaale*

vai para o Céu. Quando a gente vê rastro da anta, esse é *lidaanami*. Quando você vê que é o rastro de uma anta, então, uma pessoa vai dizer que esse é *lidaanami*. Tinha uma pessoa, *Adarekoa* [Wetsotali], que tinha sido enterrado ali em um desertinho (*halapokoli*). Por isso, quando a gente passa lá, têm vários veados passando em cima dele. Então, quando a gente passa e vê, fala que é o *lidaanami* das pessoas que morreram lá. A gente sabe que o veado é o fantasma de quem morreu. O que vai para o céu é o coração [*ikaale*]. De quem crê em Jesus Cristo, o coração vai para o céu. Agora, quem não crê, fica por aqui mesmo.

Esta explicação de Cândido se apresenta, apesar de seu deboche, como uma variação da explicação que ele relatou ter ouvido do seu pai, ainda que ele tenha debochado dela. Vimos com este relato que a solução evangélica baniwa ao *post mortem* acrescenta uma alternativa que impõe à dinâmica transformacional da morte uma conotação de castigo, pois só os maus e não crentes passam experimentam a morte transformacional.

Adarekoa (ou Wetsotali), o último guerreiro canibal dos Walipere, sobre o qual há muitas histórias, é localizado como estando cinco gerações acima da atual, tendo vivido em uma época anterior à conversão protestante no Içana. Por este motivo, seu destino *post mortem*, do ponto de vista evangélico, foi se transformar em um veado, cujo duplo invisível, pois que tudo parece se duplicar, inclusive o morto, vive no subterrâneo, onde se vê humano. É como se Sofia Muller tivesse aberto um novo caminho para o céu na geografia cósmica baniwa, que a alma-coração (*ikaale*) pode percorrer após a morte. Caminho que antigamente somente os pajés percorriam até o mundo celeste, onde estão os *Hekoapinai: Ñapirikoli, Dzooli, Eeri, e Kowai*⁹⁶.

Apesar do comentário incisivo do velho walipere de Canadá, em muitas conversas com meus interlocutores de pesquisa sobre o destino da alma-coração (*ikaale*) dos mortos, sempre me deparei com uma série de hesitações, entre elas, a de afirmar a transformação em animal. Não raramente os Baniwa revelavam-me que a *casa dos mortos* era também a *casa dos animais*, denominando-as, variavelmente, pelos dois nomes em que ambas, igualmente, podiam ser compreendidas como *iarodatti*. Apesar disso, poucos deles asseguravam abertamente, como fez Cândido,

⁹⁶ Sobre as viagens xamânicas dos pajés ao mundo celeste ver Wright (1998, p.65; 2013, p.147)

reportando-se a seu pai que as almas-coração (*ikaale*) se transformavam em um animal. Diziam-me não ter certeza do porvir, principalmente quando se trata de seus próprios destinos *post mortem*, não obstante admitirem este tipo de transformação para outros clãs, em especial os mais distantes geograficamente, ou então, para outros povos, linguisticamente distantes. Nesse sentido, suspeito que a posição *crente* de Cândido estabeleceu uma distância em relação às explicações de seu pai que permitiu a ele, tal como os mitos que apontam a precedência animal dos outros clãs e povos sem admiti-la para si próprio, a apontar a transformação animal *post mortem*.

Nesse sentido, André Fernando, importante liderança baniwa, evangélico, realiza uma comparação da tradição xamânica e o evangelismo baniwa, revelando algumas de suas formulações e hesitações em torno do dilema do *post mortem*. Este depoimento foi concedido à Elise Capredon (2009), citado e traduzido por Xavier (2013):

Se nós cremos em Jesus, depois de termos sido transformados por ele, nós continuamos a viver depois da morte, e vivemos melhor, não morreremos jamais. Por outro lado, há também uma vida eterna onde você vai continuar a sofrer, isso para aqueles que não aceitam Jesus. Existe uma grande diferença, uma coisa que a tradição [xamânica] não explica, que é para onde vamos depois da morte. Se você se lembra do que *Ñapirikoli* fez, do que *Dzooli* fez, do que *Eeri* fez, tudo vai funcionar. Mas e depois da minha morte? Eu vou viver bem ou não? Para onde eu vou? Isso, nem a tradição nem os velhos chegaram a transmitir, e eu não conseguia entender esse assunto, pelo menos não até agora. Era confuso. (...) Não há explicação da parte de *Ñapirikoli*, *Dzooli* ou *Eeri*. Mas se eu sou evangélico, e aceito Jesus, não tenho mais medo da morte porque, se eu morrer, eu sei para onde vou, tenho consciência disso (Xavier, 2013, p.295 *apud* Capredon 2009:112).

Apesar de evangélico, André foi iniciado no ritual *Kowai*, recorre frequentemente aos especialistas xamânicos e é um grande interessado pelos conhecimentos dos velhos. Deste modo, não podemos atribuir simples ou exclusivamente ao seu status religioso o apontamento da imprecisão que a *tradição* guarda quanto à transformação implicada na

morte. Trata-se de uma ambiguidade que, vemos a partir de agora, não se remete somente à origem da humanidade, mas também ao “fim” dos humanos-vivos e, portanto, não somente ao passado, mas também ao futuro.

André oferece-nos uma teoria interessante sobre a conversão religiosa baniwa⁹⁷ que vai além do evangelismo como um “novo profetismo” (Galvão, 1959; A. de Oliveira, 1971; Wright, 1981; 1999), pois para ele a religião evangélica oferece uma alternativa à imprecisão descritiva que caracteriza a escatologia baniwa, e mais, como vimos a partir de Cândido, uma alternativa à transformação animal implicada no *iarodatti*: um caminho para o Céu. Se, pelas hesitações, temos acompanhado um mascaramento baniwa das transformações da pessoa implicadas na morte, é possível apontar que a alternativa evangélica atualiza o mascaramento do destino *post mortem* e a sua transformação animal implicada na morte por meio de um paraíso celeste.

Há muitas descrições sobre as Casas dos Mortos (*iarodatti* clânicos). Vimos acima a de Cândido sobre *Heemapana* como uma maloca. Esta descrição é muito comum, tanto quanto a que me contou Afonso Fontes, para quem as diferentes casas clânicas *post mortem* são bairros de uma cidade que podem ficar mais ou menos próximas umas das outras, havendo entre elas caminhos, ruas e estradas. Este meu interlocutor apontou, por exemplo, que *Padamahiwa* dos Awadzoronai e *Heemapana* dos Walipere, ficam muito próximas e ligadas diretamente por uma avenida que é, aos nossos olhos, em vigília, o igarapé Pamáali. Os Baniwa *crentes*, por sua vez, descrevem o paraíso celestial, quase unanimemente, como uma cidade bonita e brilhante, com artefatos tecnológicos industrializados e urbanos não comuns às comunidades e que são associadas ao céu. Cidades e malocas são, portanto, versões invertidas um do outro, pontos extremos do cosmos, a partir dos quais os Baniwa extraem humanidade e parentes.

Cândido relatou o diálogo que teve com sua esposa, quando ela estava no leito de morte, em seus instantes finais:

Tem algumas pessoas que desmaiam e veem algumas coisas no céu, eles vêm casas que são de ouro, ruas, tem tudo lá, e ninguém sofre. Lá ninguém sofre mais. Aquela minha esposa, quando ela ficou quase morta, ela já estava vendo essa luz:

⁹⁷ Sobre isso ver Wright (1999; 2004; 2005), Xavier (2013), Capredon (2016).

"Lá está luz, bonita, já iluminou bem a gente", "Mentirosa", eu falei para ela, "Não, eu não estou mentindo para o senhor, já eu vou lá no céu, porque vem já a luz, eu aprendi bem essa 'Palavra de Deus', por isso que vou lá para o céu", "Será?", "Eu vou sim lá, já está descendo avião que vai me levar para o céu". Ela estava balançando na rede e saiu todo o suor dela, ela ficou molhada, todo o vestido dela molhou, "Como que você vai morrer? Você está boa ainda", eu falei, "Não, está na hora de eu ir lá para o céu", "Não", "Já vou", ela falou, "Pega minha mão", "Será que eu, qualquer dia, quando morrer, vou encontrar você lá no céu?", eu falei para ela, "Encontra, se você não fizer pecado, se não tomar caxiri, não vai brincar com outro, não vai ralar outro, não mente para outro, então, você vai chegar lá onde eu vou estar. Já vou lá, o céu é bonito, ninguém sofre para lá", "Será que você já viu para lá?", "Já, eu vi minha filha que já morreu, ela está me esperando, está na hora de eu chegar com meus filhos", morreram dois meus filhos quando pequenos ainda, "Já vou viajar, vou esperar vocês no céu".

O destino *post mortem* evangélico é o céu, acima da terra, motivo pelo qual somente se chega de avião ou helicóptero e por isso sonhar com esses equipamentos é presságio de morte. Nas próximas seções descreverei com mais detalhes os *iarodatti* clínicos, mas passemos agora ao caminho dos ossos que fica abaixo da terra. *Wapinakoalhe*, "lugar de nossos ossos" é o destino para o que não vai para o *iarodatti* clínico e transforma-se ou, alternativamente, que ascende ao céu cristão, isto é, o corpo-casca (*idaki*). O verbo baniwa para morrer é *maliome* e um modo de falar do morto é *mayami* que significa, literalmente, "que não tem pele, casca" (Ramirez, 2001, p.215). Neste lugar os ossos agem e se transformam também, mas alienados da pessoa falecida. Não há uma continuidade entre os ossos que estão em *Wapinakoalhe* e o morto, tal como ocorre para a alma-coração (*ikaale*). Por exemplo, se alguém sonha com um parente morto e conversa com ele, é porque sua alma-coração (*ikaale*) foi ao destino da alma-coração (*ikaale*) do falecido e não à *Wapinakoalhe*, onde estão seus ossos.

Wapinakoalhe é um lugar muito frequentemente mencionado nos benzimentos de cura dos *inapakaita* (benzedores) por dois motivos básicos: 1) é para onde os benzedores jogam o feitiço dos agressores de

seus pacientes, ou dele próprio, e é em direção à *Wapinakoalhe* que o xamã baniwa “vira o rosto” dos feiticeiros; 2) em muitos casos é em *Wapinakoalhe* que os benzedores buscam a alma-coração (*ikaale*) de seus pacientes, pois capturada e levada até lá pelos feiticeiros agressores. Vejamos isso na transcrição de dois excertos de dois benzimentos diferentes. O primeiro benzimento é de Afonso Fontes, traduzido e comentado por ele mesmo:

Nokapokoita watsa namidzaka iapiñetakana
nodzawa Wapinakoalhe

Eu vou virar o pensamento deles de mim para
Wapinakoalhe

(No sentido de tirar o pensamento dos inimigos de mim e empurrá-los para Wapinakoalhe, a cidade dos ossos, abaixo desta terra, Hekoapika, onde estamos, os vivos)

Nerhekaro watsa napeeko namitsaka iapiñetakaanaa
nodza nhoa omawali Harowi ienipe

Para que lá joguem os corpos deles e os
pensamentos maus que eles têm contra mim, eu,
filho da cobra Harowi

(Lá, em Wapinakoalhe, eles, os seres deste mundo, meus inimigos, vão encostar-se com a cabeça e as mãos entre eles. Lá, eles vão pagar o mal que eles fazem para os outros)

Nodia nopatoita liakonaa ka Wapinakoalhe,
limidzaka yodza lhia medzawaniri

Vou afundar o feitiço dele para Wapinakoalhe, do
corpo dele, daquele que nasceu

(Os nascidos são os humanos, o que inclui o paciente e o próprio benzedor que está se benzendo. Neste caso, enunciar sua condição de humano é modo de reafirmar a condição do seu paciente no mundo dos vivos, dos nascidos, que vivem na terra e assim deve continuar, diferenciando-se dos ossos e seres ñaime que vivem em Wapinakoalhe).

Vimos que o benzedor, para proteger-se (mas poderia ser um benzimento em favor de um paciente), joga o pensamento, o corpo, e o feitiço do agressor inimigo em *Wapinakoalhe*. Vejamos o outro caso de

menção à *Wapinakoalhe*. O benzimento a seguir apresentado é de Mário Vargas do clã Walipere, a tradução e a exegese é de Afonso Fontes:

Neni matsiade watsa nowhaka noma limidzaka
ikaalewa

Então, tranquilamente, sentarei e buscarei a alma-
coração dele

(O paciente, doente de praga, está com a alma-
coração fraca e doente. A alma-coração, na
verdade, não está no corpo do paciente, por isso,
através do meu benzimento, devo recapturar o seu
coração e devolvê-lo ao seu corpo)

Liphomitte watsa nottlehoeta kadzamina limidza
yodza, waste nako daalia, nako matshikape,
lhiawatsa nowha noma limidzaka ikalenawa,
Nakale koalikotsa watsa nhaa medzawaiñainai,
Depois que eu tirar do corpo dele a fala-estrago, a
fala ruim deles, eu vou sentar e procurar a alma-
coração do corpo dele, o coração dele é deste
mundo, o dos nascidos

(O coração dos nascidos é deste mundo atual, onde
estão todos nós os vivos, o coração do paciente foi
levado para Wapinakoalhe, mas deve voltar para
seu mundo, Hekoapika)

Liodza waste nakale irapathakakoa, liodza waste
nakamaikoale nhakapani Kamañainai,

Por causa dos corações agonizantes deles que estão
no lugar dos Kamañainai, com aqueles que já são
Kamañainai

(Este é o lugar dos que já morreram, transformados
em fantasmas, animais, demônios ou monstros,
apesar disso, ele, o paciente, não está
completamente morto e pode, ainda, ser resgatado
para este mundo, Hekoapika. Os Kamañainai são
animais (macaco ipeko) e pássaros, cujos cantos,
assobios e aparições são presságios de morte
chamados em baniwa de hinimai. Eles são espíritos
dos mortos e em seu próprio mundo podem ser
monstruosos)

Ima nhakani yakadeni kamaiñaitenaka naka
liakonawa

Porque assim eles denominam o lugar de Kamañainai

(Trata-se de Wapinakoalhe, um lugar de tristeza, para onde vão os ossos e a carne do corpo, lidaki, de todas as pessoas, este lugar é diferente da casa dos mortos (iarodatti), onde entra somente a alma-coração, likaale. Caso a pessoa seja má, assassina e envenenadora ela não vai para os Iarodatti, mas para Wapinakoalhe, e viram uma espécie de fantasma que assedia os vivos, cujas aparições são chamadas de hinimai. O perigo de morrer de praga é ficar somente em Wapinakoalhe)

Linako lhiakani napadamakapekani

Naquele lugar da fala dele, onde ocorre a transformação deles

(Aqui há uma explicação sobre o que ocorre após a morte, quando o corpo chega em Wapinakoalhe, a transformação post mortem. O feitiço, contra o qual o benzedor está lutando, pode capturar a alma de pessoa agredida levando-a para Wapinakoalhe, onde estão os componentes dos mortos alienados e aqueles que não conseguiram entrar no seu iarodatti clânico. Um pajé inimigo (maliri hiponda) ou um dono de veneno (manhene iminali), antes de conseguir levar a alma à Wapinakoalhe e, portanto, matar seu alvo, precisa levá-lo por uma série de iarodatti diferentes, o que faz com que se mate uma pessoa aos poucos. Trata-se de uma espécie de captura de alma e um passeio do inimigo com ela por vários dos lugares que existem no subterrâneo, em uma transformação progressiva que culmina com a morte do paciente. Por isso que um pajé ou veneno podem levar anos para matar alguém. Há, no entanto, feitiços mais rápidos e poderosos, como a praga dos macumbeiros da cidade).

Ikatse nadzekatanipekani, ima nakena kamañainaika naka nakonawa

Estes são feito por eles, porque eles estão no dito lugar dos Kamañainai

(Os “feitos” dos feiticeiros inimigos que jogaram a alma da pessoas em Wapinakoalhe. Assim eles dão tristeza e sofrimento às pessoas doentes, pois é desta maneira no lugar conhecido como sendo dos

Kamañainai. Sendo Wapinakoalhe o lugar da tristeza, tudo que está lá é também triste)

Liodzalikapawatsa nodieta limidzaka ikalenawa,
Por causa disso eu resgaterei a alma-coração dele,

Liodzalikapawatsa nodieta limidzaka ikalenawa,
ñañakakoa yodza watsa, nakamaikoale yodza
watsa,

Por causa disso eu resgaterei a alma-coração dele
do lugar do desaparecimento, do lugar do
sofrimento deles,

(Eu, benzedor, vou resgatar a alma-coração do meu
paciente de Wapinakoalhe, lugar que acumula
qualidades ruins, sendo um lugar de sofrimento e
um lugar em que a pessoa pode irreversivelmente
desaparecer).

Este benzimento procede diferentemente do anterior, pois trata-se de um resgate da alma-coração (*ikaale*) que o *iñapakaita*-benzedor realiza para curar o seu paciente. Ele vai até onde estão os espíritos dos mortos, os *Kamañainai*, em *Wapinakoalhe*. Estes podem também ser os *Iñaimé*, seres monstruosos ou somente ossos, é difícil defini-los uniformemente a partir dos relatos dos benzedores, mas é importante dizer que a forma aparente são os pássaros e animais que fazem presságios *hinimai*.

Diante do que descrevi sobre os possíveis destinos *post mortem* da pessoa baniwa, notamos que as casas de transformação *post mortem* (*iarodatti* clânicos) podem ser uma maloca tradicional, ou então podem ser marcadas por aspetos modernos da cidade. Essa caracterização está referida ao ponto de vista dos mortos transformados, pois que, para os vivos, essas moradas são os lugares das antas, veados e outros animais que nem sempre se sabe precisar. No caso dos mortos *crentes*, alternativamente, eles vivem em um céu resplandecente, com casas de ouro, cujo acesso ocorre por aviões e, sobre os quais os vivos não têm um ponto de vista conhecido. Ou seja, eles são humanos no céu e, tudo se passa como se estes mortos não pudessem ser vistos de outro lugar que não do próprio céu, sugeri que esta é uma atualização do encobrimento baniwa da transformação animal *post mortem*. Por outro lado, o corpo (*idaki*) feito de carne e osso e que apodrece na terra segue seu caminho para *Wapinakoalhe*, lugar cujos seres são monstruosos e indefiníveis, transformados dos restos alienados das pessoas baniwa. Este lugar é para onde os xamãs baniwa, no processo de cura, jogam o feitiço dos inimigos

e também o próprio inimigo, bem como é o local de onde estes especialistas resgatam a alma-corações de seus pacientes que, “quase” mortos, podem perder sua alma-coração (*ikaale*) para sempre, morrendo (permanecendo) neste lugar terrível.

Nesse sentido, vimos que há descolamentos e deslizamentos entre o corpo-casca (*idaki*) e a alma-coração (*ikaale*) da pessoa que morreu, principalmente quando o caminho *post mortem* apropriado não foi seguido. Nestes casos, uma sombra-assombração (*idaanami*) vem à tona, tornando-se presente no mundo dos vivos, alienada de suas almas-coração (*ikaale*). É o caso para as pessoas más, assassinas, mentirosas e sovinas que, por isso, não são aceitas em seus *iarodatti* clânicos, e vagam pelo mundo. Contudo, *idaanami* pode ainda comportar outro sentido, não exclusivo à ideia componencial da pessoa, pois pode indicar também uma relação. Aqueles que estão vivos podem notar o duplo visível dos mortos e chamá-los de *idaanami*, vimos isto no relato de Cândido Walipere, quando ele aponta que o veado é o *idaanami* de Adarekoa, o Wetsotali. Então, *idaanami* pode tanto apontar para uma sombra, um ente não corpóreo (ou um corpo que não se vê), mas também um rastro, como uma pegada que permite o caçador pressupor a presença da caça e prever seu deslocamento. Esta é, por exemplo, uma metáfora para indicar o corpo animal das almas dos mortos, dado que certos animais seriam o seu “rastro” ou “sombra”.

Vimos também outros casos de mortos que se veem excluídos dos *iarodatti* clânicos, não necessariamente em decorrência de um julgamento moral, mas porque foram capturados por inimigos que podem ser donos de veneno, pajés, e também, *yóopinai*. Os mortos, portanto, que têm sua alma-coração (*ikaale*) capturada, passam a viver com seus inimigos, os captores. Nesse sentido é que podemos entender a morte das crianças novas, pois elas, quase invariavelmente, seguem um caminho diferente, porque sem uma alma-coração (*ikaale*) suficientemente forte, e, por isso, sem uma identificação clânica confirmada pela iniciação (ou simplesmente pela passagem à vida adulta). Para estes casos, as mortes são atribuídas quase exclusivamente ao assédio dos *yóopinai* e as crianças vão para a maloca/cidade destes seres, *yóopinai ipana*, não adentrando em um *iarodatti* clânico. A morte como sendo uma alma-coração (*ikaale*) capturada é o mesmo que se passa, conforme descreve Journet (1995, p. 199-200), no tempo das guerras koripako, quando um inimigo, canibalizado por um guerreiro, tinha a sua alma-coração (*ikaale*) capturada. A alma-coração (*ikaale*) da vítima viveria, desde então, com seu assassino, dentro de seu troféu de guerra (*warru*), uma flauta confeccionada a partir do fêmur do inimigo.

Deste modo, podemos sumarizar dois destinos para as almas-coração (*ikaale*) baniwa: na casa de transformação *post mortem*, o *iarodatti* clânico e, a casa/mundo dos inimigos que capturaram sua alma-coração (*ikaale*). Além e aquém disso, pode-se notar uma sombra (*idaanami*), principalmente quando não se pode precisar o caminho seguido.

* * *

Lembremos que os primeiros humanos, os ancestrais clânicos que nasceram em *Hipana*, foram animados, porque inertes e sem fala; banhados, porque sujos e repletos de vestígios animais; endurecidos, porque moles; e aparados, porque com reminiscências animais. Estamos agora em condições de considerar que não somente os humanos eram animais, nos primórdios, antes de nascerem em *Hipana*, mas, também, se tornam animais no destino *post mortem*. Notaremos que há uma zona de indiscernibilidade que abriga, tanto as casas de transformação *post mortem* dos clãs, para onde vão as almas dos humanos, e as casas dos animais e as casas dos *yóopinai*, podendo todas elas serem denominadas igualmente de *iarodatti*.

Diante disso, podemos retomar a noção de ancestralidade baniwa. Os mortos baniwa não devem ser exaltados, mas, sobretudo, esquecidos, deliberadamente despachados, como atestam o benzimento *Manhekai iodza* que os impelem a deixar seus parentes na terra e a seguir para o caminho para o seu *iarodatti* clânico, ou no caso protestante, o céu. Não há, como para outros povos indígenas, uma interdição ao nome do parente morto. No caso baniwa, pode-se fazer menção ao morto desde que ativada a distinção vocativa *-mi koiri*, antes do nome próprio ou vocativo de parentesco, por exemplo, *nowhemi koiri*, meu finado avô. Marcador que assume contornos de afastamento.

A inspeção da relação entre os clãs e seus epônimos animais aponta para uma relação entre humanos e não humanos, descendente e ascendentes, vivos e mortos que está além, para retomar a discussão do capítulo 5, da classificação totêmica. Nesse sentido, vale a pena esclarecer que esta relação com os animais não é somente ancestral, mas virtual, não implicando em um princípio de substância partilhada ou herdada. Não se trata, portanto, de uma “linha de gente”, à moda linhageira, que liga os primeiros ancestrais aos seus atuais descendentes, na medida em que não pode ser pensada como uma relação sucessiva. Notemos que há, aparentemente, um hiato entre a origem primordial e a genealogia traçável do ponto de vista dos vivos, cuja profundidade é de no máximo, em geral,

cinco gerações. O tempo genealógico é infletido pelo tempo mítico e, assim, o clã é definido por parentes agnáticos relacionados que deixam entrever relações não óbvias entre humanos e não humanos e que nos colocam uma contradição. Parentes afinizados pela morte, transformado em mortos e Outros, serão potencialmente re-consanguinizados quando os que ficaram vivos morrerem também. Lembremos de Cândido perguntando se haveria lugar no Céu, a resplandecente cidade celeste, para que ele reencontrasse sua esposa e filhos já falecidos. Para esta relação entre parentes no *iarodatti* clânico vamos à seção seguinte.

4.2.2 Padamahiwa: a casa de transformação post mortem dos Awadzoro

Tentemos agora perscrutar, mais de perto, algumas destas casas de transformação *post mortem*, onde os mortos vão viver com os seus parentes de um mesmo clã. Essa descrição deve enfrentar o problema que alcançamos no fim da última seção, a saber, parentes tornados afins potenciais com a morte se tornarão consanguíneos novamente após a morte dos vivos, posto que a morte que separou promove potencialmente uma espécie de reencontro entre estes parentes.

Durante meu trabalho de campo em 2011-12 para dissertação de mestrado, pude conversar em diferentes ocasiões com o benzedor (*iñapakaita*) Alberto Lourenço, do clã Awadzoro, morador da comunidade de Jandú-Cachoeira. Na maior parte destas conversas que estabelecemos, eu estava interessado em entender uma sequência/epidemia de ataques/doenças dos seres-*yóopinai* aos alunos da escola Pamáali. Alberto era um ótimo interlocutor, pois além de um especialista xamânico prestigiado, ele conhecia profundamente a região em específico onde vivem os *yóopinai* que atacavam os alunos da escola.

Alberto descreveu minuciosamente os lugares perigosos no igarapé Pamáali, onde nasceu, em cuja foz está situada a referida escola (conforme se vê no mapa ilustrativo 4, acima apresentado), revelando os possíveis *yóopinai* agressores. Entre estes lugares perigosos, porque atribuídos aos *yóopinai* e aos *donos* animais, estava *Padamahiwa*, localizado em um afluente do igarapé Pamáali. Como já comentei neste capítulo, *Padamahiwa* é também a casa de transformação *post mortem* dos Awadzoronai. Ocorre que, nesta época, durante a pesquisa para minha dissertação, Alberto não havia realizado qualquer menção ao fato de que *Padamahiwa* era um *iarodatti* clânico. Restringiu-se a apontar que esta era uma casa dos *yóopinai*, onde viviam e para onde eles levavam as

almas-corações (*ikaale*) dos vivos que capturavam, a exemplo do que poderia acontecer com os alunos da escola Pamáali.

Dei-me conta desta discrepância entre as descrições sobre *Padamahiwa* (uma em 2011 e outra 2016), somente durante a escrita. Enfim, estas descrições desiguais, maloca dos *yóopinai*-animais e maloca dos mortos, mas coincidentes no sentido de falarem de um mesmo lugar, *Padamahiwa*, projetam um duplo vínculo que nos coloca diante de um aparente paradoxo. Sobre isso, é preciso apontar que os clãs servos, ou clãs irmãos mais novos, não possuem um *iarodatti* clânico próprio, a exemplo dos Maolieni que, quando morrem, vão viver em *Pottopana*, a casa de transformação *post mortem* dos Hohodene. Então, a afirmação de uma fratria para os Awadzoro, como descrevi no capítulo 3, ocorre entre outras coisas pela reivindicação de uma casa de transformação *post mortem* própria.

Acompanhemos, agora, as histórias de *Padamahiwa*, primeiro, contada por Júlio Cardoso⁹⁸ e, em seguida, contada por Alberto Lourenço:

Vou começar dizendo para que existe aquele *Padamahiwa*, depois vou contar história daquele que ficou mexendo lá. Segundo meu pai, aquele *Padamahiwa*... Eu ouvi falar meu tio Alberto, ele está um pouco errado, comparando com a história do meu avô. Segundo meu avô, *Padamahiwa* era roça, de plantas de uma pessoa *iarodatitsa*, quer dizer, pessoa que vive num povoado *iarodatti*. As pessoas de lá estão plantando as suas verduras, mas eles são sovinas, aqueles *yóopinai*, mas eles são como gente. Eles não querem que as pessoas [humanas/vivas] peguem as suas verduras. Parece que tem alguém que avisou para não mexer nelas, quem usa é só o dono mesmo. Para nós, que vive com esse nosso corpo [corpo humano], e vive aqui [neste mundo], ele não deixa a gente pegar.

Meu avô finado falava, "Lá naquele lugar, não vai mexer, não vai chegar, quando você chegar lá, você chega, para vigiar só, aquele cará que é tipo plantado. Mas não mexa, senão você vai entrar no *Padamahiwa*. Aquele que mexer com aquele cará, a planta dele [do dono], vai virar já..." parece que diabo, alguma coisa assim, falou meu avô. Por isso, ninguém pode mexer naquele cará. Isso quer dizer

⁹⁸ Narrativa de Júlio Cardoso contada em português.

que, naquele *Padamahiwa*, se você pegar alguma coisa, você vai trocar o seu corpo, vai entrar num outro lugar, em um lugar que eu nunca vi no mundo. Vai sumir o seu corpo, por isso é que chama *Padamahiwa*. Não sei como posso dizer... Vou comparar: isso aqui é casca de pau, se alguém vai pegar, falando na história, alguém alerta "Não, não vai pegar, senão você vai trocar [de corpo] na sua vida". Então, claro que isso é casca de pau [na aparência, tal como se vê em vigília], mas se você pega, você vira casca de pau. Então, pronto, assim é história *Padamahiwa*, por isso é muito perigoso, se você pegar aquela planta, aquele cará, você vai trocar igual a ele [ao dono da planta]. Para lá, você vai entrar, para lá no lugar dele, não vai mais ver seu corpo como se vê hoje em dia, por isso se chama *Padamahiwa*. "Cuidado! Não vai mexer, senão você vai trocar na sua vida, vai entrar no mandato dele". Por isso, lá, a gente sabe, é perigoso.

Antigamente vivia, parece que no tempo do nosso avô mesmo, um homem lá no igarapé Pamáali, ele mandou o genro dele tirar caranã⁹⁹ na frente daquele *Padamahiwa*. Tinha caminho lá, para onde ele tirava caranã, no caranazal. Então, ele mandou genro dele ir lá tirar caranã para ele fazer casa para ele. Ele disse, então, para o genro, "No meio do caminho existe alguma coisa, planta, cará, batata, mas não vai mexer", falou, "fica vendo só, aquele é perigoso". Então, o genro foi trabalhar.

Lá para 5 ou 4 horas da tarde, eu acho, ele levantou as palhas de caranã, amarrou e fez uma piraíba¹⁰⁰ e veio carregando. Parece que ele não tinha levado nada para merendar. Ele voltando, chegou num areal, assim falou meu pai, ele estava bem longe, no areal, no meio da caatinga mesmo, ele estava entrando na caatinga, então, chegando lá, existia um areal, porque aquele caranã não existe na terra firme, só no atingal. Ele chegou com fome e foi descansar naquele lugar, quando viu esse carazão.

⁹⁹ *Mauritia carana*. Plantas das quais as folhas são utilizadas largamente para a cobertura das habitações em toda a região do Noroeste Amazônico.

¹⁰⁰ Um grande feixe de folhas do caranã que facilita o seu carregamento. Estas piraíbas são grandes o suficiente para que se carregue uma de cada vez.

“Puxa vida”, ele pensou. Como ele não podia levar esse cará, e nem mostrar que pegou, ele tinha que esconder e usar lá mesmo. Então, ele tocou fogo, no areal: “Dá para assar”. Quando ficou pronto o fogo, ele pegou e assou, depois quando estava pronto ele tentou comer, ele comeu tudo. Então, ele pensou, "Agora sim, eu vou embora".

Ele carregou o seu caranã no mesmo caminho aonde ele vinha seguindo. Então, depois de andar a mesma distância que ele tinha feito até o lugar do cará, ele ouviu um barulho como se estivesse perto de uma comunidade, então, pensou, "Porque será que tem barulhão aqui? Porque está ficando claro assim, como se a gente tivesse chegando na comunidade? ", "O que será que aconteceu?". Então, ele deixou o caranã que carregava, e foi reparar que estava em outro lugar, "Ah não, estou perdido aqui". Ele voltou, pegou o caranã dele, e voltou para trás, ele continuou para trás para seguir caminho da sua casa, mas ele continuava andando para o mesmo lugar, aconteceu a mesma coisa, como da outra vez, o mesmo barulho de gente. Ele fez três viagens assim, até que ele deixou caranã dele, "O que será que está acontecendo?", pensou. Então, ele foi andando, saindo no campo aberto, e viu uma casa longe das pessoas, da multidão na parte central, era uma casinha, saindo fumaça, ela estava escondida. Correu nesta casa e, na frente, tinha uma pessoa que falou para ele:

- "Ei *nodoe* [primo paralelo matrilateral], o que aconteceu?"

- "Aconteceu assim *nodoe*", ele falou.

- "Onde é que eu estou?"

- "Você está perdido. Será que você pegou planta dessas pessoas, da gente daqui?"

- "Não".

- "Você pegou sim, olha como você veio para cá, entra aqui". O homem perdido, então, entrou na casa dele, na casa daquela família sozinha. Eles eram veados, por isso, aquele veado, é a favor da gente [dos humanos]. Ele que ajudou. "Porque você mexeu naquele cará? Ele não deixa ninguém pegar. Você não ouviu falar?"

- "É, meu sogro falou".

- "Porque você comeu então?"

- "Porque eu estava com fome, eu saí bem de manhã. Eu cheguei lá com fome, e vi que dava para comer".

- "Azar seu de comer, mas sorte de o senhor chegar comigo, porque se o senhor sáísse lá com ele, ele ia te matar. Entra já", estava escuro, "Você vai ficar comigo, não vai sair para fora, eu não vou avisar ele, porque aquele é perigoso, ele é chefe, ele é bravo".

Então, ele pernoitou com veado que preparou comida. A comida dele era igual a da gente, beiju, ele toma chibé, caribé, eles comem a pimenta que nós temos, ele ofereceu quinhampira, aí ele foi dormir, mas ele ficou pensando. "Puxa vida, o que será que aconteceu?", até que amanheceu. De manhãzinha, veado falou, "Vamos lá, eu vou deixar o senhor lá no caminho de sua casa, bora". Eles saíram da casa, estava com um pouco de escuridão ainda, então, ele deu piripiriaka (*kapoliro*) para ele, raspou e deu para ele, "Pode engolir, deixa sua cabeça para baixo, você balança sua cabeça, fecha seu olho" e o veado tocou na cabeça dele e, então, ele amanheceu no caminho para a sua casa. Ele voltou de repente, porque veado deu piripiriaka para ele poder voltar o corpo normal de novo, assim ele carregou caranã e foi direto para a casa do sogro dele.

O sogro, quando ele chegou, perguntou, "O que aconteceu?", "Não, de noite eu fiquei no caminho, metade do caminho".

Esse *Padamahiwa* é perigo, até hoje mesmo, está lá, existe hoje, se quiser vamos lá, entrar no Pamáali, para trocar o nosso corpo que nós temos, para trocar para curupira.

A introdução exegética de Júlio é bastante didática, no sentido de esclarecer o modo de variação das pessoas humanas vivas entre planos humanos e não humanos, visíveis e não visíveis, e sobre a troca de perspectivas para os Baniwa, como sendo, concomitante, a troca de um corpo e de um lugar. Júlio assinala que estas transformações podem ser provisórias, como as que ocorreram com o personagem principal do relato, mas que poderia, não fosse a ajuda recebida em *Padamahiwa*, ter implicado na transformação definitiva e irreversível. Por ora, quero chamar à atenção que Júlio aponta para estas variações entre planos

humanos e não humanos, visíveis e não visíveis, sugerindo que estes planos podem ser também formulados entre vivos e mortos. Na versão a seguir, narrada por Alberto¹⁰¹, esta implicação é explícita. Vejamos:

Antigamente havia uns velhos que moravam no igarapé Pamáali, eles eram consogros (*linónali*), o filho de um casou-se com a filha de outro. Um dia esses dois velhos saíram para buscar caranã, mas no caminho, perto, na beira do caminho, tinha uma touceira de cará, nativo mesmo, na floresta, ninguém plantou esse cará lá. Esse cará é a planta daqueles seres lá. Então, um dos velhos falou: "Esse cará é a planta daqueles *idaanami*, nosso *idaanami*", sei lá como explicar, é como nossa alma, o fantasma da gente. "Esse aí é intocável", o velho continuou falando para o seu afim, "não pode mexer". Então, eles seguiram, foram no caranazal, cortaram caranã.

O velho que falou sabia que o outro iria mexer com aquele cará, para ver se realmente acontecia. Esse cunhado dele ficou com essa ideia, "Ele já vai mexer lá". Então ele apressou a atividade dele, cortou o caranã, amarrou e voltou. Só que o outro velho já tinha adiantado o trabalho, antes dele ainda, porque na volta, ele queria pegar aquele cará para levar para a casa dele.

Aquela touceira de cará produz grandes tubérculos, assim, bonitos. O velho pegou um tubérculo daqueles e colocou em cima do sua piraíba de caranã e foi seguindo aquele caminho por onde eles tinham vindo. O caminho do caranazal é sempre grande e ele foi carregando caranã nesse caminho, deu volta, mas saiu no mesmo lugar, "Acho que errei o caminho dessa vez", pensou o homem. Então, ele foi de novo seguindo o mesmo caminho, mas saiu no mesmo lugar, mais uma vez. Ele não conseguia mais seguir a direção de volta, ele fez isso várias vezes, até o que o dia foi anoitecendo. Ele, então, deixou o feixe de caranã com aquele tubérculo de cará e foi ver aonde ele sempre ia e saiu, assim, na beira de uma aldeia. Ele viu a aldeia

¹⁰¹ Narrativa contada por Alberto Lourenço em baniwa e traduzida por Dzoodzo.

e pensou, "Deve ser aqui". Ele voltou para pegar o feixe de caranã com cará, ele tentou ir, ele foi, mas deu uma volta e saiu no mesmo lugar de antes. Ele já ficou sem jeito né, "Ah eu vou lá de novo". Então, ele deixou o feixe de caranã com cará e foi lá, já era tarde, início da noite.

Ele foi e saiu numa aldeia e encontrou um parente dele que já tinha morrido, que perguntou dele, "O que aconteceu?", "Eu fiz isso, peguei aquilo", então ele [o parente morto] orientou, "Não tem que fazer isso, você tem que tirar e deixar esse cará para você poder voltar para sua casa". Ele passou a noite toda lá, porque não tinha como voltar. Na manhã seguinte, ele queria muito levar o cará, ele levou novamente a piraíba de caranã com o cará. Ele foi no caminho, mas ele saía no mesmo lugar, parece que fazia volta e saía no mesmo lugar, ele ia de novo e saía no mesmo lugar, então, ele pensou, "É, realmente, agora eu vou deixar esse cará aqui", deixou o cará no lugar e foi seguindo aquele mesmo caminho, esse mesmo caminho ele seguiu e saiu na aldeia própria dele.

Naquela tarde, do dia anterior, o cunhado [*linónali*/consogro] dele já tinha chegado na aldeia deles. Quando ele chegou ele perguntou pelo seu companheiro, "E aí, o meu cunhado já chegou?", "Não", "Então, pois é, eu tinha falado para ele, tinha orientado, pode ser que ele tenha mexido lá", ele falou. Quando amanheceu ele ficou esperando, "Acho que já já ele vai chegar". Quando deu umas 10 horas esse outro velho chegou, "E aí, cunhado, o que aconteceu?", "É, realmente, aquela coisa que você me falou é pura verdade, eu tentei pegar o cará e fui sair numa outra aldeia, por isso que não tive como voltar, passei essa noite toda lá". Assim, ele viu que era realmente uma coisa verdadeira. Aquele cará é a planta dos finados, eles comem, só eles podem, as outras pessoas não, como este velho que tentou comer.

Estas duas versões de uma mesma narrativa mito-histórica foram contadas por narradores awadzoro distintos. Eles são dois velhos da mesma idade, mas ocupam posições genealógicas distintas, pois Alberto é o irmão mais novo do pai de Júlio e os dois são, portanto, tio e sobrinho.

Júlio lembrou da história de *Padamahiwa* após ter ouvido as notícias e a gravação da história que eu e Dzoodzo realizamos com o seu tio Alberto. Júlio, portanto, em sua introdução exegética, dialoga virtualmente com seu tio, apontando “erros” na sua narrativa, marcando as diferenças entre as suas histórias.

Em meio às variações, notamos que ambos os relatos míticos apontam *Padamahiwa* como sendo um outro mundo onde ocorrem transformações e que, quando se vive lá definitivamente é porque já não se está mais vivo. Mas o fato de ser “outro mundo” não significa que não se nota na paisagem as suas marcas, pois sua face visível (ver mapa ilustrativo 4) (um morro, uma touceira de cará e os animais que ficam perto) encobre um mundo invisível aos vivos. De outro ponto vista, quando comparadas as duas narrativas, percebe-se diferenças importantes que apontam, justamente, para o duplo vínculo que mencionei acima, a saber, um lugar que é dos *yóopinai*-animais e, ao mesmo tempo, dos mortos.

Vimos que o perpétuo desequilíbrio que marca a relação dinâmica entre estes planos (humanos/não-humanos, vivos/mortos) se revela na especificação do *iarodatti* genérico em um *iarodatti* clânico, em que *yóopinai*-animais revelam-se mortos-animais. Diante da descrição do subterrâneo como o fundo virtual de alteridade, cujos *iarodatti* são atualizações específicas, podemos compreender que as diferentes descrições (casa dos *yóopinai*-animais e casa dos mortos do clã) de Alberto (em 2011 e 2016) sobre *Padamahiwa* não se encontram em contradição. A busca dos velhos Awadzoro pela retomada e rememoração das histórias de seu clã realizou justamente esta passagem entre planos que se obviam mutuamente. Estas variações míticas entre duas narrativas permitem desdobrar problemas, dilemas, conceitos e entendimentos bem localizados.

Alberto, o benzedor, designa a marca dos mortos no mundo dos vivos de *idaanami*; por sua vez, Júlio que não é especialista xamânico nomeia os seres de *Padamahiwa* de *yóopinai* ou *iarodatitsa*, cuja tradução é gente de *iarodatti*, em referência ao veado e ao dono daquele cará. Em ambas as versões, os personagens humanos vivos são, ao adentrarem em *Padamahiwa*, auxiliados por seres que são animais-parentes-mortos, viventes deste lugar subterrâneo, o *iarodatti*. A versão de Júlio aponta para a importância da consanguinidade ambígua dos *nodoe* (primos paralelos matrilaterais), o caso dos parentes uterinos (-*doenai*) Baniwa, deixando evidente a forma veado-*yóopinai* da pessoa de *Padamahiwa* que oferece auxílio; por sua vez, a versão de Alberto encobre a forma animal

dos seres *iarodatitsa*, anunciando-os como parentes finados (*noktsinapemi koiri*).

Alberto reconhece *Padamahiwa* como um reduto ancestral dos Awadzoro, porque morada das almas dos seus mortos, Júlio, contudo, reconhece nesses seres os *yóopinai*. Podemos aventar se este contraste pode ser atribuído à oposição entre especialistas e não especialistas que eles encarnam, mas, independentemente disso, nas duas versões, os parentes mortos podem ser mencionados por termos de parentesco. A questão é complexa, pois neste encontro com os parentes mortos não se delinea uma comunidade de parentesco entre vivos e mortos, em continuidade evidente, pois que o vocativo *nodoe* (primos paralelos matrilateral), uma especificação da categoria dos parentes co-afins, como já aponte, trata de controlar uma distância a bom termo, em alguns casos encurtando e, em outros casos, mantendo-a (ver capítulo 4). Assim, tanto *nodoe* quanto *-wheri* (avô), longe de consubstanciarem uma relação de parentesco inequívoca, comportam todo o tipo de ambiguidades.

Conforme assinei nas partes 1 e 3, *nodoe* é um primo paralelo matrilateral, um irmão classificatório, mas que, não obstante, é um Outro, porque literalmente de outro clã (*apadawa inewikika*) e, por sua vez, *-wheri* é um avô, mas sob este vocativo não é possível distinguir se de um clã considerado consanguíneo (*nokitsinape*) ou afim (*noolimatana*). Havia anotado no capítulo 5 que avô (*-wheri*) é uma espécie de termo prototípico para mediar relações transespecíficas, mas sabemos agora que *nodoe* se presta também a este papel. Avô (*-wheri*) para as relações entre pessoas (humanas e não humanas) de gerações alternas e primo paralelo matrilateral (*nodoe*) para relações entre pessoas (humanas e não humanas) da mesma geração. Os motivos para que estes termos assumam esta função é, parece-me, a ambiguidade que estas posições assumem no parentesco baniwa. O ponto para o qual quero chamar atenção é o seguinte: não parece ser à toa que estes são os vocativos utilizados pelos Baniwa para formular as relações interespecíficas. Esta utilização é muito difundida em toda mitologia baniwa, mas também, por exemplo, na relação atual com os lugares perigosos, também conhecidos como lugares sagrados, os *iarodatti*, em que se deve pedir licença para passar. Os mortos, ou mais especificamente, estes mortos do *iarodatti* clânico, tal como os animais, são ambigualmente Outros e, ao mesmo tempo, ambigualmente parentes: a ancestralidade baniwa resvala nesta ambiguidade ontológica.

Explorando a diferença entre xamãs e não xamãs, vejamos que Júlio expressa um certo tom de surpresa quanto ao fato de que os veados comem igual aos humanos, “a comida dele era igual à da gente, beiju. Ele

toma chibé, caribé. Eles comem a pimenta que nós temos”, ao passo que, na versão de Alberto, a humanidade daqueles parentes mortos está dada, não há surpresas deste tipo. O que parece ser saliente nestas variações é que, enquanto para o narrador-xamã, a humanidade-ancestral dos espíritos animais está dada e não é assim objeto de espanto, surpresa e mesmo comentários, para o narrador não xamã, a humanidade do veado é algo a ser, ao menos, digna de nota. Se para uma versão o ser-ajudante é evidentemente um parente morto, na outra versão não, é um veado. Ou seja, pode-se depreender que esta última versão mascara, mas não completamente, o fato de que os *yóopinai*-animais-diabos-espíritos são mortos que um dia foram vivos, fomentando uma descontinuidade, enquanto o narrador-xamã, ao contrário, reconhece a continuidade existente, vivos-mortos, e talvez por isso ele não veja a necessidade de revelar a forma-corpo atual destes mortos, importando-lhe descrevê-los do próprio ponto de vista dos mortos.

4.2.3 Temendawi: a casa de transformação post mortem dos Brancos

Alguns xamãs baniwa, benzedor (*iñapakaita*) ou pajé (*maliri*), não reconhecem a humanidade dos Brancos, o que significaria que eles não reconheceriam que os Brancos possuem alma-coração (*ikaale*), espécies de tabaco e de pimenta exclusiva, tal como um avô-tabaco, instrumentos *Kowai*, história de origem em *Hipana* e casa de transformação *post mortem*. Em compensação, outros xamãs baniwa reconhecem, apontando alguns dos emblemas que conformam a humanidade e um clã aos brancos, *Ialanawinai*. Pude ouvir duas versões da origem dos Brancos, as quais já foram mencionadas nesta tese: a primeira ocorreu em *Hipana*, quando *Ñapirikoli* retirou as pessoas do buraco da cachoeira, consecutivamente a este ato ofereceu-lhes armas, os Brancos pegaram a espingarda e os Baniwa arco e flecha. *Ñapirikoli* enviou os primeiros aos limites do mundo, onde construíram fábricas aos auspícios de *Amaro* e, os segundos, *Ñapirikoli* os distribuiu na bacia do rio Içana. Mas há também uma segunda versão, a qual aponta que os Brancos surgiram da putrefação de um dos avatares da cobra *Ooliamali* ou *Hoianali*, que era a amante da esposa de *Ñapirikoli*, mito que descrevi no capítulo 1.

Do ponto de vista dos xamãs, o nome do avô-tabaco dos brancos é a cobra *Omáwali Harowi*. Isso significa que um benzedor ao curar e proteger um paciente branco (*ialanawi*) deve invocar o tabaco deste ancestral. Quando Afonso Fontes esforçou-se para me ensinar alguns benzimentos, ele me orientou a invocar o tabaco do avô dos brancos, com

a seguinte fórmula: “*Liowatse Omáwali Harowi Idzimana*”, ou seja, “Com este tabaco da cobra *Harowi*”. Tanto para me proteger, em um auto benzimento, ou proteger minha família, devo invocar o tabaco do avô dos Brancos, *Omáwali Harowi*. Além do mais, Mário Vargas, importante benzedor Walipere, ensinou-me os nomes do tabaco dos Brancos, *Haledanhewiri Dzeema*, e o nome da pimenta dos brancos, *Halepialeyali Aatti*. Explicou ainda a importância do sal como uma propriedade xamânica exclusiva dos brancos, que deve ser lembrado nos benzimentos, pois que ele é o dente da cobra *Harowi*.

Diante disso, parece-me interessante apresentar a casa de transformação *post mortem* dos *Ialanawinai*, os netos de *Omáwali Harowi*: os Brancos. Esta casa que é, na verdade, uma cidade de transformação chamada *Temendawi*¹⁰². Quem narrou esta história para mim foi o benzedor (*iñapakaita*) Alberto Lourenço Awadzoro¹⁰³:

Assim eram os velhos, aqueles ainda velhos. Um desses velhos, que morava em companhia do seu irmão, veio a falecer. Ao falecer, o seu irmão andou chorando a perda dele e, um dia, voltando triste para casa, pegou um cará e assou no fogo. Como era tarde, tirou do fogo e deixou de lado, para comer no outro dia. No outro dia, comeu o cará, mas frio, sem esquentá-lo no fogo novamente.

Pela manhã, este rapaz, irmão do falecido, ao acordar, sem tomar banho, pegou o cará e comeu. Terminado de comer vestiu-se de roupa, sapato, camisa, colocou chapéu na cabeça, perfumou o seu corpo e saiu para um lugar bonito, próximo da sua casa. Lá uma linda moça *ialanawi* o aguardava. Ao chegar naquele lugar a moça pergunta-lhe:

- “Você já está vindo conosco? ”.

- “Sim”, ele respondeu.

¹⁰² Há muitas referências a este sítio localizado no médio rio Negro, em diferentes registros etnográficos a partir de diferentes povos do Noroeste Amazônico (Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Garnelo *et all*, s/d; González Nãñez, 2013). Não há, no entanto, até onde pude verificar, nenhuma descrição detalhada, tal como a narrativa Alberto, e nem uma atribuição de que esta seria o destino *post mortem* das almas dos brancos.

¹⁰³ Transcrição e tradução: Afonso Fontes Hohodene e Ilda Cardoso Awadzoro.

- “Bem”, disse ela, “tire as roupas que estão em você e vista estas que eu trouxe para você, somente assim você poderá vir comigo”.

Ele fez como ela ordenara, pegou e vestiu o que ela tinha trazido para ele usar, mas disse a ela:

- “Onde vou deixar minhas roupas?”.

- “Deixe pendurado no galho enquanto vamos lá visitar”, disse ela.

Assim ele despiu tudo que ele tinha no corpo e vestiu o que ela tinha trazido para ele: roupa, camisa, chapéu, sapato. O perfume que ela trouxe, ela mesmo colocava nele e assim entraram naquele lugar. Ao chegarem perto da entrada, a moça falou para ele:

- “Feche teus olhos e depois abra”, disse ela, e, então, ele fechou os olhos. Enquanto isso, a camisa, a calça, o sapato e o chapéu dele ficaram no galho esperando sua volta. Ao abrir os olhos, ele viu que ele estava na cidade; como nessa cidade onde estamos [São Gabriel da Cachoeira], lugar bonito de morar.

Ela andou com ele até a casa do pai dela e disse:

- “Agora é hora de você ir falar com meu pai”.

Ele foi sozinho ao encontro do pai da moça. Ao se aproximar do pai dela, ele, o pai, também se aproximou dele, mas se deitou bem na entrada da porta em forma de cobra sucuri. Assim, ao chegar na porta, o rapaz viu uma enorme sucuri e teve medo. O rapaz voltou com pressa e disse que não havia nada na casa, a não ser uma cobra sucuri.

- “É ele mesmo”, disse ela.

- “Vai e verá o que estou dizendo”, repetiu ele.

- “Não tenha medo, é assim mesmo”, falou a moça, a filha do Sucuri.

Ele voltou novamente para a porta e viu um homem sentado na cadeira, gente como nós. Ele já tinha se transformado em humano. Era um branco, *ialanawi*. Ao se aproximar dele, ele deu bom dia para o rapaz e disse:

- “Já está vindo?”.

- “Sim”, disse ele.

- “Está bom, venha comigo e sente-se aqui”, disse ele, enquanto arrumava cadeiras ao redor da mesa. Depois a filha dele entrou também.

- “É ele pai! ”, disse a moça, “aquela pessoa de que sempre falo para senhor, que um dia eu iria trazê-lo comigo”.

- “Então, traga comida para ele”, disse o pai da menina.

Ofereceram-lhe comida. Ele comeu até não querer mais e, logo depois, o pai dela disse:

- “Filha, vou mostrar-lhe o lugar onde vocês vão morar”. Ele mostrou a eles um lugar de luxo, repleto de mercadorias. “É aqui que vocês vão ficar”, disse o Sucuri.

- “Está bem”, disse o rapaz, genro do sucuri.

O sogro sucuri disse ainda:

- “Amanhã chegará um grande barco, um navio, você terá que ir ao encontro dele e ficar esperando naquele pé de manga, até ele chegar”.

- “Está bem”, concordou o rapaz, “vou esperá-lo no pé de manga”. Naquele local existiam muitas mangueiras.

- “Quando for quatro horas, você vai ter que ir ao encontro do navio, que chegará mesmo às seis horas da manhã”, disse o pai da menina.

O rapaz voltou para moça e disse:

- “É para descer seis horas, para ir encontrar com navio”.

- “Vai sozinho, eu não vou, vai dar uma olhada”, disse a moça para o rapaz.

Ele desceu e ficou esperando o navio no pé de uma mangueira, conforme lhe havia sido dito. Na hora certa ele percebeu que se aproximava um barco com as luzes acesas e coloridas, num estirão do rio: era o navio. Ao chegar no porto da cidade, o navio ia desaparecendo embaixo da água do rio. Mas no olhar do rapaz, o navio chegou e parou no porto.

Ele voltou correndo para casa e disse que o barco tinha chegado.

- “Vamos lá”, disse a moça, “deve ser nossa mercadoria”. Eles desceram de carro até o navio. Lá estava a mercadoria dele e dela, no navio. O rapaz ficava admirado de ver a cidade maravilhosa. Era uma cidade, uma linda cidade.

Havia ainda um terceiro irmão, o caçula (*namhereridami*). Ele lembrava o que seus irmãos diziam, que ali havia um lugar bonito, até o dia em

que foram levados e sumiram por lá. Ele queria ver do mesmo jeito que os irmãos. Ele sabia que para chegar neste lugar era necessário comer comida fria, sem esquentar, ou sem tomar banho. Assim, o irmão caçula fez para visitar os seus irmãos, lá na cidade dos *Ialanawinai*. Ele comeu frutas e comidas frias, sem tomar banho, como o costume dos seus irmãos. Ele vestiu a calça, a camisa, calçou sapato, colocou chapéu na cabeça, se perfumou e saiu para o mesmo lugar onde seus irmãos deixavam os seus pertences pessoais, no mesmo galho de árvore.

O pensamento deste irmão caçula era descobrir para onde os seus irmãos haviam sido levados. Ao chegar no local de encontro, apareceu-lhe uma moça elegante, com amigas, e disse:

- “Quer vir comigo? ”.

- “Sim”, ele disse, “Quero conhecer o lugar para onde os meus irmãos foram e saber como estão eles, mas não vou ficar com eles”, disse o menino.

- “Está bom”, disse a moça, “teus irmãos estão lá, vamos que eu vou te levar até eles. Coloque o que eu trouxe para você usar”. Era calça, camisa, sapato, chapéu e perfume. O perfume era colocado por ela mesmo nele.

- “Agora, pendura as tuas coisas naquele galho, enquanto vamos lá visitar os seus parentes. Feche os olhos e, assim, você poderá descobrir por onde andam os seus irmãos”, disse ela.

Nesse momento ele fechou os olhos e, ao abrir, estava numa linda cidade. Eles foram juntos ao encontro dos irmãos dele. Ao chegar à casa do irmão, ela o apresentou para o seu irmão. O irmão dele o recebeu com alegria e disse:

- “Está chegando irmão? Já está vindo morar conosco? ”.

- “Não irmão, estou apenas fazendo uma visita para vocês com aquela menina que está na porta da sua casa”, disse o rapaz para seu irmão.

- “Mas quando você vai regressar daqui? ”, perguntou o irmão.

- “Daqui a pouco, a menina que está ali está me aguardando para levar-me de volta para casa”, disse o rapaz viajante.

O irmão dele o mandou entrar na casa e ofereceu lhe comida e logo disse:

- “Eu já moro aqui. Você não veio ainda morar, mas um dia poderá chegar conosco... O nosso irmão que morreu antes de nós mora lá, mais para lá. Eu, por que estou aqui, continuo vivo, como você. Nós podemos mudar sem sermos mortos para este lugar, como eu vim”, disse o irmão morador ainda vivo [em *Temendawi*]. A mulher dele estava do lado dele; era branca, uma *ialanawi*.

Depois do almoço, o irmão disse para ele, o caçula:

- “Vamos irmão, na casa do nosso irmão mais velho, *wapheerimi koiri*, vou mostrar onde fica a casa dele, nosso irmão falecido que foi trazido para cá”. Então, lá foram eles. Quando chegaram à casa daquele finado, foram recebidos fora, na varanda da casa, ali ficaram conversando. Eles não foram permitidos a entrar na casa dele. No final da conversa, o irmão morto disse para o irmão vivo do outro bairro:

- “Irmão, você já está quase chegando para morar conosco para sempre, falta pouco tempo para vir morar para sempre com sua esposa”, falou irmão falecido do outro bairro. Então, virando para o seu irmão caçula, o viajante, disse, “Irmão, você ainda vai viver e sofrer no mundo em que vive. Só depois disso que você virá conosco, já existe casa para você aqui. Vou lhe mostrar as casas sem dono. Pode voltar ainda, de onde veio,” disse o irmão mais velho, já morto. Ele, então, perguntou do seu caçula, o visitante: Irmão, que horas que vai voltar daqui? ”.

- “Ela falou as quatro horas”, pensando na moça.

Enquanto isso, o almoço da moça foi com as suas colegas, e ele almoçou com os seus parentes. Quando deu quatro horas, o irmão visitante disse:

- “Já está chegando horas para eu regressar irmão”.

- “Toma café antes de sair”. Ele tomou e se despediu do seu irmão.

- “Bem irmão, eu preciso sair deste lugar, mas, assim como nosso irmão mais velho falou, se um dia eu quiser visitá-los, voltarei novamente, mas, primeiro, vou consultar aquela pessoa que me trouxe até aqui. Até logo”, disse ele, que deixou seu irmão. Ele foi até à moça que perguntou:

- “E aí, vistes teus irmãos? ”.

- “Vi”, ele respondeu.

E logo seguiram o caminho por onde vieram e no meio do caminho ela falou:

- “Feche teus olhos”, ele fechou, “Abra”, ela disse. Ele abriu e viu que ele tinha voltado para este mundo. Ele viu as suas roupas penduradas no galho onde ele tinha deixado. “Agora, tire a vestimenta e usa as suas próprias, para voltar para sua casa” disse ela, “Quando quiser voltar para visitar os teus irmãos, faça como fizeste, assim, vou poder lhe acompanhar, pois sem isso, não poderei acompanhar”, disse ela ao se despedir dele.

Passado um tempo, ele foi pescar durante a noite, cozinhou o peixe, mas deixou para comer no outro dia pela manhã. A comida estava fria, pois ele não havia esquentado a panela. Acabando de comer, pegou a roupa, vestiu, fez como de costume, saiu para o encontro da sua colega, e ela já o aguardava no ponto certo. Quando eles se encontraram, ela disse:

- “Quanto tempo é que vou poder ficar contigo?”, perguntou ela.

- “É pouco tempo”, disse ele. Ela queria que ele fosse para sempre com ela, e ele sabia disso.

- “Já que você quer, vamos”, disse ela, “Tire a tua roupa e vista estas que eu trouxe para você vestir”. Assim ele fez, quando entraram lá, era uma linda cidade dos *Ialanawinai*. Este é o *iarodatti* dos *Ialanawinai*. Assim finaliza história.

Segundo contou-me Alberto, é para este lugar que vão as alma-coração (*ikaale*) dos *Ialanawinai*, apesar disso, a mito-história de *Temendawi* se dedica a descrever o caso de atração/captura de almas indígenas. Já vimos que a depender do caráter moral da pessoa morta ou do modo como ela morre, o seu destino pode não ser a casa *post mortem* de seu clã. É o caso das pessoas más, invejosas, sovinas etc., e também, por exemplo, dos que foram canibalizados, pois que, neste caso, a alma-coração (*ikaale*) é capturada pelo assassino (cf. Journet, 1995). A história de *Temendawi* deixa claro que o *iarodatti* clânico dos mortos não é formado somente por pessoas do mesmo clã, na medida em que é possível capturar pessoas/almas-corações (*ikaale*), tal como o sogro Sucuriju fez ao recrutar genros indígenas, por meio de suas lindas filhas *ialanawi*. Tais

perdas são impostas também, constantemente, pelos *yóopinai* aos vivos. A ação destes seres, já mencionei, se concentra na captura dos recém-nascidos, das crianças pequenas, e das pessoas, principalmente os jovens que sonham com frequência que estão em intercurso sexual ou em uma vida conjugal onírica.

Temendawi é muito sedutora e não é fortuito que de um conjunto de três irmãos, dois deles tenham sucumbido aos seus encantos à grande cidade dos *Ialanawi*. De modo análogo, São Gabriel da Cachoeira exerce um grande deslumbre aos Baniwa, principalmente nos jovens, pois que os velhos, em especial, mas também os adultos, fazem geralmente muitas críticas ao modo de vida da cidade. Meus velhos anfitriões, Júlio e Maria, evitam ir à cidade e vão somente quando forçados pelos trâmites burocráticos dos benefícios sociais ou de compras pontuais. Maria, em específico, nas duas vezes que estive com ela na cidade, adoeceu, dizendo-me que sentia falta da sua roça. Mas aos jovens a cidade é fascinante por seu movimento intenso de pessoas, por seus carros, suas lojas, suas festas, as mulheres e pelo acesso ininterrupto à energia elétrica e à internet oferecida pelas muitas *lan houses*, e também, pela possibilidade de continuar os estudos e pela expectativa de conseguir um emprego remunerado que lhe garanta esta permanência. A migração para São Gabriel da Cachoeira parece, em quase tudo, análoga à troca de perspectiva que Alberto narra na história de *Temendawi*.

A diferença da narrativa do velho benzedor e das trajetórias dos jovens baniwa que conheci é que, estes últimos, não conheceram filhas de um patrão que lhes oferecessem o que o *dono* Sucuriju proveu aos irmãos do mito. Poucos destes jovens conseguem um emprego ou conseguem continuar os estudos e se manter razoavelmente bem na cidade. Na minha estadia em Santa Isabel do rio Aiari, dois jovens primos, meus amigos, foram para São Gabriel da Cachoeira, mas com poucos meses depois, os pais tiveram notícias de que eles tinham contraído uma grande dívida em um bar, após terem pedido fiado muitas cervejas para suas namoradas e amigos da cidade. Desde então, ficaram sob o jugo do comerciante, limpando terrenos e realizando outros serviços do gênero. Até que seus pais desceram à cidade em seu resgate, recapturando-os, tal como um xamã busca a alma-coração (*ikaale*) dos pacientes em *Wapinakoalhe*.

Vimos que, mesmo no mito, há a resistência às cidades dos Brancos, expressa na posição do caçula que se recusa a mudar-se, apesar do assédio da filha do Sucuriju, e do convite enfático de seus irmãos. Isso porque o personagem (o irmão caçula) notou que esta mudança não ocorre sem consequências. A mais evidente entre elas é a morte, ou seja, abrir mão do corpo humano e transformar-se em um animal. Além do mais,

esta troca de perspectiva implica em se instalar em lugar onde a pessoa não têm parentes, ou poucos parentes, e se submeter às regras de um sogro e de uma comunidade/cidade que, a princípio, não é sua.

4.2.4 Temporalidade, ancestrais e alteridade

Soares-Pinto aponta que o gradiente de distância, conforme Viveiros de Castro (2002a) determinou como necessário para a leitura do dravidiano amazônico, têm, para os Djeoromitxi, povo de língua macro-jê, entre os quais realizou sua etnografia, um sabor temporal iniludível. Isso nos interessa em especial, porque a inclusão da dimensão temporal na descrição do parentesco e da cosmologia amazônica traz à tona, como notou a autora, que “a conexão com o passado é realizada por meio da afinidade, esse idioma canônico da diferença na Amazônia” (Soares-Pinto, 2017: no prelo). Isso longe de ser trivial, subverte uma certa noção de ancestralidade nos estudos do Noroeste Amazônico, os quais talvez estejam apoiados demasiadamente, explícita ou implicitamente, na categoria de consanguinidade. Parece ser a isso que se refere também Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (2009[1985]) ao se depararem com uma indagação indígena, inspirada no problema da vingança Tupinambá: “[...] o que fazer com os outros, e com o tempo, que torna tudo outro? (p.97)”. Nesse sentido, lembremos que, para os Baniwa, os animais, epônimos ou não, os espíritos, as flautas *Kowai* e os *donos* que vivem no subterrâneo e no subaquático são, justamente, “avôs” assim designados por eles, não somente no mito, mas todas as vezes que se veem em relação a eles: nas viagens no rio, nas andanças na floresta, nos sonhos e nas cerimônias rituais.

A partir disso quero assinalar que tanto a relação com o passado, expressa no mito de origem dos ancestrais clânicos, quanto a relação com o futuro, expressa na escatologia a propósito do destino *post mortem* da pessoa baniwa, é uma relação com a diferença e a afinidade. Por sua vez, o presente, marcado pela construção cotidiana do parentesco e da humanidade, atualiza estes tempos, extraindo deles sentidos. O esforço atual baniwa na produção de parentes e de pessoas humanas é possível na medida em que se fabrica um tempo presente, impedindo as metamorfoses prototípicas dos mitos cosmogônicos percebidos como sendo passados, ao mesmo tempo que evitando as transformações inevitáveis vislumbradas na morte percebidas como futuras. Notamos assim que passado e futuro são um mesmo tempo virtual e a afinidade potencial é um modo possível de expressá-lo. Este é um outro modo de

expressar que a morte baniwa efetua um retorno ao mito de nascimento em *Hipana*.

A cosmogonia e a escatologia baniwa, delineiam um ciclo em que as primeiras pessoas, os ancestrais, saíram do subterrâneo (um fundo afim) para a vida na superfície terrestre, uma camada intermediária do cosmos e, em sentido inverso, quando uma pessoa atual morre, ela reassume, em relação aos vivos, um aspecto afim. Podemos, por esta via, relacionar a temporalidade ao campo do parentesco enquanto co-extensivos ao campo da humanidade, de modo que passado e futuro estão para a afinidade e a alteridade tal como o presente está para a consanguinidade e a humanidade. Esta tradução do tempo em categorias do parentesco nos oferecerá vias para revisitar a noção de ancestralidade baniwa e rionegrina. Mas vejamos esta reflexão sobre o tempo com mais vagar.

Direcionemos o foco no problema da temporalidade para os povos do Noroeste Amazônico. Consideremos para isso um comentário de Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (2009[1985]) ao discutirem a vingança e temporalidade entre os Tupinambá, quando estabelecem uma comparação com grupos Jê-Bororo e os povos do Noroeste Amazônico:

Haveria que introduzir aí, por exemplo, o caso dos povos do Vaupés-Negro. Nestes, a relação com o tempo se dá, literalmente, sob a forma da conjuração. O intento expresso no mito, no ritual xamanístico, nas cerimônias do “Jurupari”, é a abolição do hiato temporal entre o presente e uma *origem*. Toda a cosmologia desses povos parece fundada numa luta contra a entropia, na afirmação de uma identidade, sempre posta em risco, com um passado a ser recuperado. A reiteração, aqui, é de outra ordem que para os Jê-Bororo: há uma aparência de aceitação do tempo, mas que não passa de aparência. Essas sociedades não se contentam com a afirmação de um laço metonímico ininterrupto (à moda linhageira) com a ancestralidade, mas se reasseguram de sua própria identidade através de um curto-circuito que, a cada duas gerações, as transporta às origens – elas mesmas concebidas (mas aqui trata-se de metáfora) sob a espécie de uma alternância geracional cíclica e de um afastamento face a um começo espaço-temporal absoluto (Hugh-Jones, 1979). A reiteração se faz aqui no elemento da

temporalidade, ou melhor, é a própria temporalidade que se torna retorno do Mesmo. Sociedades-*ioiôs*, que não se desprendem do seu momento inicial. Nelas, o sentido da memória se aproxima bem mais da *aletheia* grega: a memória é retorno, retrospectção, reprodução. Já nos Tupi, a memória estará a serviço de um destino e não de uma origem, de um futuro e não de um passado (p.95-96).

Considerando que é razoável o que propus acima, a saber, que passado e futuro são em certo sentido indistinguíveis, pois constituídos igualmente de um fundo virtual de alteridade, devo discordar dos autores a respeito da sugestão de que, no Noroeste Amazônico, as cerimônias Jurupari, tal como os rituais xamanísticos e os mitos proporcionam uma viagem de volta ao passado, às *origens*. O mito e as práticas rituais xamânicas, como as cerimônias de iniciação e os benzimentos e as viagens dos pajés, não são, eu penso, tanto um retorno ao tempo da criação primordial dos *Hekoapinai*, pois não se trata da abolição e conjuração do tempo como um modo de recuperar o passado, uma revivescência das situações originais-primordiais. Trata-se mais, penso, que o ritual e o xamanismo permitem uma nova atualização de um fundo virtual da alteridade.

Por exemplo, os pajés (*maliri*), quando procuram a alma do doente, esperam que *Dzooli*, o irmão de *Napirikoli*, aponte onde ele pode encontrá-la, se na casa dos espíritos subaquáticos (*oleñanai*), terrestres (*eenonmai*) ou celestes (*keepinai*), ou então, em que parte da floresta ele encontrará o remédio apropriado para seu paciente. As cerimônias em torno de *Kowai* tem como inspiração, certamente, o evento primordial do nascimento e morte do herói, mas sua atualização é, como sugeri na parte I, um reabastecimento efetuado por um grupo de parentes agnáticos da diferença necessária para a conformação sempre inacabada, e por acabar, da identidade clânica, da consanguinidade e da humanidade. Em suma, trata-se de um deslocamento temporal que se alimenta da diferença e, então, a distinção entre futuro e passado não é assim tão pertinente. Os mitos, os benzimentos e os rituais oferecem atualizações de virtualidades “ancestrais” que, conforme temos visto se re-conceitualizar, são ambíguas, do passado e do futuro, são gente-humana, gente-bicho, gente-monstro.

A ancestralidade, o mito e os benzimentos baniwa não expressam a revivescência de um passado à espera, proporcionando muito mais que

uma retrospecção. Isso porque o “retorno” não é nunca para o Mesmo, mas para o Outro, o fundo ancestral é virtual e diferente de si mesmo. É por isso que, como assinalaram os autores (*op. cit.*), essas sociedades não se contentam com a afirmação de um laço metonímico ininterrupto (à moda linhageira) com a ancestralidade e se reasseguram de afirmar constantemente sua própria identidade. Por este motivo também a cosmologia desses povos, como bem notaram os autores, parece fundada em uma luta contra a entropia, na afirmação de uma identidade, sempre posta em risco. Mas isso não aponta para um “recalque do tempo” e nem um apego ao passado, “face um desconforto à diferença” (*id. Ibid.*, 2009 [1985], p.97). Ou seja, não me parece exatamente apropriado sintetizar a comparação dos povos do Noroeste Amazônico como estando apegados ao *passado*, enquanto os Tupinambá estariam voltados para o *futuro*. Mesmo porque, futuro e passado não estão abismalmente separados, pois, ao contrário, parecem ser igualmente virtuais, o fundo das atualizações indígenas, alimentando-se ambas de uma mesma matéria: a alteridade. A relação com os ancestrais não é somente uma relação com o passado, mas com o futuro também, pois que estes tempos podem ser traduzidos igualmente como afinidade ou alteridade que, como tenho demonstrado, constitui os ancestrais baniwa.

Diante disso não parece fortuito que a relação dos clãs com os seus epônimos animais seja formulada na ordem do parentesco, mas o ponto é que isso não ocorre somente com os epônimos. Há algo importante de ancestral nos animais em geral, o que, certamente, não inspira relações harmoniosas com eles, ao contrário. Já aponte que ‘avô’ pode, ambigualmente, nas relações intrahumanas, definir o pai do pai, um parente agnático (*-kitsinape*), aquele de quem descende o pertencimento clânico de ego, mas também o pai da mãe que é de um clã afim, e, nas relações transespecíficas, pode designar também os animais, os donos, os yóopinai e todos os seres não humanos. Avô designa, portanto, o ancestral e o afim potencial, e, em certo plano, eles são indistinguíveis e, suponho, que não somente terminologicamente (lembramos que terminologicamente a distinção afim-consanguíneo desaparece em $g+2$ e $g-2$), mas cosmológica e ontologicamente.

Isso nos confere algumas pistas para compreender a afinização dos consanguíneos no tempo que, conforme Cabalzar (2008), a propósito do modelo distal da afinidade proposto por Viveiros de Castro, não ocorre no Uaupés, pois que afins próximos não são consanguinizados, tal como consanguíneos distantes não são afinizados (ver capítulo 3). Em parte, já refutei isto entre os Baniwa, pois que demonstrei, num plano sociocentrado, clãs considerados consanguíneos distantes que quando

aproximados são reclassificados como parentes co-afins (-*doenai*) e, não raramente, estes podem ser em seguida reclassificados como afins efetivos (-*limatairi*). Mas agora temos outro motivo para discordar de Cabalzar, posto que, afora estas reclassificações permitidas por meio da co-afinidade, sugiro que a afinização de consanguíneos é também expressa na morte. Por exemplo, os ascendentes consanguíneos mortos de geração +2, os avôs, pais de pai e pais de mães, entre os quais não se pode distinguir terminologicamente se consanguíneos, afins efetivos ou afins virtuais, acabam absorvidos pela terceira afinidade: a afinidade potencial. Quando uma pessoa baniwa diz *whewhemi koiri*, meu finado avô, pode estar apontando para uma série de pessoas sem que possamos, pelos termos, distinguir se um ascendente por linha agnática, uterina, e mais, se humano ou não humano.

Nestes termos é que propus desfazer o tempo, traduzindo-o em categorias de parentesco, como um modo de torcer a ancestralidade baniwa. Ao apontar que o passado e o futuro é o mesmo que a afinidade potencial, fundo virtual da alteridade a partir do qual as pessoas e clãs se constituem, não podemos projetar sem problemas os ancestrais como estando no passado, na origem da parentela, mas atualmente em outro domínio, outro mundo, isto é, entre os mortos, talvez animais, a epítome do destino de todas as pessoas. Os ancestrais não estão dispostos em uma linha diacrônica que remete aos primórdios, mas em uma coordenada sincrônica que os transformaram. A distância, nesse sentido, seria nem tanto temporal, mas espacial, pois que os mortos não voltam no tempo, mas se mudam para outro lugar do cosmos. Assim, não se trata tanto de um passado cronológico a partir do qual se traça uma linha genealógica precisa, a qual testemunharia a fundação de uma coletividade por meio de um ancestral fundador, mas um fundo afim de onde se extrai a identidade clânica e a consanguinidade.

4.2.5 O que é um clã?

Por fim desta parte, tendo perscrutado diferentes domínios, do nascimento dos clãs no mito de *Hipana* à escatologia baniwa, acredito ter ficado suficientemente evidente o quão difícil é responder a questão: “O que é um clã?”. Em um primeiro momento, podemos entender e definir o clã como sendo um uma unidade social, um grupo patrilinear baseado nas relações de parentesco agnático, cujo membros compartilham emblemas rituais comum, como também uma mesma origem mítica na cachoeira de *Hipana* e um epônimo animal que emerge como um ancestral. Nesta definição, aproximamo-nos da noção de “comunidade de costumes”

(Journet, 1995), ou também, da noção mais complexa de clã como uma “pessoa moral” proposta por S. Hugh-Jones (1995, p.241) à pretexto da noção de “Casa” de Lévi-Strauss. Apesar destas definições serem bastante pertinentes, a noção de clã baniwa não me parece estar circunscrita ao parentesco e à organização social e, tampouco, aos rituais e às partilhas materiais e imateriais das propriedades clânicas. Isso porque o clã nos leva além dos vivos, para os mortos, mas o que isso significa exatamente?

Sobre essa questão da dualidade vivos e mortos, e a inserção do Noroeste Amazônico nos estudos sobre a Amazônia, alguns autores têm delineado um contraste entre o sistema regional rionegrino e o paradigma amazônico mais amplo. Nesse sentido, Andrello *et al* (2015) comenta o problema:

In Amazonia more generally, the idea that there exists a radical discontinuity between the living and dead has become widespread. This discontinuity is seen to inhibit the emergence of institutions based on ideas of ‘descent’ and the hereditary transmission of status, prestige and ritual prerogatives (Carneiro da Cunha, 1978). The differences between the living would hence be of secondary importance in relation to the difference between the living and the dead. Among the living, the main differences would be kinship differences, such as that between consanguines and affines, and so on. The homogeneity implied by such a view has been questioned, since there appears to be a continuum of ways of remembering or forgetting the dead, which indicates the existence of different regimes of historicity (Graham, 1995; McCallum, 1996; Chaumeil, 2007). What happens when a concept of humanity is distributed among groups of disparate origins, associated with specific places and sometimes speaking mutually unintelligible languages? The opposition between the living and dead loses some of its pertinence, since it exists alongside the equally important differences between the living. This, in turn, may generate differences internal to the dead themselves, as in ‘my dead’ and ‘their dead’ (Andrello *et al*, 2015, p.700-701).

O modo como a descontinuidade entre vivos e mortos que podemos notar para muitos povos indígenas na Amazônia, a propósito do que apontou Carneiro da Cunha (1978) de que “os mortos são Outros”, parece, no Noroeste Amazônico, como aponta Andrello *et al* assumir distinções significativas. Entre elas quero destacar, tal como os autores, que a homogeneidade que a dualidade vivos e mortos projeta no cenário amazônico pode ser entre os Baniwa complexificada de maneira evidente. Isso porque, existem diferentes vivos, como vimos a respeito da descrição dos diferentes clãs baniwa, cujos limites podemos estender até o sistema regional rionegrino abrigando outros povos. Numa proporção equivalente, existem diferentes mortos, a propósito das diferentes casas clânicas de transformação *post mortem* (*Pottopana* dos Hohodene, *Heemapana* dos Walipere, *Padamahiwa* dos Awadzoro) as quais podemos também estender ao sistema rionegrino, a propósito dos casos, por exemplo, dos Brancos (*Temendawi*) e dos Kubeo (*Katiwarikoda*).

Além do mais, pode-se apontar que entre vivos e mortos nota-se, nestas paragens, comunicações, haja vista o idioma que a ancestralidade assume por meio de transformações metamórficas com os ancestrais epônimos, o que poderia nos fazer desconfiar de que a descontinuidade não é radical. Mas a este propósito, tentei demonstrar que para os Baniwa os ancestrais não se apresentam como sendo “puros ancestrais”, epítomes da consanguinidade e da humanidade, fundadores clânicos à moda linhageira e, então, não podemos traçar propriamente uma continuidade entre estes planos. Disto podemos depreender que o clã, como apontei acima, leva as pessoas baniwa além dos vivos, para os mortos, mas ocorre que os mortos são Outros e, portanto, o clã leva além dos humanos, para os não humanos. Os ancestrais para os Baniwa podem se apresentar como Outros, por exemplo, *Kowai*, o qual associei à afinidade potencial, ou então, retendo aspectos afins como os ancestrais clânicos que surgiram em *Hipana* com formas ambíguas entre humanos e não humanos. Deste modo, parece-me que “os mortos são Outros” com quem os Baniwa têm relações ambíguas de continuidade e, assim, podemos torcer, a um só tempo, a descontinuidade proposta por Carneiro da Cunha (1978) e a ancestralidade rionegrina. Nesse sentido, estaríamos, assim, para parafrasear Viveiros de Castro (2008), diante de uma ancestralidade transversal ou de linhagens clânicas amazônicas. A pessoa baniwa reconhece uma certa e ambígua continuidade com os seus ancestrais mortos, reconhecendo uma relação com eles, mas, ao mesmo tempo, nota uma descontinuidade importante entre eles, marcada pela transformação destes que morreram: os mortos tornados ancestrais se transformam com a morte em outra coisa que os humanos.

A diferença entre vivos e mortos, entre os Baniwa, proponho, não é secundária em relação as diferenças entre os vivos e nem entre os mortos. Neste capítulo, podemos notar que a diferença entre vivos parece se replicar quando estes morrem. Pessoas vivas, respectivamente, de um clã X e Y, quando mortos ordinariamente continuam a ser de um clã X e Y. Disto desdobra-se uma dupla diferença: um morto é diferente dos vivos, o que ressoa na descontinuidade proposta por Carneiro da Cunha (1978), mas também dos outros mortos. Com isso, quero sugerir que a diferença entre vivos de suma importância entre os Baniwa, não se sobrepõe a diferença entre vivos e mortos que, também, são igualmente importantes.

Os Baniwa reconhecem uma relação de continuidade com seus ancestrais, no sentido de que sabem que são feitos deles, tal como se sabe que *Ñapirikoli* precisou conformar os corpos humanos em *Hipana*. Vimos que um clã se faz contra os seus ancestrais não humanos, os animais epônimos, os avós prototípicos, ou seja, contra a não humanidade enquanto fundo virtual de alteridade. Os ancestrais estão mais para afins potenciais do que para consanguíneos arquetípicos. O clã (*-newikika*), para os Baniwa está entre uma diferenciação intrahumana, sob o manto de uma classificação totêmica, e uma diferenciação transespecífica, apreendidas no registro metamórfico. A especificação humana não cessa e coloca em questão, todo o tempo, a natureza da ancestralidade dos clãs e das pessoas, se apresentando como a condição que precisa ser domesticada e diferenciada para que possa se manifestar no mundo dos vivos.

Não fortuitamente, a ancestralidade baniwa, tenho defendido, parece se situar na zona de indiscernibilidade entre humanos e não humanos, situando-se, de um lado, no sentido mais estrito, entre uma comunidade de irmãos vivos sem esposas, um núcleo agnático sem afins, ou seja, um clã mítico primordial, *Ñapirikoli* e seus irmãos e; de outro lado, a continuidade de parentes humanos com os mortos-ancestrais-animais. Estas duas imagens constituem os limites da socialidade baniwa e se obviam, ou seja, negam-se e ocultam-se mutuamente, impulsionando uma dinâmica figura e fundo que permite que vejamos tanto as relações marcadas pela descendência patrilinear quanto as relações caracterizadas por alianças com os afins. Mas não somente, pois esta dinâmica permite ver, alternadamente, os mortos como sendo ancestrais-humanos, e também, como sendo Outros não humanos.

Esta relação que revela o clã é análoga à definição de Coelho de Souza (2011, ver capítulo 1) do parentesco como situado entre o incesto e o *outcest*. Mas como alertou a autora, e refaço a advertência, o

parentesco não é o ponto médio destes limites, mas o *entre* destes limites. Enfim, um clã é, justamente, um *entre* ascendentes e descendentes, um *entre* vivos e mortos, um *entre* humanos e não humanos, um *entre* passado e futuro, cujo esforço deliberado das pessoas baniwa é fazer desequilibrar esta balança em direção para um dos limites, o humano, atualizando o tempo no presente que não é nem o passado dos ancestrais na origem da humanidade e nem o futuro da transformação implicadas pelos mortos.

5. PARTE 4: OS BRANCOS COMO PARENTES

“Vocês, brancos, não têm alma”.

Beré, índio tukano, para o antropólogo Jorge Pozzobon ao atribuir-lhe um nome e uma alma de seu próprio clã, os Buhuari Mahsa, salvando a sua vida. (Pozzobon, 2013, p.55)

Nos dois capítulos a seguir, descreverei as relações entre os Baniwa e os brancos, considerando o parentesco como abordagem analítica pertinente. No primeiro capítulo desta parte 4 da tese, apresentarei algumas das relações baniwa possíveis com patrões do sistema extrativista-mercantil na região do Alto Rio Negro em meados do século XX e, no capítulo seguinte, tentarei compreender a relação entre um anfitrião indígena e seu hóspede antropólogo, a partir da descrição da minha própria experiência etnográfica. No primeiro caso, das relações baniwa com os “patrões”, centrarei a análise nas experiências de Júlio Cardoso Awadzoro, *Dapiroa*, relatadas por ele mesmo para mim a respeito das décadas de 1960, 1970 e 1980, quando trabalhou na indústria do extrativismo, principalmente, na Colômbia e Venezuela. No segundo caso, o ponto de vista oscilará entre o de Júlio e sua esposa Maria e o meu próprio, na medida em que descreverei a minha relação com estes que foram os meus principais anfitriões durante trabalho de campo.

Descreverei situações em que patrões são tratados como pai por Júlio, delineado uma relação análoga à consanguinidade que, contudo, demonstrarei, na iminência de um conflito, deslizam para a inimizade própria às relações com os afins potenciais. No capítulo seguinte, efetua-se uma passagem em que descrevo a relação de Júlio não mais com os patrões, mas comigo, enquanto seu anfitrião durante meu trabalho de campo, em que, veremos, ele e sua esposa Maria me tratavam como um filho. Ao final desta parte 4 da tese, vislumbraremos dois casos distintos de uma relação possível entre os Baniwa e os brancos. Estes dois exemplos etnográficos são interessantes, não somente porque a minha relação com Júlio oferece uma continuação da relação de Júlio com os patrões, mas porque revela também inversões dela. Assim, se Júlio, a propósito de suas andanças na Venezuela e Colômbia, podia ver um pai em seus patrões, no caso que me envolve, ele podia se ver como um pai (e patrão) para mim. Em comum, está o fato de que esta relação é ambígua e instável podendo, em ambos os casos, deslizar para uma relação entre afins potenciais (estrangeiros).

Ficará evidente que a filiação (adotiva) é para os Baniwa uma maneira de fazer dos brancos parentes, mas dada a dificuldade de obviar a sua origem *exterior*, estas relações se revelam, sobremaneira, instáveis e ambíguas. Proponho compreender estas relações baniwa com os brancos enquanto atualizações específicas das relações mais gerais estabelecidas com os estrangeiros, as quais estou mobilizando por meio do processo do parentesco. Tentemos, portanto, perseguir os modos como a relação entre os Baniwa e os brancos é atualizada diante do estabelecimento de vínculos efetivos entre eles em uma convivência intensa que envolve coabitação, trabalho e comensalidade, como nos casos aqui discutidos que envolvem padrões extrativistas e antropólogos.

Por fim desta introdução, é importante apontar que o parentesco será considerado, tal como Wagner, enquanto o estabelecimento de distinções, fronteiras, contra um fundo de relacionalidade generalizada (1974;1977), e ainda, como um processo de “obviação” (2010[1981]) da afinidade, para mencionarmos neste caso a torção amazônica. Nesse sentido, nos aproximamos da proposta de Viveiros de Castro (2002c) do parentesco enquanto o processo de extração da consanguinidade de um fundo virtual de socialidade (a afinidade potencial), já apresentada nos capítulos anteriores. Isso não significa dizer que o parentesco é consanguinidade, mas a sua construção por meio de um processo que pressupõe a afinidade como seu termo não marcado. Considerando isso, acompanharemos o esforço baniwa de fazer dos brancos seus parentes. Somente poderemos entender os brancos (*Ialanawinai*), signo máximo dos estrangeiros, como parentes, na medida em que descrever os Baniwa buscando extrair (alguma) consanguinidade destes afins potenciais. O parentesco será a abordagem teórica para estas relações supralocais e supra regionais (ou interétnicas) que já foram denominadas na literatura antropológica como sendo “pseudo-parentesco”, “parentesco fictício”, “parentesco precário” ou “parentesco complementar”.

5.1 CAPÍTULO 7 - JÚLIO E OS PATRÕES BRANCOS: ANALOGIAS E PARENTESCO

As relações indígenas com os “patrões” não indígenas de sistemas extrativistas-mercantis denominados de aviamento são objeto de muitas descrições na etnologia ameríndia (Ramos, *et al.*, 1980; Gow, 1991; S. Hugh-Jones, 1992; Bonilla, 2005; Wright, 2005; Andrello, 2006; Coutinho, 2007; Killick, 2008; Walker, 2012; Costa, 2016). Tais descrições, entre outras sobre a questão, optam por diferentes modos de realizar sua abordagem. Nesse sentido, é possível destacar uma série de noções mobilizadas para compreender estas relações na Amazônia: assimetria, simetria, sujeição, parasitismo, filiação adotiva, maestria, predação, simbiose, hierarquia e relacionalidade complementar. As análises destes estudos se valem de abordagens que consideram a história, a cosmologia, a mitologia, a economia, e também, o parentesco.

Neste cenário, a abordagem da questão por meio do parentesco é ativada principalmente quando as relações entre índios e patrões não indígenas são compreendidas pelas formulações do: 1) *compadrio*, ou outras relações de parentesco ritual e; 2) filiação adotiva. Não é incomum à literatura, por um lado, considerar estas relações de parentesco ritual com os brancos como sendo de um parentesco fictício ou falso e, por outro lado, em relação à filiação adotiva, considerar as relações de parentesco com os brancos não propriamente fictícias ou falsas, mas parciais ou incompletas. Neste capítulo, pretendo, desconfiar destas duas apreensões como modo de descrever as relações de Júlio Cardoso com os seus patrões.

5.1.1 **Aviamento, violência no século XIX e a resistência baniwa**

Tracemos um breve panorama da historiografia da região que permita uma visada sobre o sistema de aviamento no Alto Rio Negro. Para análise deste capítulo, considero a referência histórica de meados do século XIX, posterior à abolição portuguesa da escravidão indígena no Brasil ocorrida oficialmente em 1758, pois ela é um “limite” para a memória genealógica dos meus interlocutores awadzoro. A extinção do comércio escravista, no século que se seguiu, cedeu lugar ao sistema mercantil de produtos do extrativismo baseado no endividamento, o aviamento, que apoiado na mão de obra indígena atualizava por outros meios a escravidão de outrora (Andrello, 2010).

Júlio Cardoso, *Dapiroa*, 83 anos, saiu ainda jovem (± 12 anos), aproximadamente 1948, do sítio *Ewawika* em que vivia com seus pais no igarapé Pamáali para ir, como me disse, “viver com os brancos”. Mas antes dele, seu pai e os seus tios paternos fizeram o mesmo e, antes deles, seus avôs, e ainda antes destes, aproximadamente em 1850, os seus bisavôs. Todos eles se deslocaram rio abaixo para diferentes pontos do rio Negro no entorno do que são hoje os municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do rio Negro e Barcelos.

Mapa ilustrativo 5 - Alto Rio Negro



Fonte: adaptado de Emperaire & Eloy (2008).

A partir da memória de Júlio e de seu irmão mais velho, Renato, estimo que em meados do século XIX os seus bisavôs tenham saído do igarapé Pamáali. Segundo Wright (2005), nesta época já estava estabelecido por patrões brasileiros em parceria com os patrões venezuelanos na região de São Gabriel da Cachoeira um pungente sistema mercantil e extrativista que se apoiava na exploração da mão de obra indígena. Segundo este autor, de 1852 a 1855, o recém instaurado governo provincial em Manaus implementou um programa de “serviços públicos” que forçou os índios do Alto Rio Negro a se reunirem em comunidades à beira dos grandes rios, Içana e Uaupés, e a trabalharem para o governo, o que envolvia envia-los à Barra (Manaus). Importante apontar que, entre os anos de 1850 e 1870, os interesses de militares, comerciantes e Diretores de Índios, convergiam sob estes aspectos (Andrello, 2010). O Diretor de Índios, representando do regime provincial, a esta altura,

monopolizava a exploração da mão de obra indígena, liderando uma espécie de consórcio com os patrões extrativistas (Wright, 2005). Por sua vez, a igreja católica em sua missão evangelizadora, esforçava-se para batizar e casar, nos termos cristãos, o máximo de índios possíveis. Segundo os relatórios do Frei Bene, foram 700 indivíduos batizados nos rios Uaupés e Içana, de janeiro a agosto de 1853, realizado 50 casamentos e atribuindo a eles nomes de santos (Tenreiro Aranha *apud* Wright, 2005, p.113). O Frei afirmou, porém, que teria realizado muito mais, não fosse o fato de que, no Içana, muitos povoados estavam desertos, pois os seus habitantes tinham ido extrair salsaparrilha para liquidar suas dívidas com o Diretor de Índios. Notemos que, a saída rumo ao rio Negro dos bisavôs de Júlio do Igarapé Pamáali, cujos nomes cristãos são Joanico e Manoel, os mais velhos awadzoro recordados, ocorreu neste período de esvaziamento do Içana (*op. cit.*).

É importante chamar atenção para esta década de 1850 em relação a quase todos os povos indígenas do Alto Rio Negro. Pois em cumprimento à nova política pelo governo provincial, seguiu-se uma violenta onda de repressão aos movimentos proféticos milenaristas que, a esta época, eclodiam no Içana e no Uaupés. Ao governo e aos patrões, haja vistos os documentos analisados por Wright (2005), estes movimentos representavam uma ameaça que assumia, aos olhos destes agentes coloniais, a forma de uma rebelião indígena contra os brancos, tal como Spruce relatou. Segundo este botânico inglês que viajava na região, os Baré de San Carlos de Río Negro (Venezuela) preparavam em 1853 um “massacre geral dos Brancos” para o dia de São João, “onde velhas dívidas seriam pagas” (Spruce 1970: 348-49 *apud* Wright, 2005). Suspeito, no entanto, que a vigorosa reação dos “brancos”, governo e patrões, não tenha sido somente por temor a um levante bélico indígena, mas uma operação estratégica, por meio da força policial do estado provincial, contra a recusa indígena ao trabalho no dito “serviço público” e ao saldo das “dívidas” do comércio em vigor. Recusa que era encorajada deliberadamente pelos profetas indígenas (Wright, 2005).

Sobre o primeiro ataque documentado a uma maloca baniwa a este pretexto, Wright aponta que:

[...] as notícias dos movimentos [proféticos] tinham chegado ao Diretor dos Índios do Içana, Capitão Mathias Vieira de Aguiar, que despachou (em 23 de novembro de 1857) uma grande força militar ao Içana. Cerca de 20 canoas de soldados foram ao baixo Içana e, quando chegaram, brutalmente

saquearam uma maloca onde os índios celebravam uma festa; mataram galinhas e porcos; roubaram artesanato; e levaram presos os 3 líderes, Padre Santo, São Lourenço e Santa Maria¹⁰⁴. Na volta, as tropas aterrorizaram outras aldeias com ameaças de que outras tropas viriam para matar todos os índios (Wright, 2005, p.119).

À estratégia de atacar militarmente a “rebelião indígena” se seguiu um severo esvaziamento das malocas e comunidades situadas na beira do rio Içana. O que significava, para os diretores e patrões, a evasão da mão de obra indígena escrava. Os Baniwa, desde então, se refugiaram dentro da floresta, longe do rio Içana, nos pequenos igarapés, e subiram também rumo à cabeceira do Içana, de mais difícil acesso devido não somente à distância, mas às muitas cachoeiras ali existentes. Assim, eles estabeleciam suas malocas e comunidades longe dos olhos dos diretores de índios, dos capitães de exército, dos patrões, em suma, dos brancos (Wright, 2005).

Os Baniwa assumiam uma posição de recusa e resistência deliberada aos brancos, conforme nos aponta Wright:

De fato, durante todo o ano de 1858, os Baniwa se engajavam numa rebelião contra a autoridade do Branco – seguindo, de fato, as instruções de Kamiko [o pajé e profeta baniwa]. Esta rebelião se caracterizava por um afastamento persistente para dentro da floresta, e uma recusa de servir ou ser governados. O próprio Xavier [Capitão Joaquim Firmino Xavier] reconheceu isso quando ele comentou no final de 1858 sobre os Baniwa do Rio Aiary, que “eles não querem ser governados por ninguém.” Quando um militar aparecia, os Baniwa se refugiavam na floresta. Moravam nas cabeceiras de igarapés e muitas vezes bloquearam acesso cortando árvores nas entradas. Mesmo que os militares implorassem para os Baniwa voltarem, eles retrucavam com frases do tipo, “somente com a violência podia fazê-los voltar das florestas”

¹⁰⁴ Wright (2005) não explica exatamente quem eram estes que foram presos, mas, deduz-se, a partir do seu próprio texto de que eram indígenas e estes eram os seus nomes cristãos e os nomes adotados enquanto profetas.

(Xavier, in: Avé-Lallemant, vol. 2, cap. 4 *apud* Wright, 2005, p.128-129).

Na prática, a rebelião baniwa tomava apesar do alarde colonial não a forma de uma guerra bélica contra os brancos, mas uma recusa ao contato tal como ele se apresentava. Nesse sentido, os Awadzoro estavam, em alguma medida, protegidos, pois localizados em um igarapé, o Pamáali, cuja foz situa-se em um ponto mais alto do rio Içana de onde ocorreu o ataque de 1857.

Apesar do contexto historicamente hostil, tal como os documentos historiográficos apontam, as movimentações awadzoro, tal como eles me relataram, a partir do igarapé Pamáali para irem trabalhar no rio Negro, não era somente para liquidar dívidas ou porque se encontravam arrematados forçadamente. Deparei-me, muitas vezes, com a própria iniciativa dos Awadzoro na dispersão territorial rio abaixo. Parece-me, assim, mais adequado acompanhar esta trajetória como sendo de interesse e resistência, aproximação e distanciamento, exploração territorial e recuos estratégicos. Lidaremos a partir de agora, com planos alternativos, a guerra e o parentesco, que se revezam enquanto o modo mais apropriado de caracterizar as relações com os brancos.

5.1.2 Vestindo a roupa dos brancos

Efeturemos agora um salto de meados do século XIX para meados do século XX, deslocando nosso foco para a biografia de Júlio. Anunciei acima que Júlio Cardoso fez sua primeira viagem com 12 anos de idade, provavelmente, em 1948. Nesta ocasião, quando Júlio saiu do sítio *Ewawika* a bordo do barco do regatão Humberto Gonçalves¹⁰⁵, em companhia de seu tio materno para trabalhar na extração de cipó no alto rio Aiari, viviam quase todos os Baniwa, segundo ele, de *koeio*¹⁰⁶. Assim, em um primeiro momento, o que parecia motivar Júlio a engajar-se no trabalho com os patrões era poder ele também vestir bermuda e camisa, tal como os filhos dos brancos e dos Baré. Disse-me ele que, nesta época,

¹⁰⁵ Humberto Gonçalves é filho do emigrante espanhol João Gonzáles que migrou da Venezuela para o Brasil no final do século XIX, casando-se com uma índia baré, Olvívia dos Santos, no povoado Nossa Senhora do Guia, próximo à foz do rio Içana. Humberto é pai do senhor Filó, anfitrião do antropólogo Paulo Maia em seu trabalho de campo entre os Baré (Maia, 2009, p.61).

¹⁰⁶ Uma tanga feita da casca da embira ou pedaço de pano de algodão aproveitado.

pensava consigo mesmo: "Eu quero ter na minha vida assim. Quero roupa, quero camisa. Qualquer dia, se vier branco, eu vou viajar com ele". Não era mera especulação, ele sabia que os brancos viriam, pois sua família, como muitas outras (se não todas) da bacia do Içana, comprava mercadorias dos regatões que subiam o rio. Os Baniwa compravam as mercadorias com as dívidas que assumiam e que deveriam ser pagas com produtos da floresta: caça, pesca, farinha e produtos do extrativismo.

Júlio formula a sua saída do igarapé Pamáali e da casa de seu pai como motivada pelo desejo da aquisição das roupas dos brancos e, deste modo, recorda o momento em que pisou pela primeira vez no barco de um patrão:

Quando entramos [ele e seu tio materno] no barco, saindo da casa do meu pai, antes de ir tirar cipó, ele [o patrão] conseguiu para mim uma bermuda e uma camisa. Parece que ele estava com vergonha, porque eu estava de *koeio* embarcando em barco de branco. Então, ele me deu de graça, porque ele sabia que eu ia ajudá-lo. "Agora sim", ele disse, "Você vai ganhar bermuda, para você não mais usar aquilo que usava na casa do teu pai. Você jogou fora ele?", "Joguei".

A partir deste momento, Júlio usou roupas e, longe de ser trivial, este é um evento significativo, pois que denota uma passagem importante. Vestir a roupa dos brancos e jogar fora o *koeio*, para Júlio, não era somente deixar de estar nu, mas uma questão de trocar de corpo, no sentido de pressionar uma transformação e assumir outra perspectiva¹⁰⁷. Sobre isso, Andrello (2006) registra que os adornos cerimoniais tukano funcionam como *operadores perspectivísticos* e as mercadorias industrializadas dos brancos, com destaque para as roupas, teriam um valor análogo, pois diferenciador, objetificando capacidades que lhe seriam específicas.

A partir deste momento Júlio passou a usar roupas e trabalhar para diferentes padrões e, desde então, como me disse, se "acostumou" com os brancos e não conseguiu mais viver na comunidade de seus pais. Atentemo-nos para o fato de que Humberto Gonçalves se certificou de que Júlio tivesse jogado fora o seu *koeio*, seu corpo-adorno indígena,

¹⁰⁷ Sobre a noção de corpo enquanto uma roupa, no sentido de um feixe de afecções, sede de um ponto de vista, ver Viveiros de Castro (1996) a propósito do perspectivismo ameríndio.

utilizando a bermuda que o patrão havia lhe dado, o corpo-adorno branco. Sugiro que Júlio somente voltará para a bacia do Içana para viver entre os seus parentes baniwa, o que veremos na descrição que irá se desenvolver aqui, quando as roupas deixarem de ser um operador perspectivístico dos brancos, isto é, quando ele não precisar mais vestir um *koeio* para ter um corpo baniwa. Mas, antes do retorno, tentemos entender, nas páginas seguintes, o que significa para Júlio “trocar”, *-padaamaka*, no sentido de se transformar e viver entre os brancos, em suma, “se acostumar” com eles.

A bibliografia oferece situação análogas, como entre os Piro que dizem, agora, “serem civilizados” (Gow, 2001); ou entre os Paumari, os quais relatam que aprenderam “o jeito de *Jara* [não indígena]” (Bonilla, 2005); e ainda, os Yanomami que apontam estarem “virando *nape* [branco]” (Kelly, 2005; 2015). Meu argumento aqui não se direciona tanto para o significado desta transformação que Kelly (*op. cit.*), por exemplo, levou à fundo, mas sobre os vínculos específicos de Júlio com os seus padrões, desdobrando análises que nos permitam vislumbrar as relações baniwa de parentesco estabelecida com os brancos. Nesse sentido, segundo o cálculo de Júlio, durante sua vida foram pelo menos oito padrões, entre Brasil, Venezuela e Colômbia, elencados na tabela a seguir. Sobre alguns destes padrões veremos nas páginas descrições mais detalhadas.

Quadro 6 - Cronologia dos trabalhos de Júlio com seus patrões

	Ano de início do trabalho	Nome do patrão	Local de trabalho	Função	Período total de trabalho
1.	±1947	Humberto Gonçalves	Aiari	Extrativista	Algumas semanas
2.	± 1947	José Maria	SGC	Babá e cozinheiro	± 2 anos
3.	± 1949	Eduardo Juarez	Juivitera e Assunção	Marinheiro	± 1 ano
4.	± 1950	Humberto Gonçalves	Rio Negro/Cucuí	Marinheiro	± 6 meses
5.	± 1950	Miguel Cevaio	Colômbia/Guainia (Acima de San Carlos Atabalpo)	Marinheiro e extrativista de piaçaba	± 10 anos
6.	± 1960	Eduardo Juarez	Juivitera e Assunção	Marinheiro	± 1 ano
7.	± 19	Artur Caicedo	Colômbia/rio Tauapo	Extrativista de piaçaba	± 3 anos
8.	± 19	João Batista Aravelo	Venezuela/Porto Ayacucho	Marinheiro	± 10 anos
9.	± 19	Miguel Cevaio	Colômbia	Marinheiro	± 2 anos
10.	± 19	Nepo Patinho	Venezuela/rio Tauapo	Extrativista de piaçaba	± 2 anos
11.	± 19	Alexandre Patinho	Venezuela/Tauapo	Extrativista de piaçaba	± 4 anos

A partir do quadro 6 nota-se que a relação com os patrões poderia variar entre poucos meses a mais de uma década. Além do mais, percebe-se também que Júlio, a não ser por poucos e breves períodos de alguns meses que ele denominava “de férias” na comunidade de seus pais, permaneceu todo este tempo, aproximadamente 35 anos, afastado da sua família, dos Awadzoro e do modo de vida indígena em uma comunidade baniwa. Quero ressaltar que, assim, por mais de três décadas, Júlio viveu com os brancos e, ainda que, obviamente, na companhia de muitos e diferentes indígenas que estavam em situação semelhante à dele, este período de sua vida se trata, como ele aponta, da “vida entre os brancos”.

A despeito disso, as relações que ele estabeleceu neste longo período não podem ser reduzidas, simplesmente, aos aspectos comerciais e laborais que envolvem exploração e violência, como se, neste período, ele estivesse mergulhado em um vácuo de parentesco. Quero apontar que

estes dois planos não são exclusivos, pois pretendo deixar claro que para Júlio estes anos entre os brancos é marcado, de um lado, pela violência, exploração e relações comerciais, e também, de outro lado, por relações entre ele e alguns brancos, os patrões, que podem ser formuladas como sendo no âmbito do parentesco. Estas últimas relações de parentesco com os patrões foram construídas por Júlio ‘contra’ este fundo de alteridade que expressam os brancos por meio da violência, exploração e mercantilização da vida e suas relações. Demonstrarei que apesar do esforço de Júlio em produzir parentes, a violência e a alteridade dos brancos não falhava em irromper, desvelando que as relações consideradas por ele como sendo de filiação com os patrões, eram próprias também à afinidade perigosa, *i.e.*, aos inimigos. Façamos, assim, uma distinção necessária para prosseguirmos.

Os relatos dos quais Júlio prefere contar são sobre os seus patrões, os que constam no quadro 6 acima exibido, e não sobre os brancos para quem trabalhou: é diferente. Sobre isso, Bonilla (2005) sugere uma distinção equivalente entre os Paumari, para os quais há a relação entre patrão, termo invariante, e freguês (*pamoari*) ou empregado (*honai abono*). A primeira relação, patrão-freguês (*pamoari*), é estritamente comercial, de caráter provisório e não exclusiva, ao passo que a segunda, patrão-empregado (*honai abono*), constitui-se como sendo mais duradoura e exclusiva, envolvendo a filiação adotiva, haja vista que neste caso ativa-se atitudes características a esta relação. Notemos que, para Júlio, a distinção é equivalente, mas a sua enunciação é diferente, posto que o patrão não é um termo invariante. Ou seja, aqueles homens brancos para quem Júlio trabalhou, mas não estabeleceu uma relação possível de formular pelo parentesco, sendo estritamente comercial, ele não designa pelo termo patrão, mas por seu nome próprio. Sobre estes ele tinha muito pouco a dizer, quando não, preferia deliberadamente não falar deles. Assim, podemos notar que *patrão*, em português, não é tanto (ou não somente) um designativo de uma posição ou função laboral, mas um termo vocativo de parentesco.

Júlio, e também os Baniwa, não chamam de patrão, no sentido de pai, a todos os brancos e, tampouco, a todos os brancos para quem trabalham, mas somente alguns entre eles. Os brancos em geral são associados aos inimigos e, tal como também todos os estrangeiros indígenas, eles podem ser compreendidos como sendo afins¹⁰⁸. Os

¹⁰⁸ Sobre isso Journet assinala: “–Rimattairi [afins] é então um termo adaptado ao uso não genalógico: um estrangeiro que se apresenta é abordado e chamado de ‘nuri’ [cunhado] antes mesmo que se possa situá-lo em algum

patrões, empregadores no sistema mercantil-extrativista que são considerados tipo um pai, especificam a categoria dos brancos e também o dos empregadores. Assim, não podemos deixar de distinguir a função laboral e o termo vocativo que são abrigados em uma mesma expressão. Em suma, é mister alertar, há diferentes acepções do termo patrão: patrões-pai e patrões-patrões (inimigos). Disto, pode-se já sugerir que Júlio extrai um patrão-pai de um patrão-inimigo, ou seja, consanguíneos dos afins potenciais.

Veremos que Júlio trabalhou para diferentes brancos nas décadas de 1960, 1970 e 1980 e que se “acostumou” com todos aqueles que designa como sendo patrão, mas também, durante este longo período, trocou por sua própria iniciativa várias vezes de patrão, sempre que se “cansava” deles. Notaremos, assim, na descrição que o “acostumar-se” e o “cansar-se” funcionam como marcadores da conversão de relações, na medida em que, o primeiro, está apontando para uma relação análoga à consanguinidade, em um processo de consanguinização, ao passo que, o segundo, está assinalando para uma (re)afinização em que o patrão, um branco estrangeiro, torna-se (novamente) um inimigo.

O “acostumar” com os brancos e com os seus patrões, está relacionado na maioria dos casos às atitudes de generosidade, coabitação, proteção e uma postura não demasiadamente autoritária e despótica, qualidades que devem se revelar assim desde o início para que haja um engajamento na relação, enquanto o “cansar” possui uma estreita relação com eventos conflituosos, desconfianças e insatisfações que marcam o fim desta relação “acostumada” com o patrão. Sobre o “cansaço”, veremos que ele é decorrente de desentendimentos explícitos, como uma discussão que se desdobra na fuga de Júlio por medo de uma possível retaliação violenta, ou então, decorrente de uma insatisfação muda, sem conflito evidente, por avaliar que os pagamentos e as trocas já não estão suficientes, resultando, tal como nos conflitos explícitos, na fuga. Neste último caso, Júlio sabia que não adiantava cobrar um branco, pois eles nunca admitem déficits nos pagamentos que efetuam. Os patrões, portanto, transformados em “pais” a partir de um fundo virtual de

vínculo de geração. –Rimattairi é então, em qualquer sorte, o primeiro termo que permite passar da ausência de relação a uma forma geral de afinidade, mas por seu turno, ele caracteriza a afinidade como uma forma de estrangeirismo (1995, p.162: minha tradução)”. A partir da proposição de Viveiros de Castro para a afinidade na Amazônia (2002a), podemos dizer que esta não relação é a afinidade potencial, motivo pelo, parece-me, desliza-se rapidamente e primeiramente da “não-relação” à afinidade cujo uso não é genealógico.

inimizade, são (re)atualizados, na fuga, enquanto inimigos. Esta última transformação ganha contornos para Júlio de uma desvelamento, a saber, podia-se suspeitar do fato de que o patrão não era pai, mas inimigo.

5.1.3 O casamento-armadilha

Reflitamos sobre o que significa para Júlio propriamente compreender o patrão “como um pai” e a si próprio “como seu filho”. A este respeito, é importante apontar que há duas designações possíveis para os padrões em língua baniwa, *noialanawi* ou *noominali*. Em ambas há o pronome possessivo na primeira pessoa do singular, *no-*, ‘meu’, seguido, no primeiro caso, de *ialanawi*, os brancos (não indígenas), de tal modo que a tradução seria o ‘meu branco’¹⁰⁹ e; no segundo caso, *-minali* é ‘dono’, *noominali* significa, então, ‘meu dono’. As duas expressões têm, neste contexto, o mesmo sentido, “meu patrão” e são utilizadas de modo mais ou menos indiscriminado para se referir a qualquer relação de trabalho que posiciona um proponente de atividades (chefe) e aqueles que aceitam esta proposição (chefeados), apresentando um caráter circunstancial e relacional saliente.

Para apenas um exemplo, quando um homem realiza um convite para todos da comunidade trabalharem em sua própria roça em troca de *padzawaro* (caxiri)¹¹⁰. Aqueles que respondem ao convite são, naquelas circunstâncias, seus empregados e podem chamar o dono do trabalho de *noominali*, “meu dono”, e este, por isso, deve se portar apropriadamente como tal. O que significa que este dono deve zelar por seus “empregados”, certificar-se de que ninguém está “sofrendo”, ou seja, não exigindo demasiadamente deles. O trabalho nessas ocasiões deve ser mais leve do que o trabalho habitual que as pessoas têm em sua própria roça e precisam ser recompensando da maneira adequada. Terminado o trabalho se desfaz imediatamente esta relação que implica que este homem é dono dos outros¹¹¹. *Noialanawi*, “meu branco”, até pode ser utilizado no lugar

¹⁰⁹ Segundo Ramirez (2001), “**YALÁNAWI**: [do *nheengatu yara*] *n.ind.* < branco > (não indígena), patrão: **noyalanawite** o meu patrão (p.335: grifos do autor)”.

¹¹⁰ Nas comunidades evangélicas que, por isso, não utilizam bebidas fermentadas, realiza-se uma refeição em que o dono do trabalho recompensa seus “empregados” com a oferta de comida.

¹¹¹ *-minali* para indicar a noção de dono é muito mais difundida e extrapola as relações de trabalho, a qual não posso aqui desenvolver, de qualquer forma, é possível assinalar que é um modo, por exemplo, designativo das relações interespecíficas. Além do mais, *noominali*, meu dono, ou, *waminali*, nosso dono,

de *noominali*, “meu dono”, para diferentes situações, no entanto, geralmente o uso desta primeira expressão está restrita às relações com os brancos. Estas duas expressões em baniwa, *noialanawi* e *noominali*, que podem ter, neste contexto, o sentido de ‘meu patrão’, não têm uma mesma conotação que a sua versão em português, “patrão”, a saber, a característica de um termo vocativo.

Patrão, e não qualquer empregador, lembremos da distinção, tem frequentemente o sentido de alguém *tipo* um pai ou *como* um pai, no entanto, seu vocativo é um termo distinto do vocativo baniwa *pai*¹¹², o qual não é utilizado para se referir ao patrão. Este é um ponto importante para o qual quero chamar atenção, pois suspeito que não podemos nos desfazer da questão que nos coloca esta analogia, “tipo um pai” ou “como um pai”, atribuindo-lhe, simplesmente, um sentido metafórico. Antes de explorarmos a questão mais a fundo para os Baniwa, vejamos o que diz Wagner (1977) em sua definição de parentesco analógico:

A mother is another kind of a father, fathering is another kind of mothering; a sister might be a better sister for the fact that she is "a little mother" to her siblings, and a good father is often "like a brother" to his sons. A certain solicitude (perhaps epitomized by Schneider's "enduring, diffuse solidarity") is quintessential to all ideal kin relationships, regardless of how they may be defined or in what forms the solicitude is expressed. And this solicitude represents, as well as anything can represent, what I mean by the basic analogy of all kin relationships to one another. [...] All kin relationships and "kinds" of kinsmen are basically analogous because all incorporate the essence of human solicitude that we call "relating." Every particular "kind" of relationship exemplifies this essence in some particular way, and comprises a ("metonymic") part of a potential whole, a totality of which the aggregate of all the kinds of relationship represents a homologue. Each particular kind of relationship, since it incorporates

é também bastante utilizado pelos Baniwa protestantes para se referirem a Jesus Cristo ou a Deus (Xavier, 2013).

¹¹² O termo de referência para pai, em baniwa, é *nhoniri*, meu pai, mas é comum que se utilize o vocativo *pai*, tal como se diz pai em português, para este parente.

the underlying context of relational solicitude, can be seen as an ("metaphorical") analogue of each other kind of relationship (Wagner, 1977, p. 623-624).

Trata-se, justamente, de uma metáfora em todo seu significado e não “somente” de uma metáfora, como se ela fosse algo menor. Para Wagner, metáfora é uma analogia, o que é muito diferente de a pensarmos como uma figuração. No que toca o nosso problema, isso significa que apontar o padrão *como* um pai ou *tipo* um pai, não é o mesmo que dizer que ele é um pai falso ou “apenas” um modo de expressar. Parece-me que a expressão da relação é relevante, de modo que não podemos considerá-la, como uma alegoria baniwa que mobiliza imagens que lhe são familiares para representar o padrão, um estrangeiro, em termos conhecidos. Proceder assim é desqualificar a própria analogia enquanto relação. Estou apontando, a partir da biografia de Júlio, para uma analogia entre pai e padrão, na qual podemos considerar o padrão como um tipo de pai, o que é expresso por termos e atitudes que favorecem uma determinada relação e não qualquer relação. Poder-se-ia, a respeito deste raciocínio, objetar-se que o padrão é como um pai, mas não é, então, pai tal como ‘o’ pai “real”. Compartilho desta observação, desde que concordemos que ‘o’ pai “real” é também ele um tipo de pai, um tipo de parente, pois ele é também, como disse Wagner (1977), um tipo de mãe que, por sua vez, é um tipo de pai que é um tipo de irmão mais velho que é um tipo de irmão mais novo que é um tipo de primo que é um tipo de amigo e assim por diante. Os relacionamentos são todos eles análogos entre si, versões diferentes da solicitude generalizada implicada em toda relação de parentesco.

Diante disso parece interessante problematizar a relação de filiação adotiva, modo relacional pelo qual compreenderei Júlio e a relação estabelecida com os seus padrões. Sobre isso Fausto assinala o seguinte:

Há um último ponto que gostaria de marcar: a adoção é, por assim dizer, uma filiação incompleta. Ela não produz uma identidade plena, senão uma relação ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado. Daí a minha insistência na permanência da perspectiva do outro no caso da relação xamã-auxiliares ou matador-vítima; daí também por que cativos de guerra e animais familiares frequentemente recebem um tratamento

oscilante entre o cuidado e a crueldade. À duplface do mestre corresponde a face-dupla do xerimbabo: ele é um outro e jamais deixará de sê-lo completamente (Fausto, 2008, 352).

Para que a proposição realizada pelo autor pareça concreta, a adoção como filiação incompleta, pressupõe-se a filiação “legítima” como sendo plena de identidade. É especialmente sobre esta conjectura, mais do que da proposição em si, que nutro dúvidas. Parece-me que a oposição entre filiação (legítima) e filiação adotiva não é absolutamente pertinente. Esta pressuposição de filiação como marcada por uma relação de identidade plena projeta uma relação que não contém em si a diferença. Nesse sentido, é como se um pai não pudesse assumir também para o seu filho uma dupla face, ou o contrário, um filho não pudesse assumir para o pai uma dupla face. Vislumbremos esta diferença em termos de atitudes ser insinuada também na filiação.

Entre os Baniwa, notei que entre um pai e seu filho mais velho pode, principalmente depois que este último está casado, têm filhos e as vezes netos, projetar-se uma rivalidade entre eles. Na medida em que eles se equiparam, é como se eles se afinizassem em algum grau, pai e filho mais velho seriam, nesse sentido, igualmente donos-mestres, e o filho mais velho deste pai reivindica uma autonomia que, muitas vezes, implica em questionar a própria posição do pai. Os filhos mais velhos podem se lembrar, por exemplo, a partir de então, de certas circunstâncias em que o pai não foi tão cuidadoso e protetor como ele julga que deveria, acusando o pai de ter se comportado não como um pai, mas como um afim. Lembremos que, guardadas as devidas proporções, este é o mesmo motivo pelo qual um patrão, veremos adiante, se torna um inimigo para Júlio, a saber, não se comportar como o pai deve se comportar, como um parente consanguíneo mais velho deve se comportar.

Estas diferenças notadas na filiação não são uma exclusividade baniwa. Sobre isso, Soares-Pinto (2015) descreveu para os Djeoromixi que uma certa rivalidade entre pais e filhos mais velhos se delineia como a própria maneira de produzir uma territorialização do grupo, pois na medida em que esta rivalidade se coloca, em parte porque o filho mais velho se torna o pai, ele abre uma nova aldeia, ao passo que o filho mais novo fica com o pai e deve assumir seu lugar após a sua morte. Calavia Sáez, para os Yaminawa, aponta que “O padrinho-patrão é um “parente” externo e construído, mas também um doador, de bens e de nome, como o pai (2006, p.182)”. O autor aponta que nem mesmo a sovinice alegada

do padrão enfraquece a analogia deste com os pais yaminawa, pois, nas palavras do autor, o pai também é sovina:

A sovínice do padrão não o separa necessariamente do pai. As relações entre pais e filhos estão não raro marcadas pela cobiça dos bens dos velhos: se a concessão de aposentadorias da Funrral aos velhos pode ter acirrado recentemente essa cobiça, ela se estende também a itens tradicionais: lembro bem o prazer furtivo com que um jovem Yaminawa se apossava dos arcos e tarrafas de seu pai durante as ausências deste (*op.cit.* p.183).

A construção apontada por Sáez é revelada por meio de uma analogia. Sobre isso, Wagner (1977) propõe que todo o parentesco é analógico, Viveiros de Castro (2002c) propõe que todo o parentesco é construído, porque resultado de uma ação deliberada de extrair consanguinidade da afinidade. Disto podemos compreender que relações analógicas e construídas não implicam em relações falsas, pois que toda relação de parentesco é analógica e construída, e, por isso, não deve ter sua qualidade relacional posta em dúvida. Com essa discussão e esses casos etnográficos quero apontar que a própria filiação “legítima” não é tão plena e pura e, em certo sentido, toda a filiação é adotiva. Isso faz coro com os argumentos que já desenvolvi acima, a saber, toda a relação é construída, mesmo aquela que em determinadas situações se apresenta como sendo dada e baseada em analogias para que se estabeleça. O pai adotivo é um tipo de pai legítimo e vice e versa. Tendo essas questões em consideração retornemos agora à biografia de Júlio.

Após a curta experiência com Humberto Gonçalves na extração de cipó no igarapé Uaraná, no alto rio Aiari (Ver mapa 1), Júlio embarcou novamente no barco de um padrão, José Maria. Desta vez ele viajou para São Gabriel da Cachoeira, para trabalhar em sua casa como ajudante de cozinheiro e babá de Juscelino, o filho recém-nascido do padrão que, décadas mais tarde, se tornaria prefeito desta cidade. O pai de Júlio, Manoel, *Dóomali*, não estava contente com a decisão do filho, todavia não o impediu. Passados dois anos em que estava longe, Manoel mandou um recado para que o filho voltasse.

Sobre esta primeira experiência de viver com o padrão e o primeiro retorno ao Pamáali, Júlio conta:

Eu fiquei tranquilo, sem pensar, como se fosse a casa do meu pai, mais do que na casa do meu pai.

Eu fiquei tranquilo, ajudando na cozinha, assim eu comecei a acostumar com branco. Eu ficava pensando, "Mais tarde eu tenho que fazer assim, para viver melhor, porque eu vivo tranquilo na casa do branco, não falta nada". Assim, eu fiquei trabalhando dois anos e meio com ele, até que meu pai mandou mensagem para eu voltar. O patrão falou assim para mim: "Curumim, eu peguei mensagem do teu pai, ele disse que é para você voltar. Mas eu não estou pedindo para você voltar, fica com a gente. Porque você vai voltar na casa do teu pai? Para que ficar lá no meio do mato como se fosse um animal?". Mas eu pensei na minha mãe, fazia tempo que eu já tinha saído, "Não, eu vou para lá [igarapé Pamáali] e depois eu volto para cá [São Gabriel da Cachoeira]", pensei. Eu já tinha 15 anos, era jovem. "Não patrão, melhor, eu vou voltar com meu pai, só para avisar meu pai, depois eu venho para cá de novo". "Se você vai voltar comigo, está bem, pode ir visitar seu pai".

Notemos que Júlio utiliza o “acostumar” para expressar uma relação análoga à consanguinidade, um processo de consanguinização, da filiação entre ele e seu patrão, uma conversão que fez dele de um estrangeiro a um parente consanguíneo. Nesta primeira experiência, o patrão parecia uma espécie de superpai, porque podia prover Júlio com mais mercadorias que o seu pai Manuel poderia comprar dos regatões, a casa do patrão lhe parecia mais confortável e segura, a comida lhe era ofertada sem o trabalho duro da roça. Júlio estava satisfeito porque a comida nunca faltava na casa do patrão, diferente do que podia ocorrer na comunidade quando a caça ou a pesca não eram bem-sucedidas. Enfim, José Maria oferecia a Júlio, de algum modo, uma hipérbole da paternidade, inclusive, porque ele era mais autoritário do que o seu próprio pai, de quem precisou pedir licença para sair da casa, ainda assim, sob a condição de voltar. É verdade que pai e patrão são análogos, mas não idênticos, diferença que motivava a construção de uma relação com os patrões. Mas Júlio não voltou mais para o patrão José Maria, e também, não ficou com seus pais no igarapé Pamáali.

Após o retorno ao Pamáali, ele foi embora novamente, indo trabalhar com outro patrão. Outros retornos e outras partidas se sucederam, mas a respeito desta partida em específico, Júlio comenta:

Eu falei para o finado meu pai, quando eu saí de novo da casa dele:

- "Eu vou trabalhar na [construção da] missão [salesiana de Assunção no rio Içana] com padre [José]".

- "Puxa, você vai de novo? Quando você vai voltar?"

- "Vou trabalhar um mês só e volto".

- "Do que tanto você precisa meu filho?"

- "Não, é só para passear, conhecer, então, eu volto".

Minha mãe não queria que eu sáísse, foi o que ela falou muito para mim. Mas eu disse:

- "Não. Eu vou, mas trago alguma coisa para a senhora".

Em Assunção, Júlio passou pouco tempo, o suficiente para aprender o *nheengatu* - a esta altura já tinha aprendido o português. Padre José não se tornou um patrão para Júlio, motivo pelo qual o designa por sua função religiosa e nome próprio. Após esta experiência foi trabalhar com o patrão brasileiro Eduardo Juarez que regateava no Içana e Aiari. Neste tempo, de mais ou menos um ano, quase se casou com a irmã mais nova da esposa deste patrão, a menina Tereza.

Tereza morava em Manaus com seus pais, mas passou uma temporada com sua irmã mais velha e seu cunhado no rio Içana. Desde então, ela e Júlio se aproximaram e, segundo ele, ela passou a cortejá-lo. Iniciou-se um namoro secreto, cujas conseqüências ele não havia dimensionado até terem sido flagrados aos beijos por Madalena. Ela, patroa, esposa do Eduardo Juarez não falou nada, aguardou o momento do jantar, para o qual convidou Júlio e o seguinte diálogo se passou, conforme me narrou Júlio:

- "O que você estava fazendo com esse menino?", perguntou Madalena.

Tereza, então, falou. Porque branco não esconde [o pensamento] como nós índios:

- "Eu faço assim com ele porque, já faz tempo, eu namoro com ele".

- "Mas para que namorar com ele?", [perguntou Madalena].

- "Para eu casar", [respondeu Tereza].

- "Ele, por acaso, respondeu sim para casar com você?"

- "Sim, já faz tempo. Nós conversamos, nós acertamos essa conversa. Não é ele que me pede beijo, sou eu quem pede beijo dele".

Aí sim eu assustei. Não tinha nem como eu me salvar. Eu..., puxa, eu fiquei maluco.

- "O senhor quer casar com ela? É verdade?", Madalena perguntou de mim.

- "Não", eu falei. Esta foi uma coisa errada que eu respondi, errada para ela. Puxa vida! Aí que eu esquentei ela [deixando-a com raiva]. Você conhece a gente [os índios] e você conhece os brancos, e branco é diferente da gente. Ele não dá respeito a ninguém.

- "Porque você responde com essa sua boca? Não faça isso não. Você sabe quem eu sou?". Eu fiquei calado. Então, logo depois falou aquele marido dela, "Você quer ficar preso? Você responde mais uma vez desse jeito e eu prendo o senhor. Se tu não responder certo, vamos amanhã para São Gabriel da Cachoeira e tu sabe que eu sou delegado", ele [Eduardo Juarez] falou. "Você pensa que eu sou teu pai?", ele me perguntou. Eu fiquei calado. "Responde a ele", [Madalena] falou. "Agora, o que você vai fazer com ela?", [Eduardo Juarez] falou.

- "Não, primeiro conversar", eu falei, "porque não fui eu quem começou, foi ela quem começou. Mas eu também respondi [correspondi], falei para ela que eu ia casar".

- "Mas porque você não respondeu de uma vez, na primeira vez que eu perguntei?", ele [patrão] falou.

- "Não sei", respondi.

- "Não faz assim não. Muito cuidado, eu sou tipo teu pai, na hora que tu errar comigo, você vai apanhar. Do jeito que você respondeu, é o mesmo que você tivesse pedindo para eu surrar você, para eu te prender".

- "Patrão, desculpa, não vou voltar a fazer essa coisa errada, eu tenho que entrar nesse lugar". Assim, quando eu respondi que ia casar, ele parou de se esquentar.

- "Só isso. Essa era a dúvida que nós queríamos tirar contigo. Porque não respondeu de uma vez? Sua palavra errou comigo", ele falou.

- "Já te falei que eu vou casar com ela. Sabe porque eu não respondi naquela hora? Eu assustei, porque

eu sou índio, não tenho direito de responder coisa pesada, você pensa que patrão é brincadeira? Claro que hoje eu sei já, agora eu estou segurando no meu pensamento. Eu vou casar sim, eu posso casar".

- "Ah, está bom, isso que eu quero contigo. Agora você respondeu bem melhor. Mulher é para isso mesmo, problema é esconder e querer mexer escondido para o meu lado, isso eu não gosto. Mas desculpa então, pega na minha mão", ele falou. "Vamos conversar melhor. Agora, você tem que apertar nosso trabalho, melhor ainda. Eu estou um pouco cansado, Madalena está cansada, queremos ir para Manaus na nossa casa, enquanto isso você vai casar com ela, você que vai responder daqui, você vai ter responsabilidade de nosso trabalho, comprando produto [do extrativismo]. Você vai enviar para gente produto e a gente vai enviar mercadoria. Aguenta aí, vamos trabalhar aqui, ainda um mês, de julho até 15 de agosto, então, vamos chegar em Manaus. Lá com o pai dela não tem problema, só basta eu conversar com ele e falar que você vai casar com ela. Eu vou falar como eu estou vendo que é o seu jeito. Você é gente boa, sabe trabalhar bem, pessoa respeitada, ele vai achar bom, não tem problema. Agora, não vai pensar muito, não quero que você vá sair da gente, já acostumamos com seu trabalho".

Todo mundo [os outros empregados] veio perto da casa, porque viram que a gente estava conversando. Júlio estava "acostumado" com estes patrões, gostava de trabalhar e viver com eles, mas o conflito narrado por Júlio converteu a relação entre eles. Em outras ocasiões a resolução por parte de Júlio a um conflito correspondente seria imediato, a fuga e, por consequência, a ruptura da relação patrão-pai/empregado-filho. No entanto, o casamento se interpôs, de modo que ao invés da conversão do patrão (consanguíneo/pai) em afim potencial (inimigo), ocorreu outra conversão: o patrão deixou de ser um 'tipo de pai' para se tornar um 'tipo de sogro', na medida em que ele assumiu a função de negociar o casamento em nome do pai de Tereza.

Interessante notar a modulação do idioma do parentesco por parte do próprio patrão diante do conflito. Eduardo Juarez utilizou duas vezes o termo pai, a primeira, durante o conflito, para negar esta relação de parentesco e, a segunda, durante a “reconciliação” para afirmá-la. O patrão Eduardo Juarez tendo suas intenções satisfeitas, recua em seu ataque que envolvia ameaça, coerção e humilhação, colocando-se novamente na posição de pai, “eu sou tipo teu pai”, tentando ressignificar sua ação violenta como um “castigo” corretivo que somente um pai pode impetrar a um “filho”. Recuo que se mostrará em vão para Júlio, posto que a relação já tinha sido convertida. Eduardo Juarez se apresentava a Júlio não mais como um pai, mas como um inimigo. O fato ocorrido desnudava a diferença entre empregados e patrões e entre índios e brancos, dualidades que haviam sido borradas, provisoriamente, pelo idioma do parentesco: “o patrão como pai”.

Eduardo Juarez e Júlio se tornariam, terminologicamente, caso se efetivasse o casamento deste último com Tereza, concunhados, co-afins, ou, no plano das atitudes, eles se tornariam afins. Ambas as relações implicam em uma relação não hierarquizada, mas não era esta a relação que se anunciava. Como se demonstrou no malfadado jantar, a aliança matrimonial não seria capaz de reclassificar a relação estabelecida entre patrão e empregado, tampouco, a assimetria de poder entre brancos e índios seria subvertida. O casamento incluiria uma escala a mais nestas relações assimétricas entre brancos e índios que envolvia Júlio, porque, com vimos, Eduardo Juarez pretendia transferir a responsabilidade do seu trabalho para Júlio, transformando-o em um sub-regatão da piaçaba, um patrão de seus parentes baniwa do rio Içana e Aiari, para que ele próprio se tornasse um patrão em Manaus.

Mas isso não ocorreu. Não passou muito tempo desde este evento, quando ocorreu mais um desentendimento entre eles e Júlio fugiu. Ele escapou de Eduardo Juarez depois que foi oportunamente abordado pelo patrão colombiano Artur Caicedo que vivia em San Fernando de Atabalpo (Venezuela) e buscava trabalhadores para levar à Venezuela em sua empresa extrativista:

- “Amanhã vamos entrar para o rio Aiari e depois descemos para cá de novo”, falou patrão [Eduardo Juarez]. Puxa..., isso era trabalho dobrado. Eu fiquei pensando, "Melhor eu ir embora para Colômbia".

Às cinco da tarde passou colombiano [o patrão Artur Caicedo], ele chegou nesse mesmo dia com

um bocado de pessoas indo trabalhar piaçaba. Ele veio passando a cachoeira no remanso e falou para mim: - "Apronta aí menino, bora". Eu pulei na hora, peguei minha maleta e rede:

- "Ei, o que aconteceu?", falou patrão [Eduardo Juarez].

- "Eu vou com colombiano", eu falei.

- "Puxa vida, problema de novo?".

- "Não, não, pare de falar problema. É para não ter problema que eu vou sair fora do senhor. Eu não gosto de problema e o senhor também não gosta de problema, então, para acabar problema, eu vou sair para longe do senhor".

- "E menina [Tereza]? Como é que você vai resolver?".

- "Como é que eu vou resolver? Ela tem pai e em todo lugar tem menino".

- "Você não quer saber quem eu sou?".

- "Eu já sei, você gosta de reclamar, eu conheço o seu costume", eu falei.

- "Eu vou prender o senhor", ele [Eduardo Juarez] falou.

- "Prende barco aí, eu não. Eu estou aqui perto do meu pai [Isto se passou na cachoeira de Jandú próximo a foz do igarapé Pamáali (Ver mapa ilustrativo 2)]. Eu não tenho problema para o senhor me prender. Cadê delegacia para o senhor me prender? Será que o senhor pode me pegar e me amarrar como se eu fosse cabeçudo¹¹³? De jeito nenhum, pare de falar, eu vou embora", eu falei e embarquei no bongo do colombiano.

Colombiano, então, mandou: - "Vai pegar aquele motor lá". Eu corri até a popa, peguei um [motor] quarentão e fomos embora. Nunca mais encontrei esse patrão, ele também nunca me pagou, trabalhei de graça. Eu saí dele como se fosse mentiroso, como se eu tivesse enganado muito a menina.

Esta era a conversão definitiva da relação, a afinização de Eduardo Juarez que não era mais patrão-pai e, tampouco, um sogro, mas um inimigo. Notemos que Júlio enfrenta o seu antigo patrão Eduardo Juarez, quando já vinculado a um novo patrão, Artur Caicedo, não se permitindo

¹¹³ Denominação regional para um tipo de tartaruga aquática.

mais ameaçar, mesmo porque, estava, como alegou, justamente no território que era o de seu pai awadzoro, trocando a perspectiva que fazia ver Eduardo Juarez como um pai ou como um sogro. A autoridade do patrão, perante Júlio, estava revogada e ele tinha se desvencilhado definitivamente do casamento-armadilha. Não porque Tereza não lhe provocasse afeto, mas porque ele tinha tomado consciência das relações implicadas no casamento, recusando-as.

Além de ter oferecido uma oportunidade muito conveniente de fuga, o novo patrão, Artur Caicedo, parecia a Júlio mais generoso e interessante. Ele tinha a impressão de que melhores experiências de trabalho e de acesso às mercadorias industrializadas estavam fora do Brasil, na Colômbia. Caicedo, além de oferecer roupas mais pomposas, como calças, camisas e sapatos, em comparação às paupérrimas bermudas e camisetas que tinham Humberto Gonçalves, José Maria e Eduardo Juarez lhes dado até então. O novo patrão anunciava que em sua casa havia rádio, motor e máquina de costura, coisas que nenhum patrão brasileiro possuía na época. Segundo Júlio, “Nosso país [Brasil], naquele tempo, ainda era pobre, nós começamos mais o movimento dos brancos lá fora, nesses outros países [Colômbia e Venezuela]”. Júlio seguiu, assim, o “movimento dos brancos” aprendendo uma nova língua, o espanhol. Na Venezuela passou 10 anos com o patrão colombiano Artur Caicedo, mas antes de trocar de patrão, ele voltou para o Brasil e reencontrou seus pais no igarapé Pamáali.

5.1.4 Desacostumando

Nesta volta ainda não definitiva ao Içana, Júlio passou alguns meses com o seu pai no igarapé Pamáali. Sobre este período de “férias” comentou:

Quando eu voltava para a casa do meu pai eu não acostumava mais em viver no mato, no igarapé, então, uma vez eu falei para finado meu pai:

- "Pai, vamos sair para a beira do Içana, é rio grande. O que nós estamos fazendo aqui no igarapé [Pamáali]?".

- "Será?", ele disse, e continuou, "Então, vamos abrir um lugar, já que o senhor não acostuma mais. Eu confio no senhor, porque eu estou vendo o senhor como se fosse filho dos outros. Você não acostuma mais no seu costume comigo, então, vamos lá, vamos mudar".

Nós saímos então de lá para abaixo de Jandú [cachoeira que empresta seu nome à comunidade que fica à sua margem], uma volta só do Pamáali. Nós fizemos um sítio lá perto. Nessa época Sofia [Muller, a missionária protestante] já tinha passado, meu pai já era crente. Por isso que meu pai não gostava que eu usasse tabaco, por isso também eu não conseguia mais viver com meu pai, porque eu acostumei a usar.

Do sítio novo que nós fizemos, eu fui para a Venezuela. Aqui, no Brasil, não tinha nada, só regatão, não era bom, colombiano era melhor. Então, era lá que a gente gostava de trabalhar. Não era somente eu, todo mundo no Içana, rio Negro, Cuiari, ia para lá.

Acompanhemos aqui o modo como o “acostumar” é utilizado para marcar a conversão das relações estabelecidas. Na volta para o igarapé Pamáali junto ao seu pai Manuel, Júlio disse que não se “acostumava” mais em viver dentro do mato, em um sítio à beira de um pequeno igarapé, pois acostumado às margens dos grandes rios. Ele não se sentia mais em casa quando na casa de seu pai, disse-me que, na comunidade, ficava lembrando da sua vida com os patrões, do modo de vida que levava estando junto a eles, o que Manuel percebia. Não se *acostumar* mais com o seu pai awadzoro está, notemos, diretamente ligado ao fato de que ele está acostumado com os outros, os patrões brancos, em ser como se fosse filho de outros. Isso nos faz ver a extensão da noção do acostumar para designar um aparentamento análogo à consanguinização, tal como o processo reverso em que o “não se acostumar mais” aponta para um “desaparentamento”.

Júlio tomava bebidas alcóolicas, fumava cigarros de tabaco, e não conseguia (ou não queria) abrir mão de seus novos costumes, ele tinha se consubstancializado aos brancos e aos patrões, mas seu pai, neste tempo em que ele estava Colômbia, tinha se tornado evangélico e não admitia tais práticas em sua casa. Curiosamente, a conversão protestante promovida por uma missionária norte americana na década de 1950, posicionava-se no polo indígena, opondo o comportamento abstêmio instituído pela religião enquanto um modo de vida indígena ao modo de

vida branco caracterizado por bebidas e tabaco¹¹⁴. Manuel ainda tentou contornar o desaparentamento do filho, mas em vão.

Sobre a possibilidade do desaparentamento, em especial, a perda de filhos que os pais baniwa sofrem por captura dos brancos pode ser também acompanhada no relato que Júlio faz de uma história que era contada pelo finado Amâncio, pajé (*maliri*) que vivia em Cará Igarapé, sobre os seus filhos, os quais são *camaradas* de Júlio. De acordo com Amâncio, seus quatros filhos haviam saído para trabalhar com os brancos:

"Muitos anos atrás, chegou uma irmã [freira] comigo, conversou comigo, perguntou se eu não tinha filho e porque eu estava sozinho. Então, eu falei, 'Eu tenho quatro filhos, só que eles saíram para outros lugares', eu falei para ela, e ela falou, 'Está bem, eu posso trazer seu filho, em quais lugares eles estão?', 'Não sei, acho que tenho um filho no Brasil, outro na Colômbia, já minha filha não sei e a outra está para esse lado aqui', 'Tá bom, eu vou pedir para seu filho chegar aqui qualquer dia, assim que eu voltar daqui eu vou conversar com o governo do Brasil que vai mandar ele voltar'". Amâncio pensou que era brincadeira.

Passou muito tempo, mas certo dia, quando ele estava voltando da roça, ouviu um barulho de helicóptero passando, "Porque será isso?", perguntou a esposa, "É branco!", ele pensou. A sua esposa perguntou, "O que é isso que está fazendo barulho?", "Isso é avião, eu conheço", "O que será que ele está fazendo?", "Eu não sei". Era tarde e eles já estavam caminhando de volta para casa, vindos da roça, então, pelo caminho, chegando por de trás da casa, logo perto, Amâncio escutou barulho de música e muita gente falando, "O que será?", perguntou a mulher, "É branco", ele disse. Ele foi perto da casa dele, tinha música, estavam falando, e ele reparou numa pessoa, um branco com chapéu, tinha também uma branca com chapéu preto e outra com chapéu do colombiano. Então, ele falou, "Puxa vida, branco colombiano, eu vi aquele chapéu. Bora lá?", falou para a esposa,

¹¹⁴ Esta é uma proposição que implica uma lógica relacional, de modo que para as pessoas e comunidades baniwa que não foram convertidas ao protestantismo, tal contraposição não faz sentido.

"Não, não posso, pode ser que seja uma guerra", ela falou, "Então, deixa eu conversar com eles, eu sei já o que é isso, eu sou velho, e branco já conhece meu jeito e eu conheço jeito de branco também, eu vou lá com eles".

Ele saiu do caminho, onde ficou esperando a sua esposa e entrou na casa dele, enquanto isso, aquele meu *camarada* Laureano [filho do Amâncio e câmara de Júlio] estava de botona, calça comprida, camisa comprida, chapéu e terçado com cinturão. Este com roupa reparou que o velho entrou, "Ei, velho!", em espanhol, "Quem é o senhor?", ele disse, "Eu sou velho", "Como é seu nome?", "Eu sou Amâncio", "Tá bom". Ai aquele outro disparou com revólver [para cima], ele era um brasileiro que voltou do Brasil de chapéu carnaúba, "Eu sou brasileiro", ele disse, "Puxa vida, quem são vocês, o que vocês estão fazendo aqui?". Parou filha dele que falou no espanhol, o outro falou no espanhol também, Amâncio, então, reparou, "O que vocês vieram buscar?", "Não, nós somos daqui, era antigamente, faz tempo que a gente saiu daqui. Então, o governo estava procurando por nós, porque nosso pai precisou da nossa presença, por isso nós voltamos hoje". Ele pensou, ficou pensando, "Como é nome do pai de vocês quando vocês saíram daqui?", ele perguntou deles, "Um tal de Amâncio", "Eu mesmo, você não sabe mais, mas vocês são meus filhos", "Ah pai!", eles disseram e abraçaram o pai dele, aquela filha dele pulou e abraçou ele. Só que eles não sabem falar mais baniwa, o filho dele maior fala português, o menor fala espanhol, e outra fala não sei o que, inglês, "Eu voltei da América", ela falou, a outra também falou, "Eu voltei de Letícia [Colômbia]". "Eu sou pai de vocês", ele falou.

Eles trouxeram um bocado de mercadoria, "Nós queremos saber se nossa mãe está viva ainda", "Não, a mãe de vocês tem medo de vocês, porque ouvindo barulho, e também, porque vocês não sabem mais falar a língua dela. Ela tem medo com vocês", ele falou para os filhos deles, "Não, vai trazer a nossa mãe", falaram eles. Amâncio voltou para trás, com a esposa dele, "E aí?", ela perguntou, "Não, não é branco, eles são nossos filhos que

voltaram, eles voltaram todos, tem Alberto, Laureano, Maria e Antônia: os nossos filhos". Ela ficou pensando, "Ah..., nossos filhos?", ela falou, "É, nossos filhos, mas eles são brancos já, ninguém reconhece mais eles", "O que será que nossos filhos vão fazer para mim?", ela perguntou, "Não, não faz nada, nossos filhos. Bora lá!". Então, ele voltou com a esposa dele, entrando na casa deles, "Olha a mãe de vocês, meus filhos", aí pularam e abraçaram a mãe deles, conversaram, "Agora que nós estamos voltando, estamos longe de vocês por muito tempo. Agora, para nós voltamos, mãe, foi ordem do governo".

"Assim que aconteceu para mim outro dia, meu sobrinho, por isso aquele teu primo quase não sabe falar baniwa, mas com o tempo, ele já fala mais ou menos nossa língua, assim voltaram aqueles primos do senhor, eles me deixaram muito tempo, pensei que eles já tinham..., muito para lá. Você sabia que tinha acontecido assim?", "Não", eu [Júlio] respondi.

Os filhos de Amâncio tinham se “descostumado” de seus pais e da vida indígena, eles não podiam mais sequer reconhecê-los, e a recíproca era verdadeira. Mas não somente isso, eles tinham se tornado brancos. A distância tornou-os afins potenciais, brancos estrangeiros, a ponto de não reconhecerem seus próprios pais e os seus parentes, eles não falavam mais a língua baniwa e inspiravam medo. Ou seja, tinham se transformado em inimigos, a ponto da mãe deles se perguntar: "O que será que nossos filhos vão fazer para mim?".

Esta história contada por Júlio sobre as histórias que o pajé Amâncio, seu tio, contava a ele é interessante para nos fazer vislumbrar um cenário extremo daquilo que se passou com o próprio Júlio. A saber, o desaparentamento dele em relação aos seus pais no igarapé Pamáali, sua transformação em branco, porque vestido, consumidor de álcool e tabaco, acostumado às viagens constantes em um território estrangeiro. O seu corpo e o desajuste que sentia em relação à comunidade denunciava o fato de que ele era filho de outros e de que havia se transformado ele próprio em Outro. Enfim, o aparentamento de Júlio aos patrões, contra efetuava um desaparentamento dele em relação aos seus pais. Mas notamos que estes não são fluxos irreversíveis, Laureano, por exemplo, um dos filhos de Amâncio, bem como Maria e Antônia, voltaram para o sítio Cará Igarapé, a comunidade de seu pai onde vivem até hoje, somente Alberto,

o mais velho dos quatro filhos, viveu até o fim de sua vida na Colômbia. Do mesmo modo, Júlio voltou também para a bacia do Içana e para perto de seus pais, após mais de 30 anos de trabalho entre os brancos, constituindo uma família.

A diferença entre as narrativas de Júlio e a história de Amâncio é que nesta última temos acesso somente à transformação dos seus filhos em brancos, mas não, como na biografia de Júlio, à vida deles entre os brancos. O ponto de vista na história de Amâncio é a de um pai que viu seus filhos saírem de casa, o ponto de vista na biografia de Júlio é a de um filho que saiu da casa do pai para ir viver na casa dos outros. Deste modo, não temos notícias do aparentamento dos filhos de Amâncio pelos brancos, processo que permitiu a transformação deles em branco, cujos emblemas e marcas são evidentes por meio de suas roupas, acessórios, armas, postura e línguas. A partir disso, para voltarmos à biografia de Júlio, é preciso considerar estes dois planos como sendo articulados, a saber, a filiação de Júlio em relação aos padrões brancos engendra um eclipsamento da filiação primeira de Júlio com os seus pais baniwa. Vale atentar que não é tanto uma substituição, pais baniwa em troca de pais brancos, ou seja, de uma relação e termos por outra relação e termos, mas, de fato, uma justaposição que obedece a uma dinâmica figura-fundo. Deste modo, quando uma relação se apresenta em um primeiro plano, a filiação de Júlio pelos padrões brancos, desloca-se a outra relação para o fundo, em um segundo plano, a relação de filiação primeira com os pais baniwa. Em certo sentido é, como vimos no capítulo 1, em que os termos engendrados pelo ritual de iniciação se justapõem aos termos do parentesco, neste caso, porém, é a relação com os padrões que se sobrepõe às relações de Júlio com os seus parentes baniwa.

5.1.5 A promoção (interrompida) para Bogotá

Não pude saber o motivo pelo qual Júlio deixou de trabalhar para Artur Caicedo, o patrão colombiano que lhe salvou do casamento-armadilha com Tereza. A única razão mencionada por Júlio é que ele tinha se “cansado” deste patrão, trocando-o por um novo, Miguel Cevaio. Desta relação ele conta:

No tempo em que eu andei com meu patrão [Miguel Cevaio], eu gostava, eu trabalhava bem. Ele estava me mantendo como filho dele, durante muitos anos, mais ou menos 15 anos, com este patrão, o Miguel Cevaio. Depois de 15 anos, ele

não podia mais me escravizar muito com trabalho pesado, era só para eu levar pessoa, cuidando para trabalhar no barco, transportando mercadoria. Todo comércio já me conhecia direito. Com o tempo, meu patrão falou:

- "Você sabe já [o trabalho envolvido em toda a cadeia produtiva], eu quero que você vá para Bogotá, com o meu patrão, trabalhar com carro grande. Eu consigo para você um aluguel em Bogotá, você vai pegar produto em Santa Rita, num braço do rio Orinoco, o rio chamado Vichada, lá desce uma estrada que vem de Bogotá", falou o patrão Miguel Cevaio. Ele sabia que eu podia fazer isso, porque o patrão sabia que eu tinha prática.

Já vimos este mesmo motivo na história de Júlio com Eduardo Juarez, trata-se de uma promoção dentro da cadeia laboral do sistema extrativista mercantil. Mas se no primeiro caso, o casamento-armadilha, a promoção de Júlio desencadeava a própria promoção de Eduardo Juarez, no segundo caso, a mudança para Bogotá, o mesmo não é veiculado, o que delineia uma distinção de qualidade, para Júlio, entre estes padrões. Mas para ambos os casos, quando Júlio estava a um passo de avançar um movimento "quase" sem volta rumo à vida com os brancos, um evento interrompe a trajetória, revelando os padrões, mesmo aqueles muito bons como Miguel Cevaio, enquanto inimigos. No primeiro episódio aqui apresentado vimos que Júlio declinou em seu compromisso matrimonial ao perceber a "armadilha" em que cairia, contudo, diferentemente, no segundo episódio, esta mudança foi interrompida, em parte, por ele mesmo e, em parte, circunstancialmente, em virtude de um infausto acidente que revelou seu patrão colombiano, Miguel Cevaio, como sendo um inimigo potencial.

Após o anúncio de que ele iria ser transferido para Bogotá, Júlio foi fazer um último grande carregamento mercadorias que chegava da cidade. O trabalho foi realizado depois que 50 toneladas de mercadorias foram guardadas em um depósito à beira da estrada à espera por seu escoamento pelos rios. Esperava ele e outros trabalhadores, a quem comandava, neste depósito quando um entre eles abriu uma das caixas. Este, encontrando uma vela, quis acender para driblar a escuridão, o que fez a contragosto de Júlio. A vela queimou até o fim quando, então, atingiu a mercadoria que estava embrulhada com estopa. O fogo se alastrou rapidamente e um grande incêndio incontrolável queimou toda a mercadoria estocada do patrão Miguel Cevaio.

Diante da enorme perda em mercadorias, Júlio recorda:

Eu fiquei perdendo o pensamento, "Puxa vida, como é que eu vou resolver?". Eu queria esperar meu patrão para conversar com ele. Mas logo chegou um homem comigo, um velhinho, aí ele disse: - "Olha menino, com certeza, seu patrão vai matar vocês amanhã. Eu senti que as pessoas estão bravas". Eu não sei como que ele estava sentindo isso, mas acho que era tipo *noparota*¹¹⁵. Puxa..., eu fiquei com medo.

- "Será?", eu disse.

- "É sim, você tem problema muito grande", ele falou.

Então, eu pensei em voltar para o Içana, porque eu estava longe da minha mãe. Mas sem canoa..., porque eu gosto de andar em barco grande. Então, fiquei pensando para trás, de novo no [San Fernando de] Atabalpo, porque lá eu tinha meu outro patrão, melhor me esconder para lá.

Os outros trabalhadores, seus colegas, tentaram convencê-lo de não fugir e esperar o patrão para explicar o que tinha se passado, mas Júlio relutou: "Não, não posso mais, eu tenho que seguir, procurar outro caminho para eu ir embora". Eu pensei que ele não era meu pai, claro que eu acostumei bem com ele, andei com ele, é verdade que ele nunca me esculhambou, nunca ele deu qualquer coisa errada para mim, mas já que eu tive problema com ele, era melhor eu ir embora.

Júlio tinha grande apreço por seu patrão Miguel Cevaio, estava muito "acostumado" com ele, mas não conseguiu ter convicção de que ele

¹¹⁵ Sinais sensíveis, como fisgadas em diferentes pontos do corpo, que acometem uma pessoa e que podem prenunciar um fato porvir. Uma pontada no dedão do pé direito ou esquerdo, um ardor na boca, um puxão na têmpora, uma queimação na face externa da mão e um tremor no coração indicam, para aqueles que sabem lidar com estes sinais, algo que já está ocorrendo, mas não podemos ver. Por exemplo, uma doença, uma morte, alguém chegando, eventos cujas notícias não demorarão a se anunciar. Júlio é *inoparotakaita*, um especialista, por assim dizer, em sentir e decodificar estes sinais. Para tanto, anos atrás, no Aiari, junto a um pajé (*maliri*) de Pana-Panã, ele conseguiu um remédio do mato para aguçar a sensibilidade para estes sinais e, desde então, se dedicou a "estudá-los".

perdoaria tamanha perda. Em um primeiro momento, dada a relação de confiança que tinha com o patrão, ele pensou em esperá-lo para conversar, mas hesitante ouviu o conselho para fugir de um velho, o qual prenunciou que o patrão o mataria. Júlio, mesmo considerando a relação de mais de uma década com Miguel Cevaio, na qual diz nunca ter tido um conflito, assistiu uma nova conversão da relação entre eles. O prognóstico de vingança que o velho anunciou foi o bastante para Júlio lembrar que, apesar de Miguel ser seu patrão, tipo um pai, com quem andou e que já estava muito acostumado, ele era um branco e, portanto, um inimigo potencial. Não à toa, Júlio teve medo e imaginou que Miguel Cevaio poderia querer matá-lo. Enfim, ele não esperaria para tirar esta dúvida.

Diante desta conversão, a de Miguel Cevaio como um patrão-pai para um inimigo potencial, Júlio lembrou do tempo longe de sua mãe que estava no Içana. Não é fortuito que com a reclassificação de Miguel Cevaio voltasse à tona a filiação primeira de Júlio em relação aos seus pais, Manuel e Micácia. Vimos que com o incidente Júlio pensou em sua mãe e em voltar para o Içana, alçando as suas relações entre os seus parentes baniwa a um primeiro plano, na medida em que a relação filiativa com o seu patrão Miguel Cevaio e a possibilidade de vida entre os brancos, naquele momento, havia sido ofuscada pelo medo.

Em seguida a esta fuga, Júlio receava ser encontrado pelo patrão-inimigo, por isso foi a um pequeno sítio, próximo à cidade de Maroa (Venezuela), para pedir sorte com o profeta e pajé baniwa Venâncio Kamiko que foi enterrado num sítio localizado no rio Acque. Júlio relata o motivo desta visita ao seu túmulo:

Eu fui pedir sorte com ele [Venâncio Kamiko]. Eu pedi desculpa para ele, para ele fazer oração em cima de mim, para o meu patrão [Miguel Cevaio] não me encontrar e, se um dia me encontrar, não me fazer mal. Eu também pedi para que, em qualquer lugar, alguém me entregasse uma menina para mim de esposa, assim, de graça. Eu deixei 35 bolívares para ele, em cima do túmulo. A gente deixa dinheiro pedindo sorte com ele e, assim, eu deixei. Eu confiei na história porque, tempo depois de eu ter pedido sorte, aonde eu pedi para salvar minha vida do meu inimigo, tipo meu inimigo, o meu patrão. Foi assim que Miguel Cevaio veio me encontrar, muitos anos depois, ele veio atrás de mim. Ele não falou mal, ele me recebeu de coração. Tinha sido desse jeito mesmo que eu pedi sorte

com Venâncio Kamiko. Eu fui trabalhar de novo com ele, 2 meses. Ele estava me fazendo como se fosse filho dele.

Aquele que já tinha sido apresentado por Júlio como sendo “tipo um pai”, era agora “tipo um inimigo”. Este relato demonstra que a relação entre patrão-empregado desliza rapidamente, diante de um evento conflituoso, um mal-entendido ou um “cansaço”, da filiação, cuja imagem baniwa é a consanguinidade, à inimizade, cuja imagem é a afinidade potencial. A esta altura, o cansaço já se apresentava direcionando aos padrões em geral, estava se aproximando o momento de Júlio voltar para o Içana.

5.1.6 A viagem de volta

A fuga de Júlio do seu patrão Miguel Cevaio e a visita ao túmulo do profeta Kamiko no rio Acque me parece articular eventos e circunstâncias cruciais para o começo da volta de Júlio à vida em uma comunidade baniwa da bacia do Içana. Ele estava cansado de seus padrões, lembrava-se do seus pais, além do mais, conforme havia pedido, tinha conseguido uma menina: Maria, uma mulher baniwa do clã Walipere, com quem Júlio se casou. Vejamos agora como se deu este casamento.

Júlio, durante o trabalho com um patrão na Colômbia, conheceu o seu sogro, Hernandes, que trabalhava para o mesmo patrão. Ele estava acompanhado de toda a sua família, entre os quais estava a sua filha, Maria. Hernandes a ofereceu em casamento para Júlio que, conta, não queria se casar, mas que, diante da insistência daquele que veio a se tornar seu sogro, ficou “sem jeito de negar menina”, além do mais, lembrou do que tinha pedido ao Venâncio Kamiko. Hernandes, seu sogro, planejava voltar ao Brasil e, logo após o casamento da filha com Júlio, retornou para o rio Aiari, mas antes pediu ao seu genro que se comprometesse a voltar “atrás dele”. É possível notar que as decisões da partida ou de afastamento de seu corpo de parentes, é de Júlio, como quando saiu do igarapé Pamáali junto aos seus pais, ou então, de seus padrões, ao passo que a decisão de voltar a este corpo de parentes é realizada por meio dos seus afins efetivos e virtuais. Em certa medida, para Júlio, o que é possível também ampliar aos Baniwa, viver entre parentes é não somente cultivar (ou construir) e manter laços de consanguinidade, mas também capturar afins e, em alguns casos, se permitir ser alvo da captura deles. Suspeito, portanto, que não é à toa que no casamento como no resgate derradeiro, quando Júlio

volta para a bacia do Içana, foram os cunhados que o impulsionaram a tomar a decisão: os Walipere. Então, vamos ao resgate.

Apesar da promessa de Júlio ao sogro, se passaram quatro anos e ele continuava a trabalhar para os brancos e, segundo me disse, não pensava em voltar. Não porque rejeitasse a vida na comunidade, mas porque sentia que, depois de tantas décadas, a vida com os patrões era a sua vida. Ele narrou para mim sua história, sugerindo que assim teria sido, caso não tivesse sido resgatado por um tio clânico Walipere. A possibilidade de não voltar à vida indígena em vários relatos, tal como no caso dos filhos de Amâncio que poderiam nunca ter voltado à comunidade de seu pai. Nestes casos, em geral, narra-se que se tivesse o personagem indígena continuado entre os brancos, seria ele branco e viveria nas cidades. Mas Júlio foi resgatado e sua trajetória que parecia levá-lo para a vida entre os brancos, tal como o casamento-armadilha com Tereza e a promoção para Bogotá, foi interrompida mais uma vez.

Ele foi resgatado por um velho Walipere da comunidade de São José do rio Içana (Ver mapa 1). Este homem tinha ido até a Colômbia buscar o seu filho que há muito estava entre os brancos e, ao ver Júlio na mesma situação, o velho o convenceu também a fugir de seu patrão. Segundo ele se recorda, o velho lhe falou o seguinte:

- "Puxa sobrinho¹¹⁶, você está perdendo por demais tempo, seu pai está vivo ainda, eu venho por causa desse teu cunhado, já faz tempo que ele está andando por aqui, estou cansado de esperar o retorno dele, por isso que eu vim buscá-lo. Melhor você voltar junto comigo também. Eu vim só roubar vocês, não é que eu tenha vindo para conversar com patrão de vocês, para poder levar vocês. Não, eu vim só roubar vocês".

- "Está bom", eu disse.

- "Tem canoa aí?", o velho perguntou, "vamos, vamos, apronta logo para gente ir embora". Ele falou duro, você sabe como velho é.

Aquele filho dele, meu cunhado, estava junto comigo no trabalho, ele conseguiu uma menina lá também, mas ela era daqui mesmo [rio Aiari], era

¹¹⁶ O vocativo para sobrinho é (-*iyó*). Um homem walipere chamará um homem mais jovem awadzoro como sendo seu sobrinho e este por sua vez o chamará de tio (-*khiri*), marcando uma relação de afinidade virtual, ou seja, parentes cruzados. Estes vocativos são mobilizados levando em consideração uma classificação sociocentrada e não egocentrada.

filha do pessoal do Miriti [comunidade do rio Aiari]: - "Vamos voltar com meu pai, melhor que ele tenha vindo me buscar, estamos cansados de trabalhar, assim a gente vai descansar".

- "Então, bora. É verdade, melhor que ele tenha vindo te buscar. Mas será que nós podemos passar? Porque em todo lugar está nosso patrão".

- "Pode, eu vim buscar vocês, bora", disse o velho.

- "Vamos voltar atrás do teu pai, estou cansado", eu falei para minha esposa.

Vemos muitas relações sendo ativadas para permitir a volta de Júlio à comunidade. Notemos que o velho Walipere, primeiro, lembrou Júlio que o seu pai awadzoro ainda estava vivo. A indução de tal recordação faz com que o parentesco baniwa no igarapé Pamáali fosse, para Júlio, devolvido a um primeiro plano. Notaremos que os retornos de Júlio, sejam os provisórios ou o definitivo, sobre os quais nos debruçamos, sempre ocorreram a partir da lembrança do pai, da mãe, e também, no final desta trajetória, dos afins efetivos, como o sogro. Foi exatamente o que fez o seu tio do clã Walipere, reativando, ao relembra-lo, as suas relações de parentesco baniwa que estavam eclipsadas pelas relações de um parentesco ambíguo com os patrões brancos.

5.1.7 Parentesco em obviação

Ainda no início capítulo, apresentei dois importantes marcadores da conversão de relações, “acostumar” e “cansar”, como modo de explicitar algumas das nuances que podemos extrair da narrativa autobiográfica de Júlio. De um lado, apresentei situações em que o “acostumar” expressa relações análogas à consanguinidade, o que permite conceber o patrão como sendo um tipo de pai e o empregado como sendo um tipo de filho, delineando, assim, uma relação de filiação (adotiva) e; de outro lado, descrevi situações em que “cansar” explicita relações análogas à inimizade, que opunha Júlio a determinados brancos, seus antigos patrões. Até este ponto do texto, tentei demonstrar como estes dois marcadores realizam conversões de relações de parentesco em outras. Agora, tentemos compreender mais diretamente a dinâmica de interação entre estas relações, posto que não é suficiente apontar que elas estão simplesmente articuladas.

Vimos na parte 2 da tese, a partir da análise das reclassificações terminológicas sociocentradas que clãs-parentes *-kitsinape* (consanguíneos) podem ser também classificados como clãs-parentes -

doenai (co-afins). Nestes casos não se trata somente de reclassificação de uns parentes em outros, mas de duas classificações simultâneas que se alternam, a depender do clã que é tomado como ponto de vista e das circunstâncias em que as relações entre os clãs são enunciadas. Ou seja, pode-se ser *-kitsinape* (consanguíneos) “e” *-doenai* (co-afins), mas não ao mesmo tempo. Esta dinâmica revela, entre outras coisas, uma alternância entre o parentesco agnático e o parentesco uterino como determinante nas classificações apontadas. Deste modo, as relações de parentesco uterino e de parentesco agnático podem coexistir, desde que uma delas esteja eclipsada enquanto a outra vêm à tona. Em que pese o fato do parentesco agnático ser mais saliente entre os Baniwa, pois o modo convencionalmente apontando como determinante, não devemos menosprezar a existência do parentesco uterino. Estes planos, demonstrei, não se anulam ou se excluem, mas se obviam.

Notamos assim, nestes dois contextos, a importância do operador lógico “e” que aponta, em ambos os casos, para uma articulação e uma coexistência, a saber, o parentesco agnático e o parentesco uterino tal como relações consanguíneas com os pais baniwa e a relação consanguínea com o patrão. A noção de um operador lógico “e” é extraída do argumento de Kelly (2016) que utilizo de um modo equivalente, no sentido de assinalar posições relacionais, ainda que o que esteja relacionado aqui é diferente. Kelly, a propósito da ideia yanomami de que eles estão “virando brancos”, *napëprou*, propõe este operador lógico, pois que ele permite uma descrição que compreende dois planos:

No caso yanomami, é um operador lógico “e” que articula as posições yanomami e *napë* [branco/estrangeiro/inimigo]. Os Yanomami do Orinoco oscilam entre uma e outra posição, eclipsando alternadamente os sentidos yanomami e *napë*. Sendo posições relacionais, *napë* e yanomami só podem funcionar como estados completos, eles não podem fundir-se um com o outro, não mais do que você possa encontrar uma pessoa simultaneamente alta e baixa. Também não se pode ser meio a meio, só se pode oscilar entre um estado e outro. Em resumo, o operador “e” é o correlato da antimestiçagem: em vez da consumpção histórica de raças de culturas que os *criollos* sabem já não serem mais – a experiência alternante e a articulação figura e fundo entre um

contexto convencional yanomami e outro contexto convencional *napë* (Kelly, 2016, p.56).

Nestes termos o autor oferece acesso à articulação da hibridação yanomami com a antimestiçagem. Utilizado aqui para outras relações, o operador lógico “e” parece igualmente pertinente, quando vemos duas relações de parentesco que se negam, mas não se excluem, isto é, se obviam, motivando-se mutuamente, tanto no caso das classificações - *kitsinape* e -*doenai*, quanto na relação de filiação infletida entre pais e filhos baniwa e patrões brancos e empregados indígenas.

Isto posto, pode-se agora apontar que as relações de parentesco com os patrões brancos e o parentesco de Júlio com seus pais no igarapé Pamáali obviam-se e por obviação estou entendendo o seguinte:

Os dois domínios não "interagem" simplesmente - antes, *obviam* um ao outro de maneira dialética. Ou então, uma vez que o processo de *obviação* baseia-se em uma série de *reversões figura/fundo* que se afetam mutuamente, os conceitos e mesmo os próprios domínios convertem-se por *rotação* em *ironias* daquilo que haviam, de outro modo, significado, não tendo outra transitividade (Wagner, 2010, p.240: Grifo do autor).

Ao invés de descrever as relações com os patrões como sendo falsa ou fictícia, podemos compreendê-la como sendo deliberadamente construída, ao preço de uma “obviação intencional” (Kelly, 2005) de Júlio das relações de filiação com os seus pais baniwa. Estas relações com os patrões brancos procedem, portanto, não substituindo, mas se sobrepondo a outra relação, eclipsando-a, esta que, por sua vez, é tomada como dada, quando concebida em relação a construções que são anteriores. A respeito da noção de construção das relações no parentesco amazônico, Viveiros de Castro observa que:

A consanguinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada. Mas então, ela só pode ser o resultado de um processo, necessariamente interminável, de despotencialização da afinidade: sua redução pelo (e ao) casamento. Este, em suma, é o sentido do conceito de afinidade potencial: a afinidade como

dato genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consanguínea. O parentesco é construído, sem dúvida; ele não é dado. Pois o que é dado é a afinidade potencial (2002, p.423).

Para retomarmos a discussão já realizada acima, deparamo-nos com o fato de que toda a consanguinidade é construída e, assim, a fabricação de relações de consanguinidade com o patrão tem como fundo a afinidade potencial, um fundo virtual de alteridade. No caso descrito neste capítulo, a relação filiativa com o patrão tem que obviar não somente a afinidade do patrão, mas também a relação de consanguinidade de Júlio com seus pais. Para o caso em tela, a despotencialização da afinidade não é mediante casamento, mas via filiação adotiva, a relação de Júlio com os patrões somente é possível por meio de uma dupla obviação, a do patrão como um afim, o que permite considerá-lo como um consanguíneo, e a de seus pais baniwa que, vimos expresso no fato de que eles deixam de ser lembrados, remetidos a um segundo plano. Esta última obviação é saliente na recorrência com que Júlio se lembrava de seus pais Manuel e Micácia, justamente, quando ele se “cansava” ou brigava com seus patrões.

A ambiguidade para qual apontei no capítulo reside, justamente, na ausência de posições intermediárias nesse processo de consanguinização e afinização entre patrões-pai-inimigo e empregados-filhos. Diferentemente, os pais baniwa não deixaram de ser consanguíneos, porque, neste caso, não foi parte da relação que foi obviada, como a parte afim obviada do patrão que permite a relação com Júlio, mas a relação inteira. Os pais de Júlio não se convertiam em afins, mesmo quando em segundo plano, assumindo uma espécie de consanguinidade latente ou suspensa.

5.2 CAPÍTULO 8 - DA RELAÇÃO COM OS ANTROPÓLOGOS

Quando iniciei meu trabalho de campo para doutorado, Juvêncio Cardoso, o Dzoodzo, apresentou-me ao seu pai, Júlio Cardoso e, por consequência, à comunidade de Santa Isabel no rio Aiari que, até então, não conhecia. Eu e Dzoodzo já nos conhecíamos, pois, em minha pesquisa de mestrado (2011) tinha permanecido por aproximadamente uma etapa letiva (dois meses) na escola indígena Pamáali, onde ele era professor e tinha se tornado para minha pesquisa um importante interlocutor. Ao chegar em Santa Isabel pela primeira vez fui recebido por Júlio e sua esposa Maria que moravam sozinhos em sua casa. Os seus seis filhos estavam todos casados, alguns em Santa Isabel, enquanto outros viviam em diferentes comunidades, a exemplo de Dzoodzo e Ademar. Ademar, o filho mais novo do casal, era o único que ainda vivia sob os cuidados dos pais, pois não casado, mas mesmo assim, passava a maior parte do ano na comunidade de Canadá, situada a um pouco menos de uma hora de distância em uma canoa movida por motor rabeta, onde cursava o penúltimo ano do ensino médio. Dzoodzo também morava em Canadá, mas em função da sua atuação como professor da escola nesta comunidade.

Eu já tinha tido a experiência de me hospedar em outras comunidades, na tentativa de estabelecer uma relação de interlocução para pesquisa, mas não tinha sido tão bem-sucedido quanto em Santa Isabel. O que quero dizer com isso é que eu não tinha me sentido de nenhuma forma adotado e acolhido como fui em Santa Isabel, o que foi, eu julgava, decorrente do fato de que eu tinha sido apresentado a Júlio e Maria por seu próprio filho, Dzoodzo. Mas, segundo explicou-me Júlio, isso aconteceu também porque os seus parentes baniwa do rio Aiari não estavam acostumados com os brancos, eles tinham medo, os estranhavam, ou então, tinham vergonha, mas que ele por ter sido “criado no meio dos Brancos, na mesma casa que eles, como se fosse filho deles”, não experimentava esse problema, ele, em suas próprias palavras, sabia lidar comigo. De fato, minha chegada causou alguma sensação inicial, os parentes das comunidades mais próximas visitavam Santa Isabel e procuravam Júlio e Maria para saber como era ter um branco em casa. Perguntavam quem eu era, nunca para mim, mas para os meus anfitriões, questionando-os se não tinham medo e/ou vergonha de mim. Júlio respondia que não, pois estava acostumado com os brancos, afinal, ele mesmo disse-me uma vez que era “quase como branco”.

Júlio, já sabemos, tinha uma longa experiência de relações efetivas com os brancos, em especial, os patrões do sistema extrativista-mercantil. Ele fazia notar o seu “costume” com os brancos pelo fato de que fala fluentemente além do baniwa, o português, o espanhol e o *nheengatu*. Também porque, se orgulha de possuir uma casa “bonita” feita de tábuas de madeira serradas e pintadas, cobertas com telhas laminadas de alumínio. Além do mais, porque, dono de uma aposentadoria, “emprega” seus parentes (os co-afins e também seus filhos) em determinados serviços que ele, já velho, não consegue mais fazer, como abrir uma roça nova. Nestas ocasiões, ele não somente ocupa a posição de ‘branco’ frente aos seus parentes, mas de ‘patrão’. Todos estes elementos distinguem Júlio de uma certa maneira dos seus parentes co-residentes, pois que estes possuíam casas pequenas, em geral, cobertas de folha de caraná. Somente alguns deles, mais recentemente, substituíram as paredes de barro em taipa ou as paredes de galhos amarrados, pelas versões, em ascensão no rio Aiari, de tábuas e esteios serrados¹¹⁷. Além do mais, estes não empregam a ninguém, bem como muitos deles não tinham a mesma fluência em línguas não indígenas que Júlio e nem a mesma liderança para além do grupo local.

Ocorre que a espaçosa e subdivida¹¹⁸ casa de Júlio e Maria, um tanto isolada do restante da comunidade, estava na maior parte do tempo vazia, pois sem os filhos, já casados. Mas não somente por isso, todos os filhos homens deste casal estão casados e possuem funções assalariadas (professores e agentes de saúde). Enquanto liderança local, Júlio era um grande entusiasta da educação formal indígena, preparando os seus filhos para seguirem este caminho. Porém, o êxito em sua intenção teve como efeito o fato de que seus filhos ficam divididos entre diferentes comunidades, a de seu pai e aquelas onde lecionam¹¹⁹. Deste modo, a

¹¹⁷ As motosserras são equipamentos relativamente escassos no rio Aiari. Os homens que as possuem são conhecidos como *madeireiros* e requisitados, mediante pagamento, a serrar tábuas.

¹¹⁸ A casa possuía quatro quartos: 1, o do casal; 2, o de Dzoodzo, para os finais de semana; 3, o de Ademar; 4, o de hóspedes, cuja janela está virada para o pátio da comunidade. Eu ocupava este último quarto que se tornou um pequeno comércio e, desde então, passei a dividir o quarto com Ademar que, na maior parte do tempo, estava na comunidade de Canadá. A maior parte das casas baniwa, mesmo que de tábua serrada, não têm divisórias, ou então, divisórias somente insinuadas por ambientes que pode ser notar diferenciados pelo o uso e ocupação de seus moradores.

¹¹⁹ A secretaria municipal de educação impõe mudanças constantes de seus professores lotados nas escolas comunitárias, gerando uma espécie de

convivência com os filhos é menos intensa do que Júlio e Maria desejaria. Esta configuração diverge, por exemplo, da de Gabriel, o seu *camara*, cujos filhos, nenhum deles com funções assalariadas, moram todos em Santa Isabel na vizinhança imediata à casa do pai e, por isso, têm mais disponibilidade.

Diante deste contexto, passei a participar das atividades (quase todas) do casal Júlio e Maria e, por meio deles, das atividades que envolviam a comunidade. Em certo sentido, a ausência de um filho na casa deles era sentida, de modo pragmático, na lida da roça, na construção e concertos da casa, na falta de um substituto para as atividades do trabalho comunitário¹²⁰, e também, enquanto companhia. Retrospectivamente, percebo hoje que tentei ocupar esta lacuna e, assim, em contraste com as minhas outras experiências em trabalho de campo, esta configuração fez sentir-me com um lugar na comunidade e na família de Júlio. Ao mesmo tempo, eu tinha a sensação de que Júlio e Maria encontravam um modo mais ou menos apropriado para lidar com a estranha situação de ter um branco com eles. Isso porque, por mais acostumado que Júlio alegasse estar em viver com os brancos, tinha algo de inédito nesta convivência, afinal, ele nunca tinha recebido um antropólogo em sua casa por um tempo prolongado. Até eu aportar na comunidade, os meus anfitriões não me conheciam e eu era, assim, evidentemente um estrangeiro e, em vários sentidos (mas não em todos, digo em minha defesa), parecido com os patrões para quem Júlio havia trabalhado.

5.2.1 Filiação adotiva e os antropólogos

Tentemos imaginar a bizarra situação em que Júlio e Maria se encontravam. Desde a minha chegada em Santa Isabel eles passaram a viver sob um mesmo teto, comendo e trabalhando junto com um estrangeiro branco. É importante advertir que para estas comunidades

rotatividade pelas diferentes comunidades do Içana e Aiari. Não somente isso, as comunidades podem reivindicar a troca dos professores lotados em suas comunidades, estabelecendo uma dinâmica própria.

¹²⁰ De um modo geral, as atividades comunitárias são realizadas semanalmente, nas quais é comum que os velhos, mas também os doentes, porque já sem o vigor de outrora, deixem de participar. Para evitar fofocas e comentários que os acusem, por exemplo, de “preguiça” e indiferença à comunidade, os ausentes enviam descendentes ou “representantes” para que a ausência seja, assim, menos sentida.

baniwa do rio Aiari não é absolutamente estranho ter entre eles brancos, pois que é relativamente constante a visita e presença, por exemplo, de assessores de ongs, enfermeiros dos serviços de saúde, militares de exército, missionários religiosos, tal como outrora, era possível também receber visitas de patrões do extrativismo-mercantil, narcotraficantes, guerrilheiros e garimpeiros. Ocorre que, em geral, esta presença de brancos (estrangeiros) além de limitada temporalmente é, marcada, sobretudo por uma separação e autonomia. Os brancos chegam às comunidades com seus próprios barcos de alumínio e motores de popa, guiados por pilotos indígenas contratados, ficam em casas separadas, levam sua própria comida e têm atividades e demandas muito específicas para os seus dias na terra indígena. Diferentemente, eu não tinha um barco próprio, eu havia sido buscado por Dzoodzo na cidade, não vivia em uma casa separada, não tinha ninguém a quem eu empregava, e minhas demandas não eram evidentes para eles. Assim, caso, em um primeiro momento, meus anfitriões imaginaram a minha presença como sendo semelhante ao dos outros brancos, em pouco tempo perceberam que não seria exatamente igual.

Eu não tinha a mesma autonomia que os outros brancos e, menos ainda, a mesma autonomia que os Baniwa possuíam: eu não tinha roça, minha esposa não me acompanhava e, tampouco, podia condicionar minha subsistência à minha capacidade para pescar e caçar. Em certo sentido, quando eu cheguei e ao me apresentar como sendo diferente dos outros brancos, pois sem autonomia, eu era um homem que, apesar de adulto, aos olhos baniwa, era solteiro, órfão e panema (*mawiniadali*). Eu tinha levado uma provisão de comida, combustível e algum dinheiro para realizar trocas, mas ainda assim era evidente minha dependência em relação à comunidade e, em especial, aos meus anfitriões. Nesse sentido, eu dependia de Júlio e Maria como um filho de seus pais e eles sabiam exatamente disso. A situação era muito atípica para eles e, de certo modo, artificial, não porque falsa, mas porque eram necessárias acomodações que precisavam ser deliberadamente formuladas e induzidas para que a convivência entre nós se realizasse de uma maneira aceitável para ambos os lados. Eu era um estrangeiro, um branco (*ialanawi*), mas diferentemente dos outros brancos da região eu me posicionava como um “filho”, o que me tornava, por um lado, ainda mais estranho, mas, por outro, uma novidade curiosa que podia ser assimilada nas relações já previstas pelo parentesco baniwa, o que inclui, como vimos, as relações com os patrões.

A situação era assimétrica entre nós: por um lado, eu dependia deles para sobreviver, e também, para realizar a minha pesquisa, por outro

lado, eles podiam prover justamente a segurança e minha subsistência, além de serem meus interlocutores no trabalho de campo. Os motivos pelos quais eles aceitaram esta relação eu não posso entender completamente, pois sempre me pareceu que eu tinha muito pouco a oferecer de fato. De qualquer forma, tenho a impressão de que a expectativa inicial de Júlio, uma liderança atenta às transformações dos tempos atuais, era que eu ajudasse ao seu filho Dzoodzo, um jovem que há muito tempo está envolvido com os brancos por meio do Instituto Socioambiental (ISA), em uma aliança que avaliam positivamente, na formulação de projetos para os Baniwa. No entanto, Júlio pretendia, especificamente, que a comunidade de Santa Isabel, até então, fora do “circuito indigenista”, se beneficiasse de possíveis projetos. No *post scriptum* do livro *A queda do céu* escrito por Kopenawa e Albert, este último formula estas parcerias entre antropólogos e anfitriões indígenas como sendo um “pacto etnográfico”, estabelecido implícita ou explicitamente entre eles. Sobre isso, o autor comenta:

Ao lhe oferecerem seu saber, os anfitriões do etnógrafo aceitam a incumbência de ressocializá-los numa forma que lhes parece mais adequada à condição humana. Contudo, para além da cumplicidade ou empatia que o estranho noviço possa ter inspirado, a transmissão visa antes de tudo, para além de sua pessoa, o mundo do qual ele jamais deixa de ser um representante, queira ele ou não. De fato, seus esforços pedagógicos, seus anfitriões têm por objetivo primeiro tentar reverter, tanto quanto possível, a troca desigual subjacente à relação etnográfica. De modo que os ensinamentos de nossos supostos “informantes” são dispensados por razões de ordem principalmente diplomática. Sua paciente educação se aplica, em primeiro lugar, a nos fazer passar da posição de embaixador improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças (Kopenawa & Albert, 2015, p.521).

Recordo-me que Dzoodzo, após ler alguns dos relatos de Koch-Grunberg no rio Aiari em 1903 (2005, p.116) destacou para mim um trecho no qual o etnógrafo alemão descrevia sua amizade com Mandu, chefe walipere da maloca Cururu-Cuára, hoje comunidade de Canadá.

Neste trecho, Mandu pedia para que Koch-Grunberg entregasse um recado diretamente ao governador do estado, quando o encontrasse, a saber, que enviassem um representante até eles. Dzoodzo comentou que, pelo menos desde desta época, os Baniwa estão realizando requisições, cobrando seus direitos e tentando realizar parcerias com os Brancos. Com isso, pretendo assinalar a pertinência da noção de um pacto, tal como o descrito por Albert, para elucidar alguns dos pontos da minha experiência etnográfica, mas devo realizar algumas ponderações.

Os Baniwa possuem diferentes associações que estão vinculadas à FOIRN, cuja atuação é muito importante na região do Alto Rio Negro. Assim, os Baniwa estão articulados de uma maneira bastante fluente no movimento indígena, inclusive, com infiltrações na política administrativa municipal, cuja melhor expressão, talvez, seja o mandato em que André Fernando foi vice-prefeito da cidade, mas também, atualmente, em secretárias, câmara de vereadores e outras instâncias, e não somente as municipais. Assim, é possível dizer que eles têm, nas últimas décadas, formado os seus próprios “embaixadores” baniwa, enviando-os para São Gabriel da Cachoeira, Manaus e Brasília, podendo, por isso, abrir mão progressivamente dos seus “tradutores benevolentes” estrangeiros. Mas mesmo assim, ressaltando, continuam a receber com interesse, pelo menos inicialmente, qualquer projeto que implique novas alianças, as quais, uma vez iniciadas, passam a ser avaliadas.

A aliança que eu estabelecia com os Baniwa tinha como base as cooperações com o movimento indígena, a escola indígena e a expectativa de potenciais projetos, mas mais localmente, em relação aos meus anfitriões, eu notava, havia também uma série de pequenos pactos cotidianos de outra ordem. O pacto que se estabelecia, entre o implícito e o explícito, com os meus anfitriões Júlio e Maria, implicava em uma assimetria (provimento deles e dependência minha), pois neste âmbito minha contribuição não era capaz de simetrizar a relação entre nós no cotidiano. Assimetria que se alinhavou muito rapidamente a uma já existente entre os Baniwa: a filiação adotiva. Deste modo, vi-me deslizar para a posição de filho, exercendo uma função-filho, do mesmo modo que eles deslizaram para a posição de pais, exercendo uma função-pais.

Quero apontar, no entanto, que esta foi a solução desenvolvida, entre outras possíveis, para a situação que nos defrontava. Como disse, em outras ocasiões em que fiquei em comunidades baniwa, uma tal adoção não ocorreu e, portanto, estas funções não foram exercidas e nem estas posições ocupadas, mas as circunstâncias que descrevi acima para Santa Isabel, e que envolve a minha expectativa de ser adotado e a disposição de Júlio e Maria adotar, favoreceram esta relação em

específico. Digo que esta foi a resolução entre outras possíveis, haja vista que outros antropólogos são diferentemente incluídos no campo de parentesco de seus anfitriões. Killick (2007), por exemplo, descreve que sua relação com seu principal anfitrião indígena podia ser expressa pela parceria comercial-ritual formulada nos termos dos próprios Ashéninka como sendo *ayompari*. Nesse último sentido, posso formular minha relação com Dzoodzo, o filho de Júlio, como sendo de amizade, tal como ele mesmo formula, e não como irmão. Certa vez, ele contou-me que, refletindo sobre suas relações, percebeu que tinha somente três amigos, todos brancos (*ialanawi*), o que me inclui, e também, um assessor do ISA e um outro pesquisador. Estas são pessoas com que ele mantém uma aliança, baseada em trocas regulares (conhecimento, ideias, textos, cooperações, presentes etc.), confiança mútua, uma relação simétrica que se aproxima a de *camaradas* (capítulo 4).

É evidente que eu sabia que eles não eram os meus pais, tanto quanto eles sabiam que eu não era filho deles, e isso é ainda mais óbvio hoje, enquanto escrevo estas palavras da minha casa, há milhares de quilômetros de Júlio e Maria. No lugar, eu poderia dizer que no período em que convivemos na comunidade de Santa Isabel, eles eram “como se” fossem os meus pais e eu “como se” fosse o filho deles. É preciso alertar que com o “como se” não quero apontar uma falsidade ou parcialidade das relações de parentesco estabelecida, mas, sobretudo, marcar que estes posicionamentos foram deliberadamente induzidos e construídos, permitindo uma convivência que se mostrou provisória, ainda que potencialmente pudesse não ser. Além do mais, com este “como se” quero apontar para o caráter analógico do parentesco, cuja analogia, na situação descrita, está exposta. Notemos que não se trata aqui de um processo distinto do parentesco, somente porque envolve um estrangeiro, mas do próprio processo de parentesco. Afinal, quais relações de parentesco não procedem desta maneira, a saber, construindo, induzindo, favorecendo e pressionando posicionamentos e as atitudes que se espera das pessoas que ocupam determinadas posições?

Antes de problematizar esta última questão mais diretamente, quero apontar que nunca chamei os meus anfitriões pelos termos de pai e mãe, do mesmo modo que eles nunca se referiram diretamente a mim pelos termos de filho e, tampouco, não desdobrei desta relação de filiação adotiva com Júlio e Maria a classificação e as atitudes dos filhos destes últimos como sendo meus irmãos. Isso revela, em parte, a esquisita situação etnográfica em questão, a adoção de um branco, mas, em parte também, a própria filiação adotiva baniwa, já descrita na parte 2 desta tese. Talvez por isso vejo-me em uma relação distinta àquelas descritas

em muitas etnografias em que os próprios termos da filiação são o modo pelo qual os antropólogos enunciam a suas relações com seus anfitriões indígenas e seus demais interlocutores de pesquisa. É diante destas ressalvas que podemos prosseguir nesta descrição.

Sobre isso, parece-me útil o comentário incrédulo de Albert sobre as adoções dos antropólogos descritas em muitas etnografias:

As breves e convencionais considerações acerca da “adoção” do antropólogo que povoam a literatura etnográfica sempre me pareceram da ordem da ficção complacente. O que pode afinal significar “ser adotado” por seus anfitriões quando estes se veem cada vez mais submetidos à investida de um mundo inquietante e nefasto, do qual o antropólogo é, para eles, de algum modo um emissário, por mais grotesco ou inofensivo que possa parecer à primeira vista? Logo ficou evidente para mim que os Yanomami só tinham aceitado minha incômoda e esquisita presença por precaução, como teriam feito, pelas mesmas razões, com qualquer outro visitante estrangeiro, *nape* (“forasteiro”, “inimigo”), pelos menos enquanto este não demonstrasse intenções abertamente *hostis* (Kopenawa & Albert, 2015, p.520).

Gostaria de me situar entre a ficção e a complacência apontada por Albert. Ou seja, não concordo completamente com a noção de que podemos desqualificar a referida relação, conferindo a ela um caráter fictício, ainda que eu note, como o autor, certa complacência, não tanto nas relações adotivas dos antropólogos, as quais não posso avaliar, mas na descrição destes sobre estas relações quase sempre muito breves e superficiais. Muitos são os motivos, próprios ao antropólogo e também dos Yanomami, pelos quais, por exemplo, Albert encontrou outras posições na rede de relações estabelecidas pelos Yanomami que não a de filho, mas quero chamar à atenção que o fato de um antropólogo ser um branco, forasteiro e potencialmente inimigo, não significa que ele não pode ser relacionado aos seus anfitriões indígenas de um modo específico em seu campo de parentesco.

Os estrangeiros podem ser incluídos no campo dos parentes conhecidos e os sistemas de parentesco na Amazônia oferecem diferentes possibilidades para que isso ocorra. Com isso nos esquivamos da noção de um parentesco falso ou fictício que influencia um certo modo de

abordar determinadas relações com os estrangeiros (afins potenciais). De qualquer forma, quero chamar à atenção agora para o importante alerta de Albert, a saber, os brancos são potencialmente inimigos, mesmo aqueles que foram adotados, do mesmo modo que, vimos no capítulo anterior, os padrões que eram como um pai poderiam se revelar muito rapidamente inimigos. É verdade que, pelo processo do parentesco, tal como tenho descrito, a relação de adoção de um antropólogo implica em obviar a sua parte-afim, no entanto, a definição de obviação aponta justamente para o fato de que este mascaramento não é uma aniquilação ou extinção, mas uma invisibilização por meio de uma dinâmica figura-fundo. Deste modo, é possível concordar com Albert, que os antropólogos são emissários do mundo nefasto e predatório dos brancos e, por isso, são potencialmente inimigos, mas diferente do autor, sugiro que isso não implica na impossibilidade de uma formulação via parentesco destas relações entre brancos e índios. Em suma, inimigos e parentes podem estar separados por uma linha muito tênue e não há uma impossibilidade formal de inimigos se tornarem parentes e nem de parentes se tornarem inimigos.

5.2.2 Entre a ficção e a complacência

Júlio e Maria diziam-me, em um primeiro momento, que os seus parentes da comunidade e também de outras comunidades não entendiam o que eu fazia entre eles e porque eu os ajudava. Eles queriam saber o que eu ganhava de Júlio em troca do trabalho que eu realizava para ele, por exemplo, na roça, afinal ninguém trabalharia “de graça”, a não ser um filho. Talvez, por estas especulações, Júlio chegou a me dizer, certo dia, que não teria como me pagar e que, portanto, eu não precisaria trabalhar com ele e sua esposa. As pessoas da comunidade diziam que nunca tinham visto um branco fazendo o mesmo. Com o tempo, quando todos da comunidade já haviam se acostumado a me ver trabalhando, passaram a perguntar por mim utilizando os termos relacionados à filiação que notavam entre mim e meus anfitriões. Todavia, já apontei, Júlio e Maria nunca utilizaram estes termos comigo, mas me informavam que eu era referido desta maneira na comunidade.

Nos primeiros dias na casa de Júlio, ele esperava que eu me comportasse como os assessores de Ongs ou profissionais de saúde do DSEI. Ele se sentava comigo para me contar histórias e conversar, perguntando o que eu queria saber, como se pudéssemos esgotar minha demanda e, então, eu iria embora. O fato é que eu não lhe apresentava muitas demandas objetivas relacionadas ao que ele imaginava ser a minha pesquisa e, estranhamente, para ele, eu insistia em acompanhá-lo em suas

atividades diárias, o que ele resistia de diferentes maneiras. Diante de minha insistência, aos poucos, ele foi cedendo até eu me sentir, relativamente (e somente relativamente), integrado às atividades de sua casa e da comunidade. Nossa relação estava em uma aberta negociação, ele me oferecia o lugar de branco-estrangeiro (assessor e enfermeiro) e eu reivindicava a posição de filho.

Esta negociação se encerrou, eu suspeito, quando, certo dia, estávamos em cima do caibro da nova cozinha em construção, amarrando folha de caranã que serviria como cobertura. Nesta ocasião, Júlio me disse que eu não deveria trabalhar com ele desta maneira, pois, se assim fizesse, eu seria como filho dele e, então, quando eu fosse embora, ele ficaria na comunidade lembrando e pensando em mim. Ele estava se referindo ao fato de que, entre os seus diferentes parentes, somente um filho trabalharia em “troca de nada”, ou seja, sem pagamento. Inclusive, contou-me, que alguns dos seus filhos já casados, com exceção de Dzoodzo, cobriam para fazer um trabalho deste tipo. Mas continuei a amarrar as folhas de caranã e ele aceitou que eu trabalhasse, desde então, para ele “como se” fosse um filho. Vejamos que eu não era tanto filho, porque comia e bebia com eles, a propósito da comensalidade, mas principalmente porque *trabalhava* com os meus anfitriões: Júlio, Maria e a comunidade de Santa Isabel. De algum modo, o idioma das substâncias *qua* substância parece menos importante aqui do que em outros contextos etnográficos para expressar uma familiarização em curso. Em certo sentido, entre os Baniwa, eu sentia que “trabalhar junto” era um equivalente de “comer junto”, o que nos remete, analogamente, ao capítulo anterior, a respeito das relações com os patrões.

As marcações que caracterizam esta relação (“como”, “como se”, “tipo”) não é, já mencionei, tanto para apontar sua parcialidade ou falsidade, uma relação pela metade, não plena ou fictícia, mas para assinalar sua duração, conferindo-lhe um aspecto temporal evidente. Júlio previa, justamente, que eu seria como um filho, mas que depois partiria de volta para a minha esposa e os meus pais, meus *parentes primeiros*, desmascarando a relação estabelecida entre nós. Segundo Júlio contou-me, ocorreu algo análogo com ele quando viveu por um tempo entre os Piaroa, com a diferença que, neste caso, ele era o estrangeiro e sua familiarização por parte dos Piaroa passava não pela filiação, mas pela aliança matrimonial. Em seu relato, conta que os Piaroa insistiram para que ele se mudasse para viver definitivamente entre eles e que, para tanto, se esquecesse dos seus parentes baniwa, e se casasse com uma mulher piaroa. Júlio explicou a eles que não poderia mudar-se, pois sua esposa e

filhos o aguardavam, mas que voltaria um dia para agradecer. Este motivo do agradecimento era também cobrado de mim.

Na comunidade de Santa Isabel sempre ocorriam festas em que se utiliza caxiri. Nelas as pessoas podem ficar bêbadas e, então, dançam e entretêm conversas mais alongadas e íntimas. Nestas ocasiões, dois *camaras* podem conversar entre eles, bem como dois cunhados, duas concunhadas, além de alguns flertes entre jovens. Nestas circunstâncias é comum que as pessoas cantem os *kamarataka*, um gênero de músicas semi-improvisadas, motivadas pela embriaguez, em que as mulheres, em geral elas, cantam umas para outras, para seus filhos, suas concunhadas e maridos. O tom pode ser jocoso e descontraído, com a finalidade de divertir um público, mas, mais costumeiramente, quando realizado de modo mais reservado, assume um tom melancólico e queixoso. Assim, em um determinado momento da referida festa, sentei-me com Júlio e Maria e esta, então, disse para mim que sentiria saudade quando eu fosse embora e cantou:

Nunca vi pessoa branca chegar perto assim de mim.
Será que ele vai estar sempre com a gente? Eu não queria que ele, menino, saísse já de mim, porque é o único que me dá bom dia. Primeira vez que vi pessoa assim, chegando na minha casa, eu sou índia, e ele está visitando bem legal como se fosse meu filho. Será que ele vai agradecer ou não vai voltar? Não existe meu filho parecido como você, branco. Não sei se ele sente que eu trato bem ele. Será que ele vai voltar para agradecer, ou ele veio só enganar, e nunca mais para voltar com a gente de novo.

Favorecia o clima melancólico expresso pela música de Maria o fato de que estávamos bêbados e também porque se aproximava o dia do meu retorno desta que era a minha primeira estadia em Santa Isabel. A relação filiativa estava estabelecida, nos termos que já descrevi acima, pois trabalhava para eles “como” um filho e eles proviam minha sobrevivência “como se” fossem meus pais. A música é muito interessante, pois nela notamos que Maria expressa sua reflexão sobre o fato, estranho e curioso, de ter um filho como eu, branco, cujos hábitos lhe parecem particulares, por exemplo, dar bom dia ao acordar, boa noite ao dormir e agradecer pela comida. De algum modo, isso lhe parecia digno de nota em seus versos entoados. Contudo, o excerto desta música apontava também para o caráter provisório da filiação que se estabelecia,

bem como para a suspeição que eu inspirava em meus anfitriões. Eu era “como” um filho, mas será que eu voltaria, será que eu agradeceria? Eu não era um filho falso, mas um filho branco, um filho provisório e, por isso, um filho suspeito.

Já aponte que a noção de um pseudo-parentesco ronda as análises antropológicas de certas relações indígenas com os estrangeiros. Em um relato de Firth no estudo clássico *Nós, os Tikopia*, o autor registra sua desconfiança, não em relação aos antropólogos, mas aos escritores europeus que visitavam a África à época no afã de descrever e se relacionar com suas tribos daquele continente:

Como a maioria dos antropólogos, encaro com ceticismo a alegação de qualquer escritor europeu de que “foi aceito pelos nativos como um deles”. Deixando de lado a questão da presunção, essa alegação se baseia geralmente numa avaliação equivocada da polidez nativa ou de uma momentânea identificação verbal emocional como eles mesmos de uma pessoa que compartilha suas simpatias. A mim mesmo, inúmeras vezes me asseguraram que era “igualzinho a um tikopia”, porque obedeci em algumas particularidades aos hábitos econômicos e sociais de seu povo, como danças com eles e observa a etiqueta de (pseudo) parentesco, ou porque, espousei seu ponto de vista em algum problema de contato com a civilização. Mas encarei isso como um cumprimento, da mesma ordem que uma referência a “nossa” canoa ou “nosso” pomar (“seu e meu”) por um de meus irmãos de cortesia, o que significava certos privilégios concretos, mas não uma participação real na propriedade. Esse problema de identificação com a cultura nativa não é apenas acadêmico. Os europeus que alegam “ter-se tornado um membro da tribo” ou serem “vistos pelos nativos como um deles” estão propensos a se gabar de conhecer o que o nativo pensa, de estarem qualificados a representar o ponto de vista nativo. Numa questão particular isso pode ser verdade em sua essência, mas, com muita frequência, afirmações dogmáticas sobre ideia são substituídas por provas concretas do comportamento observado. (Firth, 1998, 95-6).

Firth não se refere à noção de filiação adotiva para descrever a relação de estrangeiros, escritores em particular, e os povos da África, mas à noção de uma “virar nativo” e da recepção destes aos forasteiros. A discussão que ele precipita envereda por outros caminhos, no entanto, a seu pretexto, quero somente apontar para uma distinção importante, a saber, ser adotado por um anfitrião indígena não é o mesmo que virar nativo. Como tenho descrito, por exemplo, a minha adoção por parte de Júlio e Maria parte do pressuposto da diferença entre nós. Eu sou um filho, mas um filho branco, a partir de quem eles obtém alguns objetos (presentes), conhecimentos (histórias de outro lugar, administração de remédios etc.) e habilidades diferentes (elaboração de projetos) das que eles podem encontrar, por exemplo, no território em que vivem. A filiação adotiva não está apoiada na “pura identidade” e pode tirar proveitos justamente da diferença, do mesmo modo que precisa tomar cuidado com ela.

A adoção do antropólogo por parte dos anfitriões indígenas em termos de filiação é apenas um dos modos, entre outros possíveis, de estabelecer uma relação entre anfitriões indígenas e seus hóspedes brancos. Esta relação de parentesco é uma invenção deliberadamente construída tal como, no limite, são todas as relações de parentesco. Assim, o fato de reconhecer a invenção que é a filiação adotiva dos antropólogos, isso não significa que ela seja fictícia, no sentido de falsa. Esta relação que, assim descrita, revela-se artificial, porque reveladora dos artifícios que favorecerem a sua construção, não implica em um processo de conversão cultural que culmina na identidade, “virar nativo”, pois pressupõe, ao contrário, a diferença das pessoas relacionadas.

5.2.3 Reposicionamentos

Após a volta para a minha segunda estadia em Santa Isabel, sentia que meus anfitriões me viam, em um sentido muito específico, com menos suspeição. O nosso reencontro foi de alegria para ambas as partes. Júlio, por exemplo, se queixou de maneira afetuosa da minha partida em minha última estadia, dizendo-me que passou o tempo pensando em mim, lembrando de mim “como que apaixonado”. Expressão utilizada por ele para falar de uma lembrança persistente que produz um tipo de tristeza. Maria dizia, enquanto estávamos na roça, que toda vez que ouvia o zunido do motor dos aviões e via o seu rastro de fumaça no céu me imaginava voando de volta para Santa Isabel. Me contavam, além do mais, que conversavam sobre como seria quando eu fosse definitivamente embora, imaginando como se sentiriam.

Nesta minha volta, notava o regozijo que, entre outras coisas, tinha relação com o fato de que eu tinha voltado, suspendendo parcialmente a desconfiança de que eu não voltaria nunca mais – o que teria sido notado como ingrato da minha parte. Porém, notava também, no decorrer dos dias desta minha nova estadia que pairava sobre Júlio e Maria um certo desconforto com o caráter provisório que eu impunha à nossa relação. Isso porque, era eu quem chegava na casa deles, do mesmo modo que era eu também quem partia da casa deles. Mais que isso, o meu controle da duração da nossa convivência apresentava uma ambiguidade evidente, pois o meu período entre eles podia ser compreendido tanto como sendo breve ou sendo longo.

Em nenhuma estadia, foram três, permaneci mais que 3 meses na casa de Júlio e Maria, mesmo assim, percebia, a partir da minha segunda estadia, que eu poderia estar me alongando. Enfim, notava que os arranjos estabelecidos em torno da nossa relação, que tenho caracterizado como sendo formulada pela filiação adotiva, baseada na experiência da minha primeira estadia em Santa Isabel, reabriam-se. Passei a perceber que eu estava deixando de ser um filho cooperativo e gentil, para ser um hóspede potencialmente impertinente, algo como um filho *maapatsika* que procura o pai. Notemos que tenho tentado descrever minha relação com os meus anfitriões como sendo baseado não em posições fixas, mas a partir de posicionamentos dinâmicos.

Em parte, a inconveniência da minha presença que colocou a própria filiação adotiva em questão, me reposicionando enquanto um hóspede (estrangeiro), teve relação com focos que correram o rio Aiari, e também, o rio Içana, no intervalo entre as minhas estadias em Santa Isabel. Circulavam boatos de que uma pesquisadora em uma comunidade do rio Içana pagava com dinheiro os seus anfitriões, a partir do que os cunhados de Júlio cobraram dele explicações, projetando desconfianças de que ele estaria recebendo dinheiro meu em nome da comunidade. Após minha chegada, Júlio se esforçou para esclarecer a situação para os seus parentes co-residentes, reforçando para toda a comunidade que, apesar de eu ser branco, eu era apenas um estudante e não como os outros brancos que têm dinheiro de projetos (assessores de Ongs) ou de comércio (patrões) ou do governo (políticos). Eu era, nas palavras de Júlio, guardada as devidas proporções, como os estudantes indígenas das escolas comunitárias baniwa que precisam conversar com os velhos, seus ascendentes, para realizar suas pesquisas escolares e terminar sua formação no ensino médio.

Esta conversa, aparentemente, aplacou as possíveis desconfianças. No entanto, não demorou para que tivéssemos notícias de que uma onça

estava rondando a comunidade. Júlio contou-me que nunca tinha visto uma onça rondando a comunidade de Santa Isabel de maneira tão próxima e por tantos dias, motivo pelo qual presumia que esta não era uma onça qualquer, mas uma onça-pajé. A desconfiança de Júlio era de feitiçaria encomendada por alguém com inveja dele, isso porque ele tinha “um branco” que “passava bem” em sua casa. A onça tinha matado um dos cachorros de estimação de Maria, e mesmo após isso, continuava nas redondezas. Nós víamos os seus rastros nas trilhas para a roça, os caçadores da comunidade também traziam outras notícias e marcas de sua presença. Consecutivamente apareceram também cobras em torno da casa de Júlio, algo que não era comum. Enfim, avizinhava-se da comunidade e, em especial, da casa de Júlio, uma sombra suspeita. Eu sentia uma certa tensão no ar, não somente pela relativa preocupação que todos experimentavam, mas porque eu poderia ser de alguma maneira o problema. Até que os dias passaram, a onça foi embora e a tensão diminuiu, sentia novamente que minha presença parecia menos impertinente, reconquistando minha posição confortável.

5.2.4 Sula: a filha renegada

Ainda sobre o episódio acima descrito, vale a pena descrever mais detalhadamente o ataque da referida onça à Sula, a cachorra de estimação de Maria e Júlio, a qual apenas mencionei brevemente. Maria tinha grande apreço pela finada Sula, pois que esta cachorra, entusiasmadamente, diferente dos seus irmãos, os cachorros Pica Pau e Cabeçudo, lhe fazia companhia nas idas à roça. O ataque da onça ocorreu justamente em um destes percursos. Maria estava voltando da roça e, como sempre, em seu encalço, vinha Sula que entrava no mato, saindo da trilha, para somente reaparecer adiante, retomando o caminho e a companhia de sua dona até o rumo de casa. No fatídico dia, a cachorra Sula demorou para ressurgir, deixando Júlio e Maria preocupados, o que os forçou a voltarem para resgatá-la, mas foi em vão, a encontraram já morta à beira da trilha, despedaçada. Pude saber que este ataque poderia ter sido evitado, pois no dia anterior Maria sonhou. Este era não somente um prenúncio do que aconteceria porvir, mas o próprio evento. Vejamos.

Maria sonhou que estava em São Gabriel da Cachoeira na casa de sua filha Ilda Cardoso, no centro da cidade. Ela estava na varanda quando chegou de carro Baixinho, um vereador baniwa de uma comunidade do rio Içana. Carro estacionado, ele desce do carro e, ao adentrar na varanda, se dirige à Maria, dizendo que gostaria de levar a filha dela com ele. Baixinho pedia a filha de Maria em casamento. Maria observa que ao seu

lado há uma menina bonita, mas sem hesitar diz: “Ela não é minha filha”. Ela explicou para Baixinho que aquela menina não era sua filha, pois a tinha pegado na comunidade de Canadá e que, se quisesse, ele poderia levá-la, ela não se importaria. Baixinho, então, tomou Sula pelas mãos e com o mesmo carro que chegou foi embora, mas desta vez, acompanhado de sua nova esposa. Esta é a face onírica do evento ocorrido na trilha para a roça envolvendo Sula e “o Onça” e, por este motivo, poderia ter sido evitado, antes mesmo que ele tivesse se efetivado na forma de um ataque fatal à cachorra. Ocorre que Maria somente lembrou do sonho *a posteriori*, dando-se conta, então, de seu crucial significado.

Segundo Júlio, a melhor maneira (e talvez única) de ter evitado o ocorrido, era ter atuado no próprio sonho, para tanto, Maria deveria ter assumido a filiação de Sula, intervindo no assédio “do Onça”, cuja forma onírica era Baixinho, o vereador baniwa. Este sonho revela uma questão interessante da filiação adotiva. A moça ao lado de Maria era a sua cachorra Sula, mas quando Baixinho perguntou se podia levá-la, abrindo uma negociação matrimonial, Maria não somente não reconheceu a filiação, como a negou deliberadamente. Notemos que, para tanto, Maria revelou a origem de Sula, a saber, a comunidade de Canadá, ao trazer à tona a maternidade primeira de sua cachorra de estimação. Explicaram-me Maria e Júlio que os seus cachorros Sula, Pica Pau e Cabeçudo foram todos adquiridos ainda filhotes, recém-nascidos, na comunidade de Canadá de uma cadela que tinha acabado de parir. Diante desta situação, a negação da filiação, Júlio repreendeu Maria, perguntando se o pai dela não a havia ensinado a sonhar, pois caso ela tivesse assumido Sula como sua filha, a cachorra ainda estaria entre eles, pois Baixinho era a própria onça. Agora restava a Maria somente chorar que, desde então, sentia falta de sua “filha” finada e negada.

Há uma relação ambígua com os filhos adotados, o que vale tanto para a adoção de um antropólogo branco, e também, como vimos, para Sula, a cachorrinha de estimação, mas também, já vimos, para os filhos *maapatsika*. Ambiguidade que se revela por meio do fato de que, diante de um dilema ou conflito, a origem do filho adotado, provisoriamente eclipsada, pode ser trazida à tona, desmascarada. É possível observar que um evento pode desdobrar um reposicionamento, como já vimos, aliás, ocorrer no caso de Júlio e seus patrões, pois diante de um conflito, ele deixava de notar no patrão um pai, para vê-lo como um inimigo. Suspeito que estamos a pretexto da provocação de Albert, compreendendo o que significa um antropólogo, mas também um estrangeiro, ser adotado pelos Baniwa. Um antropólogo (estrangeiro) ao revelar que ocupa a posição de filho (ou qualquer outra posição no campo de parentesco), não está imune

ao fato de que ele permanece um emissário ou representante de um mundo inquietante e nefasto: o mundo dos brancos e dos afins potenciais. Um antropólogo pode ser adotado, mas, não por isso, “virar índio”. A contradição exposta por um filho branco que, no caso baniwa, pode ser notado na própria ambiguidade de um filho adotado, não inviabiliza o parentesco e a adoção, como tampouco desfaz a oposição índios e brancos.

5.2.5 Modos de ser filho: entre empregados e bastardos

Notemos agora que há também outros modos possíveis, a partir das circunstâncias já descritas, dos meus interlocutores e anfitriões baniwa me classificarem, especificando esta posição genérica de filho. Certa vez, conversava com Júlio sobre sua experiência com os patrões colombianos e venezuelanos que resultaram nos relatos que constam no capítulo anterior e perguntei como que ele os chamava e a resposta era patrão. Eu insisti na pergunta, questionando como ele chamava os patrões em língua baniwa. A resposta era evidente, ele não os chamava em baniwa, no entanto, explicou-me que quando havia entre os empregados, como ele, parentes baniwa, eles podiam se referir aos patrões de três diferentes formas, já mencionadas no capítulo anterior, a saber: *-ialanawitte* (branco/patrão), *apidzawali* (chefe) e *iminali* (dono). Para exemplificar comentou sobre a nossa própria relação, dizendo para mim, “*Nhoa piialanawitte*”, “*Nhoa piapidzawali*”, “*Nhoa piiminali*”, cujas traduções são, “Eu sou seu branco (ou patrão)”, “Eu sou seu chefe”, “Eu sou seu dono”. Em suma, percebia algo que, até então, estava apenas intuindo à esta altura do trabalho de campo: Júlio era não somente “tipo” meu pai, mas também “tipo” meu patrão. Em certo sentido, esta é a dupla face da paternidade, adotiva ou não.

A partir desta formulação de Júlio, de que não sou somente como um filho, mas também como um empregado, alcançamos um entendimento de que o trabalho é um modo próprio de enunciar a relação de filiação. Lembremos da cena em cima do caibro do telhado da cozinha de Maria em que Júlio pede-me para que eu desça e não trabalhe com ele, pois se assim fizesse ele pensaria que eu seria seu filho e sentiria minha falta quando eu fosse embora, mas eu recuso-me e continuamos a trabalhar juntos. O “trabalhar juntos” é, no caso baniwa, ou então, para o caso da família de Júlio, um modo próprio de reconhecer vínculos de consanguinidade construída, análogo ao “comer juntos” que já está fartamente demonstrado na literatura etnológica das terras baixas da América do Sul. Assim, podemos apontar, agora com mais elementos,

que não somente a relação entre patrões e empregados é análoga à relação pais e filhos como o contrário, a relação de pais e filhos é análoga à relação de entre patrões e empregados.

Retomando a minha conversa com Júlio, ele explicou-me que ele era o meu patrão/dono/chefe, porque eu estava na casa dele sob os seus cuidados e não o contrário. A partir de mim, guardadas as devidas diferenças, Júlio invertia a relação que ele havia estabelecido com os seus patrões nos anos de 1960 a 1980 na Venezuela e Colômbia. Ele disse-me que ele era tipo um patrão para mim, mas claro, ele era um melhor patrão que os que ele teve em sua vida. Esta era a perspectiva de Júlio. Complementarmente, podemos considerar a perspectiva de um dos filhos de Júlio. Em determinada situação flagrei Antônio, filho de Júlio e Maria, sendo inquirido na cidade de São Gabriel da Cachoeira por um parente baniwa sobre quem eu era. Este homem não me conhecia e estranhou ver Júlio acompanhado de um branco em seu barco. Antônio respondeu que eu era um *maapatsika* (bastardo) do pai dele. Assim, se eu era como um filho (ou empregado) para Júlio, do ponto de vista de Antônio, seu filho, eu podia mesmo ser como um filho, mas do tipo bastardo.

A instabilidade na qual se situa a filiação adotiva, que pode ser experimentada em algum grau por qualquer filiação, pode ser expressa por meio da oscilação entre a aceitação e a negação de pais em relação aos filhos, e também, de filhos em relação aos pais. Além do mais, há também torções do que seja um filho, que podem variar entre um filho, um bastardo (*maapatsika*) e um empregado. No caso específico, a negação do filho adotado que é estrangeiro faz ele deslizar de uma posição de consanguíneo à posição de afim potencial, tal como eu me senti com Júlio quando onças, cobras e fofocas rondaram a mim e à casa de Júlio. Este é também o caso dos filhos suspeitos de não serem de quem a mãe aponta como pai, no caso dos filhos *maapatsika*, e também, como vimos no mito de *Kowai*, quando *Ñapirikoli* oculta da mãe e do mundo o seu filho. Nota-se, portanto, a ambiguidade que envolve a filiação adotiva, em especial, mas não somente ela.

5.2.6 A história de Txain e o antropólogo

Há uma série de ambiguidades e oscilações que percorreram a minha relação com Júlio e Maria, tal como descrevei. Por fim deste capítulo, acompanhemos a mito-história de Txain contada por Júlio para mim que reforça algumas das nuances das relações indígenas com os brancos em uma convivência intensa:

Segundo meu filho Juvêncio, uma vez veio um branco do Brasil para a região. Parece que o trabalho que ele faz é o trabalho que o senhor faz [em referência a mim e o meu trabalho de pesquisa]. Ele encontrou uns parentes indígenas e ele quis estudar no costume do indígena. Branco perguntou:

- Ei qual é o nome do senhor?

- Meu nome é Txain, respondeu o indígena maku¹²¹.

- Ah... tá bom.

Parece que Txain entendia, mais ou menos, uma palavrazinha em português. Por isso que aquele Txain era chefe do seu grupo. Então, aquele branco sempre conversa com Txain:

- “Olha Txain, eu vou acompanhar senhor, andar só, estudar com você, ver toda coisa que você faz, como você prepara comida, chegar na sua ideia”, branco falou pra Txain.

- “Tá bom”, ele disse.

Ele ficou andando com Txain, indo caçar com ele e pescar. Chegavam da pescaria, cozinhavam o peixe. Branco comia com Txain e dormia na casa dele. Outro dia branco falou, “Bora caçar?”, então, o Txain foi caçar com ele, o branco andava no meio de Txain, caçava, flechava animais. “Não tem lugar aí não”, disse Txain. Então, eles foram para outro lugar, no outro dia, pernoitando no mato. Às vezes ficavam dois dias lá, descansavam e iam para outro lugar. Iam tinguijar [pescar com timbó]no igarapé, pegar piaba e cozinhavam. Aquele branco andava sempre com Txain. Com o tempo, aquele branco acostumou-se com Txain.

Enquanto cozinhava o peixe dele, Txain também fazia assado, com o tempo, branco já se acostumou com ele. Quando eles iam pescar, Txain perguntava, “Bora assar?”, porque ele viu que branco gostava mais de assado, “Bora!”. Então,

¹²¹ Júlio não estava certo quanto à etnia de Txain, disse-me ser ele de um povo maku, mas que poderia ser também Yanomami. Do ponto de vista baniwa, apesar de os Yanomami e os Maku serem reconhecidos como povos distintos, eles são aproximados pelo fato de que não vivem às margens dos rios, dedicam pouca atenção à agricultura e não obedecem um padrão de exogamia local e são, por isso, “gente menor”.

assavam peixe, enquanto isso, Txain cozinhava, aí que ele ia comer também. Branco acostumou a andar com Txain.

Com o tempo, parece que muito tempo depois que o branco já andava com ele, Txain pensou em como fazer para fugir do branco, "Puxa vida... Tô cansado desse branco aqui. Eu queria fazer meu costume", ele pensou. Porque não era mais como quando não tinha branco com Txain. Eles estavam andando no mato e Txain teve uma ideia. Mas antes ele conseguiu um lugar para dormirem, "Aqui que vamos dormir", falou Txain. Parece que era um sítio e lá tinha uma caxirizinho, pouquinho, então, aquele branco foi usar com o povo. "Como será que vamos fazer? Bora fugir do Branco!", Txain falou para a esposa, "Estou casando dele". Enquanto isso, aquele branco estava usando caxiri. Meia noite, o branco voltou, deitou e dormiu. Então, levantou Txain bem cedo, "Bora", avisando os parentes dele, "Bora fugir dele". Assim, Txain fugiu dele.

Tinha uma mulher que sabia para onde tinha fugido o Txain. Quando o branco acordou, viu que não tinha nada, "Agora sim!", pensou. Txain, para aquele branco, era o único canal, porque Txain sabia andar com ele, por isso, o branco não queria mais deixar Txain. Mas Txain fugiu dele. Branco acordou e viu que não tinha mais nada e pensou, "Puxa vida!". Branco perguntou para uma mulher: - "Você não viu essas pessoas?", perguntando de Txain e sua família.

- "Eu vi", ela falou.

- "Para onde que foram?"

- "Vai nesse caminho aqui".

- "Puxa vida... Que horas que ele saiu?"

- "Pooh... Cedo ainda. Eles devem estar... Quem sabe pra onde né?"

- "Tá bom. Mas será que vou encontrar se eu for atrás deles?", perguntou.

- "Pode sim, mas tem muito varadouro por aí, ninguém sabe qual é o varadouro que ele vai?"

Branco ficou triste, Txain foi jogar ele lá com trovoada, puxa vida... Txain foi pernoitar em outro lugar, lá disse que eles mataram animais,

prepararam comida, então, à tarde, Txain se lembrou daquele branco:

- “Porque será que nós deixamos aquele branco?”.

- “Ele está muito longe já”, falou a esposa.

- “Puxa... aquele branco...”, Txain ficou pensando, “Eu vou atrás dele, vou ver se encontro ele”.

- “Cuidado, você vai perder ele”, falou sua mulher.

- “Não, eu vou pelo rastro”, foram atrás dele.

Aquele branco já sabia, um pouco, andar no mato. Ele foi pernoitar no meio do caminho, já era perto de onde Txain havia pernoitado antes dele, mas, quando amanheceu, Txain já tinha saído. No outro dia, ele foi atrás de Txain de novo, procurando onde ele tinha pernoitado mesmo, “Puxa vida... Foi aqui que Txain pernoitou, deve estar longe já”. O Branco continuou seguindo atrás, e Txain sabia, por isso ele foi caçando, mas devagar, pescando no igarapé, tinguijando por aí. Sem o branco já não tinha mais o que atralhasse Txain, por isso, ele tinha que fazer todas as coisas que ele queria fazer. Enquanto isso o branco estava indo atrás dele. O branco, nesse dia, foi pernoitar mais perto ainda de Txain, tendo um ou dois dias que ele estava atrás dele. Sempre, diz a história, de noite, Txain ficava contando história do branco, assim, “Puxa vida... Onde será que está aquele coitado?”.

Lá para 6 horas saiu branco com aquele *jamaxi*¹²², carregando a bagagem dele. Então, Txain virou para ele, era quase escuridão:

- “Puxa vida... já vem aquele coitado. Ei patrão, como foi?”.

- “Ei Txain, porque o senhor me deixou?”, o branco perguntou.

- “Não... Porque teve um cara que falou, ‘Vamos caçar à frente do branco’, então, eu mandei avisar o senhor, pensei que eles tivessem avisado o senhor.

- “É mentira. Não Txain, não vai fazer para mim assim, você deixa para mim passar tristeza.”.

¹²² Uma espécie de mochila feita de palha trançada, utilizada apoiada nas costas para carregar uma variedade de produtos. O *jamaxi* foi muito utilizado nos grandes garimpos do Noroeste Amazônico nas décadas de 80 e 90 para carregar mercadorias e auxiliar na extração mineral, de tal modo que os Baniwa o associam, hoje, a esta atividade.

- “Não, não vai acontecer mais não”.

Com o tempo, Txain falou, "Branco, você pode voltar", parece que chegou a data de pesquisa dele. Disse que o branco voltou de novo, até na ideia dele.

- “Tá Txain, agora eu vou do senhor, eu vou lembrar-me do senhor”, ele falou.

- “Tá bom, tu agradece sempre, cada vez mais”.

O branco deixou o Txain. Um dia ele encontrou um rapaz e contou como que ele andava com Txain:

- Assim aconteceu, eu encontrei outro dia um indígena, um tal Txain. Ê... eu gostava de conversar com ele, e ele gostava de conversar comigo.

Essa é a história de Txain.

Na primeira vez que ouvi esta mito-história tive a nítida sensação de que já a tinha ouvido. Júlio contou-me que seu filho Dzoodzo era o seu dono, o qual revelou-me que havia contado ao seu pai algumas das histórias do livro “*Vocês, brancos, não têm alma*” (2013) de Jorge Pozzobon, em especial, a crônica intitulada *Primatas*. A mito-história de Txain é uma versão baniwa transformada das crônicas escritas por este autor, a qual não analisarei, mas somente apontar que dela podemos depreender as mesmas relações oscilantes marcadas pelos marcadores “acostumar” e “cansar”. A partir do que podemos entender os brancos como parentes, amigos, pais, patrões, filhos, empregados, hóspedes e inimigos, por meio de algumas relações que descrevi no capítulo 7, para Júlio e os patrões brancos, e outras relações que descrevi no capítulo 8, para Júlio, Maria e o antropólogo branco.

CONCLUSÃO

Carneiro da Cunha (1978, p.134), em seu livro *Os mortos e os outros* realizou uma breve revisão sobre o culto dos ancestrais na literatura antropológica, remontando o debate entre os funcionalistas britânicos. Esta autora sugere que autores como Fortes, Radcliffe-Brown e Goody a partir de seus estudos realizados na África entendiam estes cultos como a representação da autoridade nas relações jurais de gerações sucessivas, em que o grupo cultuador consiste exclusivamente (Radcliffe-Brown, 1952; Fortes, 1965) ou tipicamente (Goody, 1962) de pessoas relacionadas umas às outras pela descendência em uma linha do mesmo ancestral ou ancestrais. Nestes termos, o culto dos ancestrais se apresentariam como a projeção na esfera do sobrenatural do sistema de linhagens, motivo pelo qual excluiria a existência de tal culto em sociedades cognáticas. Assim, em contraposição à teoria linhageira, Carneiro da Cunha defende uma descontinuidade radical entre vivos e mortos para os Krahó, um grupo Timbira do Brasil Central, apontando para o potencial desta premissa se estender alhures. Não é evidente o modo como podemos transpor este debate para o Noroeste Amazônico, mas tentemos compreender porque a noção de um culto ancestral, tal como entre os Krahó, não é possível também para os Baniwa.

Ainda em relação aos cultos dos ancestrais, Carneiro da Cunha se pergunta em sua etnografia qual é a posição dos fatos Krahó a eles, respondendo que “Os Krahó não possuem linhagens, *ergo* não têm e portanto não cultuam ancestrais (p.138)”. Em um primeiro momento, esta resposta parece excluir o Noroeste Amazônico da crítica que a autora realiza, na medida em que para os povos desta região a noção de linhas agnáticas tem repercussão, mesmo que elas não sejam o modo exclusivo, mas “típico” de formular a ascendência e descendência, como demonstrei no caso baniwa. Ocorre que, apesar de correta, a solução analítica de que os Krahó não possuem linhagens e logo não têm culto ancestrais não é a mais precisa e, por isso, Carneiro da Cunha complexifica a sua resposta, ampliando o seu alcance:

Tudo estaria muito bem e os Krahó teriam razões de sobra para não reverenciarem ancestrais, não fossem os Jê centrais, os Xavante por exemplo. Entre eles, a organização política repousa em linhagens patrilineares agrupadas em clãs. No entanto, não só não existem entre eles um “culto dos ancestrais” (D. Maybury-Lewis 1967: 287)

mas nem parece existir a prática de se singularizarem antepassados, com talvez uma ressalva. D. Maybury-Lewis (1967: 288) menciona uma comunicação com “dead kin” sem maiores especificações, mas relata que a linhagem dominante de São Domingos costumava se comunicar com um pai ou um irmão do pai, o que indica a única indicação de uma “preferência” pelos agnatas defuntos. No entanto, nenhuma autoridade deriva dessas comunicações. Assim, embora a sucessão e a descendência sejam o princípio organizatório da vida política, os ancestrais, contrariando a hipótese de Fortes – embora não a hipótese mais prudente de Goody – não estão presentes e muito menos sancionam uma autoridade na facção” (Carneiro da Cunha, 1978, p.138).

Poder-se-ia compreender, parafraseando a autora, que tudo estaria muito bem para os povos da Amazônia, podendo afirmar que para eles os mortos são Outros, não fossem os povos do Noroeste Amazônico e seus grupos de descendência patrilinear questionarem o alcance da premissa, mas, vejamos, não é isto o que estou propondo e tampouco a autora. Em certa medida, trata-se do inverso, uma vez que compreendo que os mortos são Outros para os Baniwa, tal como para os Krahó e os Xavante, ainda que com algumas ressalvas, as quais realizarei a seguir a título de conclusão da tese. Nesse sentido, Carneiro da Cunha trata as diferenças observadas entre os povos de língua Jê como variações sociológicas sobre um mesmo tema, motivo pelo qual sugere haver uma explicação global válida para todos povos, sem excluir os Xavante e parcelar as razões da inexistência de cultos ancestrais em cada grupo (*op.cit.* p.139).

Aproveito-me das questões de Carneiro da Cunha para relacionar, no que toca a inexistência de cultos ancestrais e da relação com os mortos, os Baniwa e outros povos indígenas da Amazônia. Já utilizei esta abordagem no parentesco, entendendo, por exemplo, o conceito baniwa de afinidade como uma variação do conceito amazônico de afinidade. Assim, apesar de não podermos recuperar a história de relações entre os povos indígenas da Amazônia e suas progressivas transformações, temos como vislumbrar as transformações lógicas entre os seus povos, tal como Lévi-Strauss (2004) demonstra em relação aos mitos nas américas. Minha intenção nesta conclusão é, portanto, à guisa do que realizei em toda tese, apontar que os Baniwa situados no sistema regional do Alto Rio Negro

podem ser entendidos como uma transformação de outros povos indígenas. Ressalto que quero compreendê-los como uma “transformação”, o que comporta as diferenças que lhes são próprias sem abrir mão da comunicação que estabelecem em um plano mais amplo.

Vimos neste trabalho que os povos do Noroeste Amazônico podem ser caracterizados por uma segmentação social baseada no parentesco agnático e pela descendência patrilinear, cuja repercussão na ancestralidade pode ser demonstrada ritualmente pela iniciação masculina. Estes rituais, não raramente, são interpretados implícita ou explicitamente como uma espécie de culto aos ancestrais. Tentei nesta tese suspeitar desta abordagem que se direciona não somente ao ritual, mas também ao mito e o parentesco. Acredito que o resultado destas relativizações das caracterizações modelares do sistema rionegrino nos aproximaram do paradigma amazônico de uma maneira mais evidente, não imaginando diferenças abismais, mas concomitantemente delineando e especificando as suas transformações e sua contribuição própria para este paradigma.

Sobre isso, vimos no que toca o processo do parentesco quando notado na inflexão entre as relações egocentradas e sociocentradas, a formulação específica da distância no campo social baniwa. Isso ganha saliência na descrição dos clãs consanguíneos distantes que, tratados terminologicamente assim, estão projetados para fora dos nexos endogâmicos, se apresentando como uma espécie de afins potenciais, cuja forma específica é a co-afinidade. Esta última categoria caracteriza a tripartição do campo social baniwa que configura uma bifurcação entre consanguíneos e afins, mas por sua tendência à afinidade específica a ternarização amazônica, distinguindo um ternarizador atual por meio dos co-afins e um ternarizador virtual por meio dos afins virtuais. Assim, a co-afinidade promove aberturas do sistema clânico e campo de parentesco à alteridade, favorecendo reclassificações terminológicas que permitem casamentos, por exemplo, entre pessoas de mesmo clã, mas também interrompendo relações hierarquizadas entre clãs. Em um esforço análogo, tentemos agora entrever, não mais que isso, a contribuição baniwa para o sistema rionegrino por meio de uma aproximação dos primeiros com o paradigma amazônico no que concerne a relação com os mortos. Retomemos a reflexão sobre a noção baniwa de ancestralidade.

Já vimos aqui que não existem cultos dos ancestrais entre os Baniwa, tal como em toda a Amazônia, por outro lado, não é possível assinalar que não há ancestrais no Noroeste Amazônico. Entretanto, neste último caso, em particular para os Baniwa, precisamos entender o que são os ancestrais, façamos isso por meio do que acompanhamos nesta tese.

Primeiro, os clãs baniwa não possuem ancestrais nomeados ou singularizados, ao invés disso os ancestrais dos clãs são os animais epônimos referidos genericamente a partir de toda a sua espécie. A este propósito, desconfiei da existência de uma relação exclusivamente totêmica entre as pessoas e seus clãs nas relações interclânicas, propondo, por isso, uma relação metonímica-metamórfica das pessoas com os animais epônimos dos clãs. Mas não se tratando somente de relações classificatórias, insinuei que as pessoas baniwa se transformam em animais ao se juntarem aos seus ascendentes mortos nos *iarodatti* clânicos. Estes que são o destino *post mortem* baniwa significam na morte uma espécie de retorno à condição não propriamente humana que a humanidade possuía antes de nascer na cachoeira de *Hipana* (Capítulo 5). Em suma, os ancestrais dos clãs são animais, do mesmo modo que os Baniwa podem chamar todos os animais pelo vocativo “avô” que carrega, justamente por isso, a ambiguidade de referência às pessoas humanas e não humanas (animais, espíritos, mortos). Notemos que a ancestralidade está *entre* um eixo vertical (sacrificial-metamórfico) e um eixo horizontal (classificatório-totêmico), motivo pelo qual, parafraseando Viveiros de Castro (2008), sugiro que para os Baniwa a ancestralidade é transversal a estes eixos.

Os antepassados falecidos são despachados pelos benzimentos que se destinam a “virar a cara” do morto para a casa clânica que está ambígua, hesitante e simultaneamente situada no subterrâneo e no céu. Além disso, o parente falecido somente será referido se utilizados os sufixos (*-mi koiri*) que indicam a sua condição de defunto. No período de luto, há um esforço para o seu esquecimento que, não raramente, promove a migração dos parentes do morto para outras comunidades ou para a cidade, tal como no passado podia significar a destruição e abandono da maloca (Capítulo 6). Adota-se, portanto, uma série de afastamentos em relação aos parentes que morreram, mas isso não significa que, para os Baniwa, certas comunicações com “dead kin”, tal como Maybury-Lewis (1967, p. 288) descreveu para os Xavante, não possam ocorrer. Pude ouvir relatos de interlocutores que em sonhos, durante uma doença ou na véspera da morte é possível que ocorram essas comunicações, ou então, relatos de pajés que podem acessar a perspectiva dos mortos, tal como dos animais e dos espíritos. Mas para estas comunicações entre os Baniwa realizo a mesma ressalva de Maybury-Lewis aos Xavante, apontando que delas não se pode depreender que os mortos constituam o prolongamento da sociedade dos vivos, não decorrendo dos mortos qualquer autoridade. Não é fortuito, portanto, que estes sonhos não sejam “cultivados”, ao contrário, pois deliberadamente interrompidos pelos benzedores que

devem ser procurados diante da insistência destes contatos oníricos, pois perigosos na medida em que capazes de levar o sonhador à morte também. Somente os especialistas xamânicos estão habilitados a estas comunicações de um modo seguro, mas mesmo nestes casos não se desdobra nenhuma autoridade sobre os vivos pelos mortos, um pajé nunca se torna um porta voz dos que já morreram, os quais não têm qualquer gerência no mundo dos vivos.

Além do mais, para os Baniwa, a profundidade genealógica não ultrapassa em geral 5 gerações e, mesmo quando ela eventualmente se estende, não enseja relações jurais e hereditárias baseadas em uma ancestralidade calculada por uma genealogia com a finalidade de sustentar uma identificação bem definida a partir de um ascendente original do clã. Mas não somente por estes motivos podemos problematizar o idioma da ancestralidade para os Baniwa. Vimos que as linhas agnáticas podem ser relativizadas quando, alternativamente ao parentesco agnático, a filiação pode ter como aspecto determinante o parentesco uterino, o que é revelado no caso dos “filhos de mãe” ou dos bastardos-*maapatsika* (Capítulos 1 e 4), desestabilizando provisoriamente a patrilinearidade e a própria ancestralidade. Este aspecto, como o da afinidade já mencionada nesta conclusão, parece ter uma repercussão não somente nos entendimentos sobre a descendência, mas também sobre a ascendência, como vimos no caso das relativizações clânicas quando pessoas e clãs são “acusados” de afirmarem ser aquilo que não são (capítulo 4).

Ainda podemos questionar a ancestralidade para os Baniwa por meio de *Kowai*, justamente aquele que, no plano ritual, é apontado como caracterizando a ancestralidade no Alto Rio Negro. Recordemos porque este se trata apenas de um aparente paradoxo. O herói mítico *Kowai* que não é, tentei demonstrar, propriamente um ancestral dos Baniwa, se por isso entendemos “um antepassado nomeado que tem descendentes vivos de uma classe genealógica dada representando a permanência de sua relevância estrutural” (Fortes, 1965, p. 124 *apud* Carneiro da Cunha, 1978, p. 135). Por sua vez, as cerimônias em torno de *Kowai* não são cultos aos ancestrais em que *Kowai* “recebe ofício e serviço rituais que lhe são endereçados pela classe adequada de seus descendentes” (*op. cit.*). Assim, propus que *Kowai* não deve ser compreendido como um “puro ancestral”, divino, a epítome da consanguinidade, a origem da qual descende por uma única linha as pessoas atuais, mas um afim potencial, contra e a partir do qual os Baniwa produzem identidades e clãs, a propósito do processo do parentesco (cf. Viveiros de Castro, 2002c).

Nesta abordagem, *Kowai* é fundamental porque ele é a atualização do fundo virtual primordial e não a ponta original de uma linhagem.

Lembremos, além do mais, que o mito de *Kowai* sugere uma controvérsia a respeito da sua paternidade. Por um lado, pode-se atribuir uma filiação entre *Kowai* e *Ñapirikoli*, o herói criador do mundo baniwa, por outro, é possível dizer que este desconfia de sua participação na concepção. Nesse sentido, por meio da comparação mítica, deparamo-nos com um grupo de mitos baniwa que tematiza justamente o adultério da esposa de *Ñapirikoli* com *Ooliamali*, uma cobra que é um homem branco. Assim, *Kowai* não é potencialmente um ancestral por pelo menos duas vias diferentes. Mas se não é possível traçar uma linha entre *Kowai* e as pessoas atuais, dado que *Kowai* não teve filhos e dele não se sugere descendentes, pode-se apontar que a identificação baniwa ocorre com *Ñapirikoli*. *Kowai* é, sabemos, um homem branco, por sua vez, tudo sugere que *Ñapirikoli* é um indígena e apesar deste último ser infértil e/ou impotente, o mito faz questão de atribuir-lhe descendentes, os seus sobrinhos, filhos dos seus irmãos. Assim, *Ñapirikoli* não somente é considerado um “avô”, termo vocativo que retém uma série de ambiguidades, mas também um “pai”, termo que não comporta os mesmos dilemas: *Ñapirikoli* é o pai dos “Nascidos”, *i.e.*, o pai dos Baniwa. Haja vista esta expressão, existe uma importante conexão entre as pessoas atuais e o herói criador *Ñapirikoli*, mas os Baniwa, é importante ressaltar, não traçam uma genealogia entre a primeira geração e a geração atual.

A relação atual dos Baniwa com os heróis criadores ancestrais (*Ñapirikoli* e seus irmãos *Dzooli* e *Eeri*) descritos no mito não são fáceis de descrever e, mais ainda, precisar. Mas é certo que não se pode ter certeza de que eles estão mortos, do que advém a incerteza em relação a ancestralidade deles, afinal podem estar vivos - o que os diferencia de *Kowai* que é um morto, assassinado pelo próprio *Ñapirikoli*. Há, portanto, para os ancestrais criadores um paradoxo, afinal eles podem estar vivos, e para os ancestrais transformadores uma ambiguidade, eles podem ser mortos-Outros (sobre isso ver oposição entre mitos de transformação e mito criação na Introdução: Kelly, no prelo). Os heróis criadores não são mortos que continuam sendo parentes e que, por isso, estendem a sociedade dos vivos além da morte. Nesse sentido é também impreciso qualificá-los como demiurgos.

Diante dessas questões, certa vez ouvi de uma interlocutora baniwa que entre os seus parentes circula a história de que um homem koripaco que vive na Venezuela foi até Caracas e, então, andando nas ruas da cidade sozinho foi abordado por um *ialanawi* (branco) que o convidou

para entrar em sua bonita casa e tomar um café. Ele aceitou e, então, o homem *ialanawi* perguntou-lhe de onde ele era e ao obter a resposta disse que conhecia muito bem todos os cantos do Içana, passando a falar em baniwa. Após essa conversa, o homem koripaco teve a sensação de que este podia ser *Ñapirikoli*.

Sobre encontros com *Ñapirikoli*, Wright (2013; 2014) aponta a partir de seu trabalho com pajés (*maliri*) que estes especialistas podem se deslocar pelas camadas do cosmos. Nestas viagens xamânicas, os mais poderosos pajés podem se encontrar com *Ñapirikoli* e o seu irmão *Dzooli*, e também *Kowai*, mas este, diferente dos outros dois, tem um corpo com forma animal. Interessantemente, estas viagens cósmicas nos fornecem uma perspectiva xamânica daquilo que a minha interlocutora cogitou ter acontecido com o homem koripaco, a saber, *Ñapirikoli* está vivo, diferente de *Kowai*, cuja forma animal é um indicativo adicional de que está realmente morto. Assim, podemos compreender as condições pelas quais é possível o homem koripaco cogitar a possibilidade de ter tomado café com *Ñapirikoli*. Ressalto que ninguém, nem o homem koripaco que o encontrou, nem aqueles que ouviram e contaram a sua história, afirma que aquele homem branco era inequivocamente *Ñapirikoli*. Ao invés disso, estou chamando atenção para os motivos pelos quais a especulação é plausível para os Baniwa. *Ñapirikoli* é um herói criador, um ancestral paradoxal, não porque se vislumbra nele uma ambiguidade ontológica, como em *Kowai*, pois sua imprecisão é temporal, na medida em que talvez esteja vivo.

Enfim, a ancestralidade baniwa não pode ser alegada sem estas ressalvas que colocam os heróis míticos entre o paradoxo e a ambiguidade, entre um problema temporal e um problema ontológico, entre a criação e a transformação do cosmos, entre a metáfora totêmica e a metonímia sacrificial. Este *entre* aponta justamente para dualismos em perpétuo desequilíbrio, cuja dinâmica varia entre a complementariedade, por exemplo dos mitos de *Kowai* e *Hipana* e a obviação, por exemplo, para a ambiguidade ontológica a partir da qual, para entendermos as pessoas como sendo humanas, devemos eclipsar sua origem e destino animal-não humana. Nestas duas modalizações dos dualismos podemos entrever ternarizações que vêm à tona e permitem observar dinâmicas que fazem fluir substâncias, classificações, nomes, identificações, filiações e linhas de gente entre os Baniwa, as quais foram objeto de toda a descrição etnográfica desta tese e que espero que tenha ganhado saliência nestas páginas.

REFERÊNCIAS

ACEP. **O que a GENTE precisa para VIVER e estar BEM no MUNDO**. v. 1 e 2, acessado em <https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/manejo_pamaali_portugues> em 20/04/2016, 2012.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio**. Transformações e cotidiano em Iauareté. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

_____. “Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro”. **Revista de Estudos Amazônicos**, v. V, p. 107-144, 2011.

ARHEM, Kaj. **Makuna Social Organization**. UPPSALA, 1981.

AZEVEDO, Miguel; AZEVEDO, Antenor. **Dahsea Hausirõ Porã ukushe wiophesase mesã bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã**. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2003.

BARBOSA RODRIGUES, J. Poranduba Amazonense. **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**, 14 (2), 1890.

BIOCCA, Ettore. **Viaggi tra gli Indi. Alto Rio Negro - Alto Orinoco**. Appunti di un Biólogo. Vol. 1: Tukano-Tariana-Baniwa-Maku. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1965.

BRANDÃO DE AMORIM, Antonio. **Lendas em Nheengatu e em Português**. Manaus: Fundo Editorial – ACA, 1987.

BOLLENS, Jacqueline. Mythe de Jurupari – Introduction à une analyse. **L’Homme**, vol. 7 (1), pp. 50-66, 1967.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**, 11(1):41-66, 2005.

CABALZAR, Aloísio. **Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)**. São Paulo, Editora da Unesp/ISA/NuTI, 2008.

_____. **Manejo do Mundo:** conhecimentos dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM; Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, 2010.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa:** Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo/ Rio de Janeiro, Editora da Unesp, ISA e NUTI, 2006.

CAPREDON, E. Identification ethnique et appartenance religieuse à São Gabriel da Cachoeira (Amazonas–Brésil). Dissertação de Mestrado, Ecole de Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris. Orientação: Gilles Rivière e Véronique Boyer, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros.** Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo, Hucitec, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Vingança e temporalidade:** os Tupinambá. In. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: CosacNaify, 2009.

CHERNELA, Janet. “Estrutura Social do Uaupés”. **Anuário Antropológico**, 81:59-69, 1983.

CLASTRES, Pierre. De que riem os índios? In. **A sociedade contra o Estado.** São Paulo, Cosac& Naify, 2003.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. **RBCS** Vol. 16, n. 46, 2001.

_____. O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos. Tese (Doutorado) – Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2002.

_____. “Parentes de Sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. **Mana** 10(1), pp. 25-60, 2004.

_____. “True endogamy or the outcast taboo (for the Kĩsêdjê): how kinship (under)determines humans”. Trabalho apresentado no

Seminário Antropologia da Raposa: Pensando com Roy Wagner, Florianópolis, 8-11 de agosto, 2011.

COSTA, Luiz. Virando funai: uma transformação Kanamari. **Mana** 22(1): 101-132, 2016.

COUDREAU, Henri. **Voyage à travers le Guyanes et l'Amazonie.** La France Equinoxiale, 2. Paris, 1887.

COUTINHO, Gabriel. Os Aparai e Waiana e suas redes de intercâmbio. Tese: São Paulo: PPGAS/USP, 2007.

CORNELIO et al. **Waferinaipe Ianheke.** A Sabedoria dos Nossos Antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1999.

EMPERAIRE, Laure; ELOY, L. A cidade, um foco de diversidade agrícola do Rio Negro (Amazonas, Brasil) **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas 3 (2), pp. 195-211, 2008.

EPPS, Patience; STENZEL, Kristine (org). **Upper Rio Negro:** Cultural And Linguistic Interaction In Northwestern Amazonia. Rio De Janeiro: Museu Do Índio – FUNAI, Museu Nacional, 2013.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis:** história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo, Brasil: Edusp, 2001.

_____. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. **Mana.** Estudos de Antropologia Social, 14(2):329-366, 2008.

FORTES, M. Some reflections on ancestors worship in M. Fortes and G. Dieterlen (eds.): **African systems of thought** 122-141. London, Oxford University Press, 1965.

GALVÃO, Eduardo. “Aculturação Indígena no Rio Negro”, **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Antropologia, nova série n°7, pp 1-65, Belém, 1964.

_____. **Encontro de Sociedades.** Índios e Brancos no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

GARNELO, Luiza. (org.) **Manual de Doenças Tradicionais Baniwa**. Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 2001.

_____. Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Tese: Campinas: PPGAS/UNICAMP, 2002.

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

_____. (org.) **Mitoteca Baniwa**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2005.

_____. Reinventando o cotidiano: Trajetórias familiares e estratégias de territorialização baniwa. In **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro**, pp. 21 - 49. Organização: Almeida, Alfredo Wagner e Farias Junior, Emanuel. Manaus: UEA e Ufam, 2010.

GIACONE, Pe. Antonio. **Os Tucanos e Outras Tribos do Rio Uaupés**. São Paulo, 1949.

GOLDMAN, Irving. **The Cubeo**: indians of the Northwest Amazon. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1979.

_____. **Cubeo Hehénewa** – Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People. New York: Columbia University Press, 2004.

GONZÁLEZ-ÑÁÑEZ, Omar. **Las literaturas indígenas Maipure-arawakas de los pueblos Kurripako, Warekena y Baniva del estado Amazonas**. Caracas: Fundacion editorial el perro y la rana, 2007.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O Mundo Inacabado**. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 424 pp, 2001.

GOW, Peter. **Of mixed blood**: kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. **O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro.** Mana: Estudos de Antropologia Social 3: 2, 39-66, 1997.

_____. **An amazonian myth and its history.** Oxford: Oxford University Press, 2001.

GOODY, J. **Death, property and the ancestors.** London. Tavistock. Gorer, Geoffrey, 1962.

GREGOR, Thomas., TUZIN, Donald. **Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method,** 1st ed., University of California Press, Berkeley; Los Angeles; London, 2001.

HILL, Jonathann. **Keepers of Sacred Chants.** The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society. Tucson: The University of Arizona Press, 1993.

_____. **Made From Bone.** Trickster Myths, Music, and History from the Amazon. Urbana e Chiacago. University of Illinois Press, 2009.

_____. Soundscaping the World: The Cultural Poetics of Power and Meaning in Wakuénai Flute Music. In: Hill, J & Chaumeil, J-P. **Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America.** Hill, J., Chaummeil, P. (eds), 2011.

HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River.** Spatial ad Temporal Processes in North-west Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. **The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians". **L'Homme** 106-107. pp. 138-155, 1988.

_____. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia" In S. Hugh-Jones & C. Humphrey (eds), **Barter, Exchange and Value.** An anthropological approach. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), **About the house. Lévi-Strauss and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press. pp.226-252, 1995.

_____. La paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie). Nicolas Journet. **American Anthropologist**, 98: 672–673, 1996.

_____. "Shamans, prophets, priests and pastors". In N. Thomas & C. Humphrey (eds.), **Shamanism, history, and the state**, Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 32- 75, 1996b.

_____. "The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with a an Experiment". In T. Gregor & D. Tuzin (eds.), **Gender in Amazonia and Melanesia**. Berkeley: University of California Press. pp. 245-278, 2001.

_____. **La palma y las Pléyades**. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental. Ediciones Universidad Central. Bogotá, D. C., Colombia. 1ª edición en español, 2011.

HUMBOLDT, Alexander. **Personal Narratives of Travels to the Equinoctial Regions of South America during the Years 1799-1804**. London. 3 vols. Traduz. e orga. por Thomasina Ross, 1907.

JACKSON, Jean. **The fish people**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

JOURNET, Nicholas. **Les paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)**. Paris: Institut D'Ethnologie, Musée de L'Homme, 1995.

_____. Sacred Flutes As the Medium For an Avowed Secret in Curripaco Masculine Ritual. **52nd International Congress of Americanists**, Sevilla, 2006.

_____. "Hearing without seeing – Sacred flutes as vehicule of a declared secret". In: Hill, J & Chaumeil, J-P. **Burst of Breath: New Research on Indigenous Ritual Flutes in Lowland South America**. Hill, J., Chaummeil, P. (eds), 2011.

KARADIMAS, Dimitri. **La métamorphose de Yurupari**: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le nord-ouest amazonien. *Journal de la Société des Américanistes*, 94-1, pp. 127-169, 2008.

KELLY, José. Fractalidade e Troca de Perspectivas. **Mana**: 7(2):95-132, pp.95-132, 2001.

_____. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, 11(1), pp. 201-234. 474, 2005.

_____. “Perspectivismo multinatural como transformação estrutural”. **Ilha**, V. 12, n. 1, pp. 137- 160, 2010.

_____. Resenha de “KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *La Chute Du Ciel: paroles d’un chaman yanomami*. Paris Terre Humain, Plon. 2010. 819 pp”. **R@u: Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5. N. 1. P. 172-187 pp, 2013.

_____. **Sobre a antimestiçagem**. Curitiba, PR : Species – Núcleo de Antropologia Especulativa : Desterro [Florianópolis] : Cultura e Barbárie, 2016. p.112, 2016.

_____. (no prelo). Figure-ground dialectics in Yanomami, Yekuana and Piaroa myth and shamanism.

KILLICK, Evan. Godparents and Trading Partners: Social and Economic Relations in Peruvian Amazonia. **Journal of Latin American Studies**, 40, pp, 2008.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas**. Manaus, EDUA, FSDB, 2005 [1903-1904].

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 729 p., 2015.

LASMAR, C. **De volta ao lago de leite**: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; NUTI; Unesp, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

_____. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

_____. **O Cru e o Cozido**. São Paulo, Cosac Naify, 2004.

_____. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac&Naify, 2005.

_____. A estrutura dos Mitos. In: **Antropologia Estrutural**. São Paulo, Cosac & Naify, 2008.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**: estudos de antropologia social, v.2 n.2., pp. 21-47, 1996.

_____. **Um peixe olhou pra mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LOLLI, Pedro. As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no Igarapé Castanho, através dos benzimentos e das flautas Jurupari. São Paulo, 2010.

MAIA, Paulo Roberto Figueiredo. Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM). Rio de Janeiro, Tese de Doutorado. PPGAS- MN/UFRJ, 2009.

MARQUES, B. Figuras do movimento: Os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro. Dissertação de mestrado. PPGAS- MN/UFRJ, 2009.

_____. Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro. Tese de Doutorado. PPGAS- MN/UFRJ, 2015.

_____. A zarabatana e o adorno ritual: predação, assimetria e perspectiva nas relações Maku-Tukano, (não publicado).

MARTINI, André. "O retorno dos mortos: apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança (basá busá) do Museu do Índio, em Manaus, para o Rio Negro." **Revista de Antropologia**, São Paulo, Usp, V. 55 N° 1, 2012.

MAYBURY-LEWIS, D. **Akwe-Shavante Society**. Oxford, Clarendon Press, 1967.

MICH, Tadeusz. The Yuruparí Complex of the Yucuna Indians. The Yuruparí Rite Source: Anthropos, Bd. 89, H. 1/3., pp. 39-49, 1994.

NEVES, E. A História dos Tariano vista pela oralidade e pela arqueologia, in Rotas de Criação e Transformação (Org: Geraldo Andreello), pp. 223-245. São Gabriel da Cachoeira: Foirn & ISA, 2012.

NIMUENDAJU, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. **Journal de la Société des Américanistes de Paris**. 39: 125-83 e 44: 149-78, 1950.

OLIVEIRA, Thiago. Os Baniwa, os Artefatos e a Cultura Material no alto rio Negro. Tese. Rio de Janeiro: PPGAS - MN / UFRJ, 2015.

_____. Corpos partidos: adornos cerimoniais, benzimentos rituais e a estética da produção no Alto Rio Negro. **Mana**, 23(1): 037-076, 2017.

PITARCH, Pedro. **Ch'ulel: uma etnografía de las almas tzeltales**. México: Fondo cultura económica, 274 pp, 1996.

POZZOBON, Jorge. **Vocês brancos, não tem alma: histórias de fronteiras**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue; São Paulo: Instituto Socioambiental, 146p., 2013.

RADCLIFFE-BROWN, A. **Religion and Society in Structure and function in primitive Society**: 90-104 London, Routledge & Kegan Paul, 1952.

RAMIREZ, Henri. **Dicionário Baniwa Português**. Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 2001.

RAMOS, Alcida Rita, SILVERWOOD-COPE, Peter; OLIVEIRA, Ana Gita. Padrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro In: **Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil**. São Paulo: HUCITEC. pp. 135-182., 1980.

RAMOS, Danilo. *Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupda (Maku)*. Tese de Doutorado. PPGAS/USP, 2013.

REID, Howard. *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil*. Cambridge: Univ. of Cambridge. (Tese de Doutorado), 1979.

ROCHA, Pedro. *Antes os brancos não existiam: corporalidade e política entre os Kotiria do Alto Uaupés (AM)*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2012.

SAAKE, Wilhelm G. *O mito do Jurupari entre os Baniwa do rio Içana* In E. Schaden (org.), **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 277-285, 1976a.

_____. “Uma narração mítica entre os Baniwa” In E. Schaden (org.), **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 286-291., 1976b.

SILVERWOOD-COPE, Peter. *A contribution to the ethnography of the colombian Maku*, Thèse de Ph. D., Université de Cambridge, 1972.

SOARES-PINTO, Nicole. *Entre as teias do marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Tese. Brasília: PPGAS – UNB, 2015.

_____. *Pequeno manual para se casar e não morrer: o parentesco djeoromitxi*. **Mana**, 23(2): 519-549, 2017.

STRADELLI, E. **Lendas e notas de viagem**. A Amazônia de Ermano Stradelli. Martins Fontes: São Paulo, 2009.

STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.

_____. *Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisons*. In T.Gregor & D. Tuzin (eds.), **Gender in Amazonia and Melanesia**. Berkeley: University of California Press. pp. 221-244, 2001.

TEXEIRA-PINTO, M. **Ieipari**. Sacrifício e vida social entre os índios Arara. São Paulo: Hucitec, pp. 413., 1997.

VALENTIM, Marco. "Talvez eu não seja um homem" - antropomorfia e monstrosidade no pensamento ameríndio. **Campus** 15(2):9-26., 2014.

VILAÇA, Aparecida. "O sistema de parentesco wari" In: Viveiros de Castro, E. (Org.): **Antropologia do Parentesco: estudos Ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 265-320, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: ANPOCS/Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. (Orgs.) **Antropologia do Parentesco: estudos Ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 265-320, 1995.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2 (2):115-144., 1996.

_____. "O Problema da afinidade na Amazônia" In: Viveiros de Castro, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo, Cosac e Naify, pp. 87-180, 2002a.

_____. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena." In Viveiros de Castro, E. **A inconstância da alma selvagem**.. São Paulo, Cosac e Naify, pp 345-399, 2002b.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In Viveiros de Castro, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo, Cosac e Naify, pp 401-456., 2002c.

_____. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In Caixeta de Queiroz, R. & Freire Nobre, R. (Orgs). **Levi-Strauss: leituras Brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 79-124., 2008.

_____. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2011, v. 54 nº 2, 2011.

_____. **Metafísicas Canibais** — elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGNER, R. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?". In Murray J. Leaf (ed). **Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking**. New York, D. Van Nostrand Company, pp. 95-122, 1974.

_____. "Analogic Kinship: A Dabiri Example". **American Ethnologist**, v.4, n.4, pp. 623-42., 1977.

_____. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac e Naify, 2010.

WALKER, H. **Under a Watchful Eye: Self, Power and Intimacy in Amazonia**. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.

WALLACE, Alfred R. **Viagens pelos rios Amazonas e Negro**. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.

WRIGHT, Robin. *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tese de Doutorado, Stanford University, 1981.

_____. "Pursuing the spirit. Semantic construct in Hohodene Chants for Initiation". In: **Amerindia**, revue d'éthnolinguistique amérindienne 18. pp. 1-40, 1993.

_____. **Cosmos, Self and History in Baniwa Religion**. For Those Unborn. Austin, Texas: University of Texas Press, 1998.

_____. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

_____. **Mysteries of the jaguar shamans of the northwest Amazon**. University of Nebraska Press, 2013.

XAVIER, Carlos. *Os Koripako do Alto Içana: etnografia de um grupo indígena evangélico*. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2013.

ANEXO A

Sumário de versões e mitos utilizados

Mitos de *Kowai* (Jurupari)

Referência: Mito: Narrador: Clã/Etnia: Registro/Publicação

M. 1.a.: *Kowai*: Afonso Fontes: Hohodene: João Vianna

M.1.b.: *Kowai*: Ricardo Fontes: Hohodene: Cornelio/Wright (Org.) (1999)

M.1.c.: *Kowai*: Horário López Pequeira: Dzawinai: Hill (2009)

M.1.d.: *Kowai*: Ernesto Venceslau: Não identificado: Padre Saake (1956)

M.1.e.: As arraias: Alberto Lourenço: Awadzoro: Garnelo (Org.) (2005)

M.1.f.: Origem da arraia: Lúcio Paiva: Dzawinai: Garnelo (Org.) (2005)

M.1.g.: Origem de arraia: Fernando José: Walipere: Mitoteca (2005)

M.2: *Koe*: Não identificado: Tariano: Biocca (1965)

M.3: Jurupari: Não identificado: Baré: Amorim (1926)

M.4: *Uremō*: Não identificado: Tuyuka: A. Cabalzar (2008)

M.5: *Wâhti Bisiu*: Tukano: Miguel Azevedo: Azevedo & Azevedo (2003)

M.6: Anaconda Palo-de-Yuca: Não identificado: Barassana: Hugh-Jones (1979)

Mitos *Ooliamali* ou *Hoianali*

Ñapirikoli mata *Ooliamali*: Não identificado: Baniwa: Garnelo (2001)

Ñapirikoli mata *Ooliamali*: José Marcellino Cornelio: Hohodene: Cornelio/Wright (1999)

Ñapirikoli mata *Hoianali*: Afonso Fontes: Hohodene: João Vianna

Made-from-bone and Anaconda-person: Horácio López Pequeira: Dzawinai: Hill (2009).

