

# Os princípios metafísicos nos desdobramentos do Universo Hohodene

Robin M. Wright<sup>1</sup>

Professor de Religião, Antropologia, Estudos Indígenas

University of Florida – Gainesville

## Resumo

Este ensaio discute os princípios metafísicos e as relações ecológicas através dos quais os Hohodene Baniwa do alto Rio Aiary fazem sentido de seu Universo (*Hekwapí*). As fontes mais especializadas no assunto de Cosmologia são os pajés, especificamente os mais experientes pajés-onça, e os guardiões das histórias sagradas. Procuro elaborar em cima de versões anteriormente publicadas (Wright 1992, 1998) com informações fornecidas por vários dos mais respeitados e poderosos pajés-onça vivos no início deste século.

A perspectiva que exploramos neste artigo é o que Fikret Berkes (1999) tem chamado de “conhecimento ecológico tradicional”. Qualquer “projeto de desenvolvimento sustentável” nas circunstâncias contemporâneas somente pode dar certo por tempos indefinidos se estiver bem-integrado aos princípios metafísicos da cosmologia, cosmogonia, e outras crenças e práticas religiosas de um povo tradicional. No caso específico do Noroeste Amazônico, isso significa uma tradição espiritual baseada em noções como as de ciclos ecológicos, fontes renováveis de poder ancestral e os vínculos extensos que existem entre os níveis, ou “mundos” do universo. Para os povos de fala aruak-do-norte, é a responsabilidade das sociedades de “regenerarem” a ordem cósmica através de uma aproximação periódica ao Mundo Antigo dos primeiros ancestrais (semelhante em muitos aspectos aos povos da família linguística tukano-oriental, seus vizinhos e alguns dos quais seus cunhados e aliados. Ver S. Hugh-Jones (1979)). O princípio de vida pelo qual o crescimento se baseia pode ser, porém, justamente a maior fonte da desordem. Assim, um equilíbrio delicado entre esses mesmos princípios ancestrais se torna essencial para a continuidade do mundo para as gerações futuras (os *walimani*).

**Palavras Chave:** Cosmogonia, Cosmologia, Ecologia, Xamanismo, Epistemologia

---

1 Autor de *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon* (Nebraska, 2013); *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro* (Mercado de Letras, 2005); *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion. For Those Unborn* (University of Texas, 1998). E-mail: [rowrightrobin@yahoo.com](mailto:rowrightrobin@yahoo.com). Página: [www.academia.edu/WrightRobinM](http://www.academia.edu/WrightRobinM)

## Abstract

This essay discusses the metaphysical principles and ecological relations through which the Hohodene Baniwa of the upper Aiary River make sense of their Universe (*Hekwapi*). The most specialized sources in the subject of Cosmology are the pajés, specifically the most experienced jaguar-pajés, and the keepers of the sacred stories and chants. In this essay, I seek to elaborate on versions of the cosmos previously published (Wright 1992, 1998) adding information provided by the most respected and powerful jaguar-pajés alive at the beginning of this century.

The perspective that we develop in this article is that elaborated by Fikret Berkes in his *Sacred Ecology* (1999) referring to “traditional ecological knowledge”. Any “development project” in contemporary circumstances can only be sustainable if it is well-integrated with the metaphysical principles of the cosmology, cosmogony, and other spiritual beliefs and practices of a traditional people. In the specific case of the Northwest Amazon, the spiritual traditions of the Hohodene Baniwa are grounded in notions such as ecological cycles (water circuits), renewable sources of ancestral power, and the extensive links that connect the multiple levels, or “world” that comprise the universe. For Northern Arawak-speaking peoples, it is the responsibility of all “peoples” (including not only humans, but also the “society of nature” to regenerate the cosmic order through a periodic approximation with the ancient, first world of the first ancestors (similar in many ways with the cosmology and ceremonial life of the eastern Tukanoans of the Uaupés region with whom the northern Arawak-speaking peoples have long been related through intermarriage, warfare, and exchange). The life-principle through which growth occurs, however, can equally be the source of cosmic disorder. It is thus the responsibility of the pajé-jaguars to sustain the delicate balance between these principles and ensure the continuity of the universe for future generations (the *walimani*).

**Keywords:** Cosmogony. Cosmology. Ecology. Shamanism. Epistemology.

Este artigo baseia-se em uma revisão das histórias de criação publicadas no livro intitulado *Waferinaipe Ianheke: A Sabedoria dos Nossos Antepassados* (Cornelio et al. 1999), baseadas em minha pesquisa junto aos anciãos Baniwa nos anos 1970 e 1990. Logo depois da publicação da coletânea, fui alertado de que alguns anciãos não ficaram satisfeitos com o livro porque não continha a história de “como o primeiro Universo e a Criança-Universo (*Hekwapi* Ienipe) começou”. Além de não ficarem satisfeitos, alguns anciãos queriam que a versão “correta” fosse publicada na sua íntegra. Em particular, um jovem líder político objetou que o volume de 1999 era “parcial” e assumiu, ele próprio, a tarefa de gravar em fita a versão completa relatada pelo pajé mais idoso ainda vivo, Sr. Matteo Pereira, de “99 anos”, membro da fratria chamada *Dzauinai*, exímio narrador de histórias Baniwa da criação. Uma parte da referida versão encontra-se aqui apresentada.

A interpretação que fiz em meu livro sobre a cosmologia Baniwa (Wright 1998) deixou de apresentar adequadamente vários dos mais importantes princípios e formas que respondem pela ordem no universo. Desde então, estudei mais profundamente com Mandu da Silva, o último dos pajés-onça ainda vivo, que me ensinou coisas sobre o universo as

quais nunca havia visto. Grande parte dessa compreensão tem a ver com a capacidade de “olhar” e “ver” através da experiência direta, o “Outro Mundo” das divindades e espíritos, complementada por pesquisa em fontes escritas sobre a zoologia, a botânica e a ecologia. Dessa forma, este trabalho desenvolve com mais profundidade uma compreensão ecológica do Universo e do xamanismo, com fundamento em uma longa linha de pesquisa iniciada por Elizabeth Reichel (1999) e, mais recentemente, desenvolvida entre os Makuna (falantes de Tukano) por Kaj Arhem (2001) em seu artigo sobre “Cosmología y chamanismo en el Amazonas”.

Este ensaio procura compreender os princípios metafísicos do universo Baniwa, complementando o trabalho seminal de Goldman (2004) em *Hehenewa Religious Thought*. Esse livro oferece *insights* e informações etnográficas extremamente importantes sobre povos que são vizinhos dos Baniwa do Aiary e que compartilham muitos aspectos da cosmologia e do xamanismo. Para os propósitos deste ensaio, o trabalho de Goldman sobre a metafísica indígena é, em minha opinião, o mais significativo jamais publicado sobre uma tradição religiosa do Noroeste Amazônico.

Este artigo começa por (1) apresentar histórias sobre as origens do universo, os tempos primordiais, seguidas por (2) uma visão panorâmica do Universo e os 25 “mundos” que o compreendem de cima para baixo, procurando compreender princípios metafísicos e relações ecológicas entre eles. Enfoco, então, em (3) como os pajés obtiveram seus “poderes” a partir do universo como guardiões dos seus recursos contra os excessos de entes predadores, tais como as cobras, as onças, certos espíritos e o homem branco.

Um dos pontos de partida deste ensaio é que as histórias sagradas não dizem respeito somente a um passado distante, mas dão orientações de como as pessoas devem viver neste mundo, no presente, e de quais são os obstáculos que devem enfrentar na realização de seus ideais. Por isso, as representações que os artistas Hohodene (principalmente os aprendizes da Escola dos Pajés, *Malikai Dapana*, criada em 2009 – ver meu livro (2013) – e hoje renovada, em Uapui, do Rio Aiary) fazem das principais figuras nas suas histórias sagradas oferecem para este artigo uma complementação valiosa pela qual compreendemos os sentidos dos princípios metafísicos do cosmos.

### **Como começou o Universo (relatado pelo pajé-onça Matteo Pereira (falecido em 1998), de Loiro poço)**

Sob o pedido de “conte-nos, avô, como começou o universo?” (*pikaite hfe, kwame likenyua hekwapi?*), Matteo contou assim (o formato das linhas escritas procura preservar a poesia da história, observando as pausas na narração):

No início havia apenas uma bolinha de pedra no espaço

Nada mais havia ao redor. Uma vasta imensidão de nada circundava a bolinha

Ele [a Criança-Universo, *Hekwapi ienipe*] então começou a procurar a terra.

Assim, ele mandou procurar a terra. Enviou a grande pomba *tsutsuwa* para encontrar terra para ele, e a colocou na bolinha, a primeira terra para ele, a “Criança-Universo”.

Seu nome era a Criança Universo, *Hekwapi ienipe*.

Ele fez então o sol subir acima da nova terra.

Ele estava tão só, assim, saiu para procurar pessoas.

Dirigiu-se para o umbigo do universo em [um lugar chamado de] *Hipana*.

Ouviu os sons dos primeiros ancestrais saindo do buraco.

Saíram um por um [Matteo fala todos os nomes dos primeiros antepassados que saíram], e a cada um ele mandou ficar em um pedaço de terra.

Depois, ele obteve a noite, o pequeno cesto que continha a noite.

O sogro dele havia mandado que fosse aberto somente quando chegava em casa.

Mas ele [que ora chama-se *Nhiaperikuli*] o abriu no meio de caminho de volta; abriu um pouquinho, e a noite saiu cobrindo o mundo inteiro em escuridão,

O sol saiu da porta oeste da abóbada do céu.

*Nhiaperikuli* ficou sentado acima de uma árvore, esperando pelo retorno do sol.

Ele e os pássaros esperaram até que voltou o sol entrando a porta do céu a leste.

Quando o dia voltou a raiar, os pássaros começaram a cantar –

Pois era o início de um novo dia [ou, “universo”, as palavras são as mesmas, *hekwapí*].

A história do universo começa com três elementos: (1) a bolinha de pedra do Universo, *Hekwapi*; (2) o espaço “todo ao redor dele”, *lipukuthawa*, uma vasta imensidão a perder de vista. Não se pode pressupor que este estava imerso em escuridão, mas provavelmente havia luz por todo o derredor, pois o corpo da Criança-Universo é o sol; (3) a “Criança-Universo”. Deve-se observar que ninguém conhece a aparência da Criança-Universo enquanto “pessoa”. Um pajé-onça, José Garcia, declarou a mim que, ao longo de seus muitos anos de “viagens” de sua alma ao “Outro Mundo” em busca de curas, ele havia chegado a um lugar próximo de “Dio” e que havia experimentado uma luz brilhante pulsante como se fosse cercada por espelhos. O “corpo” daquela luz é o sol no topo do Universo. Ele explicou que o “Dio” fica muito mais além ou “acima” do sol primordial, que estava, entretanto, apenso ao “Dio”. Essa ideia é muito importante no pensamento religioso Baniwa, uma expressão de uma conexão entre a “alma/coração” interior (a essência) da pessoa, o corpo material, e a “alma-sombra” que é a projeção do “interior escuro” da pessoa. (4) A essência de “Dio” é um princípio de vida cujas maiores qualidades são a iluminação, a intencionalidade e a sabedoria inata, pois sai à procura da terra, de gente e da noite. Não há outra projeção do “interior escuro” de *Nhiaperi-*

*kuli* do que o mundo que ele criou a partir de sua intencionalidade, sabedoria e visão (*kwame ikapaka hekwapi*, “como ele viu o universo”). Esse mundo, como veremos, foi o próprio filho dele, chamado *Kuwai*.

Garcia usou o título “O Iluminado” para se referir a “Dio” *Nhiaperikuli*. A luminosidade (*haliapi*), a juventude eterna (*waliatutsa*), em um lugar bonito, brilhante (*paratutsa*, “como prata”) são características do “menino-Universo” *Nhiaperikuli* e seu mundo. A importância desse poder de luz para os pajés e sábios é que ela dispersa o “escondido” (*lidawanitaka*), revela o segredo e traz de volta o estado primordial em que não existia nada “desconhecido”, nada de escuro tal como nos poderes de feitiçaria. Não existia a noite.

Em contraste com o “Iluminado” *Nhiaperikuli* e seu corpo, o sol, na cosmologia Baniwa, muitos espíritos, demiurgos e divindades têm “corpos” materiais de animais, pássaros, ou insetos, mas esses corpos têm os seus “*idanami*”, significando a “alma-sombra”, projeções, “aquilo que anda na frente”, traduzido pelos linguistas como um “interior escuro” que se projeta como a sombra. Da perspectiva dos humanos, por exemplo, o espírito chefe dos *Yoopinai* (classe de espíritos da floresta, do ar e da água) tem um corpo visível aos humanos como uma lagarta (*dopo*). A “alma-sombra” dele é a forma corporal (que se pode ver em petróglifos), interior e escura, que anda na frente dele. Enquanto “pessoa” (*newiki*) que os humanos não veem normalmente (somente os pajés podem vê-lo como pessoa), o chefe dos *Yoopinai* parece um anão, com cabelo cumprido e solto, cor de pele branca, com colar de ouro e fumando um enorme charuto (ele é o pajé principal dos *Yoopinai*, uma espécie de proto-pajé, ou melhor, com características de um pajé “branqueado” – por exemplo, ao invés de um colar de dentes de onça, o chefe/pajé dos *Yoopinai* tem um colar de ouro).

A primeira distinção temporal no novo universo surge quando *Nhiaperikuli* foi à procura da noite, pois era sempre dia, e o sol não se movia de sua posição no zênite. Ocorreu que o pai de sua esposa, *Dainali*, o espírito “dono” da noite, deu-lhe um “pequeno cesto” com a instrução de que este *não* fosse aberto até que *Nhiaperikuli* retornasse para casa. O cesto era muito pesado, pois era como se todas as coisas relacionadas com a noite (pássaros, insetos, estrelas, etc.) estivessem ali contidas, em um estado virtual, poder-se-ia dizer. A meio caminho de casa, o “curioso” *Nhiaperikuli* propositalmente desobedeceu à ordem de seu sogro e abriu o cesto “só um pouco”, mas foi o bastante para que a pressão de tão imensa modalidade de existência temporal explodisse e inundasse o Universo nascente de escuridão. O sol – que até então havia permanecido imóvel no topo do universo – caiu pelo buraco-porta do oeste (“onde o sol sai” da abóbada celeste), e a escuridão cobriu o Universo. Podemos dizer que se iniciou o período oposto à luz primordial, caracterizado por tudo que é contrário ao estado fixo de trabalho diário constante sem descanso. Um período de frio, quando cada ser procura um lugar separado para dormir. Os animais reclamavam, “*Nhiaperiko*, o que vai ser de nós?”. *Nhiaperikuli* esperou no topo duma árvore no lado oriental da nova terra. “O que vai ser de nós, *Nhiaperiko*?”, perguntaram os pássaros. Quando o sol, corpo de *Nhiaperikuli*, atravessou o submundo (sentido oeste a leste), e reentrou à abóbada do céu no leste, deu-se início à alternância de dois períodos de tempo iguais e duas direções (leste e oeste), todos unidos por um grande circuito de tempo e espaço.

Assim, os primeiros ciclos – dia/noite, luz/trevas, trabalho/descanso – foram estabelecidos. Acrescenta-se a estes a dualidade entre *Nhiaperikuli* com seus parentes (os pássaros) e os cunhados (o sogro, *Dainali*, e a esposa de *Nhiaperikuli* que, diz-se, jogou feitiço,

na forma de tocandiras, contra ele). Os cunhados, nesta e em todas as outras histórias Hohodene, são os “inimigos potenciais”. A esposa de *Nhiaperikuli* o convenceu de que a noite foi “uma coisa boa”; porém, a noite trouxe a escuridão, o frio, a separação e a feitiçaria. A noite foi uma dádiva ambígua: foi boa na medida em que as pessoas puderam descansar; porém, ruim, por causa dos feiticeiros que agem durante a noite. O dia é para trabalhar, na alegria da comunidade. A grande mudança estabeleceu a base de uma ordem social nova.

Antes, não existia movimento, o sol ficava sempre no zênite do céu; depois, houve movimento, o ciclo temporal. São os cunhados que representam a mudança, mas é o próprio *Nhiaperikuli* que a procura e a traz de fora para dentro do mundo dos parentes. A noite, contida em um cestinho fechado e pesadíssimo, é algo desconhecido e caótico que exige a intermediação de *Nhiaperikuli* para trazer a ordem de volta.

*O que queremos dizer por “o cosmos”?* O cosmos, ou Universo, é a ordem temporal e espacial em que as pessoas procuram viver uma existência significativa conforme as normas que lhes são ensinadas desde a idade de iniciação (8 anos para os meninos; a primeira menstruação para as meninas). As divindades, demiurgos e espíritos, especialmente, associados com os diferentes níveis do universo, proporcionam uma gama de valores fundamentais pelos quais as pessoas compreendem e orientam suas atividades-vida. Em todas as cosmologias ameríndias, há dois sentidos de orientação espacial: horizontal e vertical. Com frequência, pensa-se cada um dos múltiplos mundos no Universo como sendo plano, relativamente chato, circular e cercado por água. Algumas versões representam esse mundo como se fosse uma ilha de terra circundada por um corpo de água e conectada aos outros mundos acima e abaixo desse mundo por tubos passando através de seus centros. Os espaços horizontais incluem centros-mundo, onde tipicamente os valores e os significados mais importantes da existência se juntam em símbolos-chave. Ao redor destes, marcadores das direções principais (montanhas, lagos), bem como um ou mais espaços interligados, são frequentemente encontrados, em que tipos diferentes de seres fazem seus lares. Verticalmente, o Universo constitui-se de uma série de camadas, geralmente uma sobre a outra. Cada camada é um “mundo” diferente, onde entes diferentes moram. As estruturas verticais do universo variam enormemente de composição, de simples arranjos de três camadas (mundo superior, mundo intermediário e submundo) a composições massivas de 25 camadas habitadas por uma grande variedade de seres. Em geral, os mundos superiores são associados com forças criativas e renovadoras de vida de luz, leveza e líquidos (rios, lagos) e também com lugares de transformação de alma, os ancestrais, ordem, beleza, alegria. Em contraste, os submundos são associados com lugares de trevas, mundos dos mortos e espíritos animais, monstruosos e seres perversos que podem causar doenças aos humanos. O mundo intermediário, o centro do universo, tanto no sentido vertical quanto horizontal, é o lugar da vida humana.

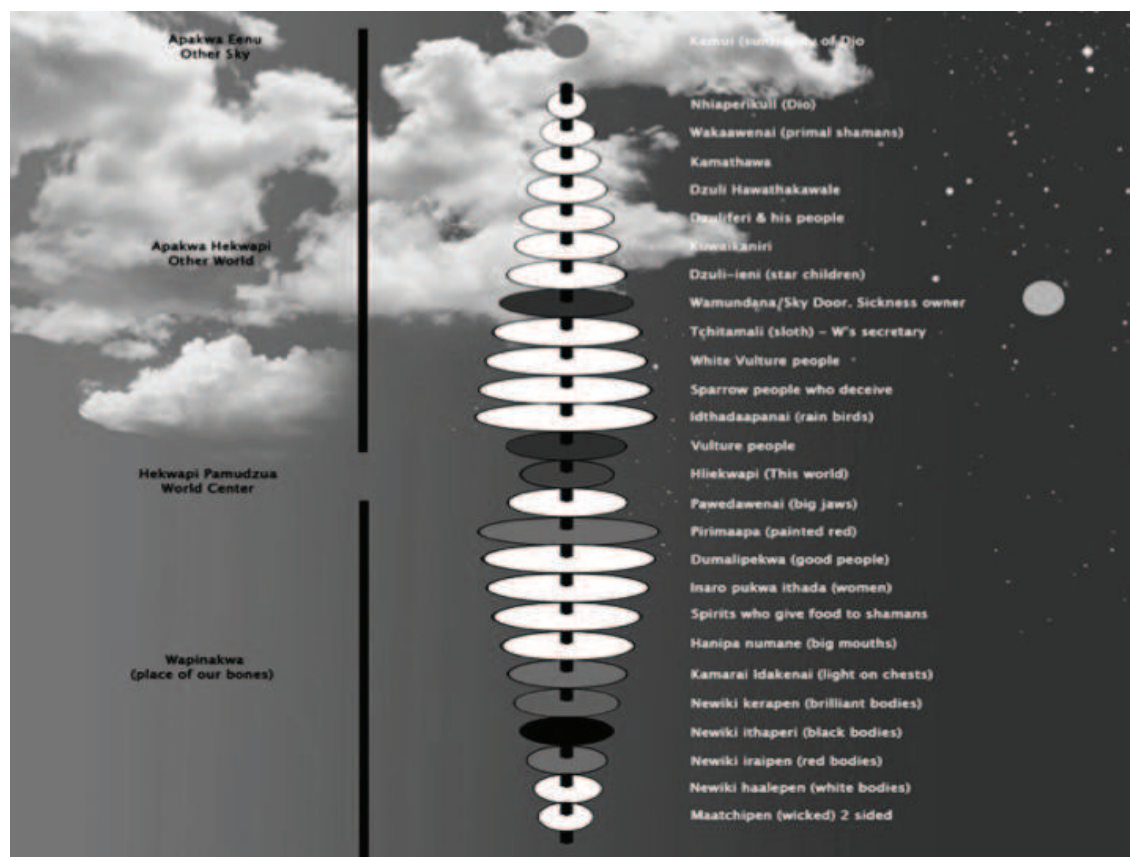
Os mundos acima e abaixo estão sistematicamente relacionados entre si de várias maneiras, de tal sorte a constituírem-se em um todo harmonioso. Por exemplo, os ciclos da água que definem a origem dos rios ou cursos d’água, as direções de seus fluxos, a chuva, etc., todos servem como meio para se cruzar as fronteiras entre diferentes mundos. Alguns tipos de marcos, tais como as árvores, montanhas, cachoeiras e os cipós nas árvores, lembram que no Mundo Antigo sempre houve comunicações entre os planos espacial e temporal. Em alguns momentos do dia – por exemplo, quando o sol se encontra em seu ponto de meio-dia, no centro do céu, seus raios penetrando através dos centros de cada mundo

–, o alinhamento ocorre de cima para baixo. Em narrativas míticas, referências ao Sol ao meio-dia frequentemente coincidem com a descida de uma divindade dos reinos superiores para o mundo dos humanos, uma mescla de mundos que normalmente é de grande importância tanto para os humanos quanto para as divindades.

## Introdução aos níveis do Universo Baniwa

De uma maneira bem preliminar, apresento aqui um mapa do Universo (Figura 1) de como ele foi se desdobrando a partir de sua própria *origem* – quando havia somente um ser, o “Universo-Criança” – até o grande modelo do Universo de hoje, como relatado a mim pelo pajé-onça José Garcia, no ano de 2000. Diferentemente do desenho do Universo que publiquei em outros trabalhos (Wright 1992, 1998), que era uma reprodução de um original elaborado pelo pajé Mandu, este apresentado aqui é baseado nas declarações de Garcia; ele ditava enquanto eu desenhava. Suas declarações e observações foram baseadas em suas experiências extraordinárias do universo, juntamente com o que ele havia aprendido com seu pai, amplamente reconhecido como o sábio mais influente e profeta de tempos recentes. À medida que Garcia falava, eu desenhava cada nível do Universo, em formato de disco com um tubo perfurando os centros de cada disco. Cada disco é um “mundo”, *kuma*, habitado por uma tribo diferente de gente. Os mundos estão empilhados um sobre o outro, com o formato geral – de acordo com Garcia – de um cesto trançado enorme, em formato de vaso, chamado de *Kaxadadali*.

Garcia demonstrou como ele “viu” os mundos abaixo de nossa terra olhando para baixo através da boca do cesto. Durante suas curas, os pajés constantemente fixam seus olhares para cima, em direção ao céu, que é o “Outro Mundo” revelado após os pajés terem inalado o pó psicoativo chamado *dzato* ou *pariká* (feito da resina da casca interior da árvore *Virola*, que contém o psicoativo DMT, dimethyltryptamina). O “mundo de baixo”, veremos, é a *imagem* invertida do “Outro Mundo” de cima, e vice-versa. Uma simples comparação como essa me levou a compreender como a visão do pajé pode internalizar, como dizem, o conjunto inteiro de mundos, sejam os acima ou os abaixo de nossa terra, todos de uma só vez. Estar no “centro” permite aos pajés ter essa vista holística do Universo acima e abaixo.



**Figura 1** Universo Baniwa conforme José Garcia.

Fonte: Wright (2013).

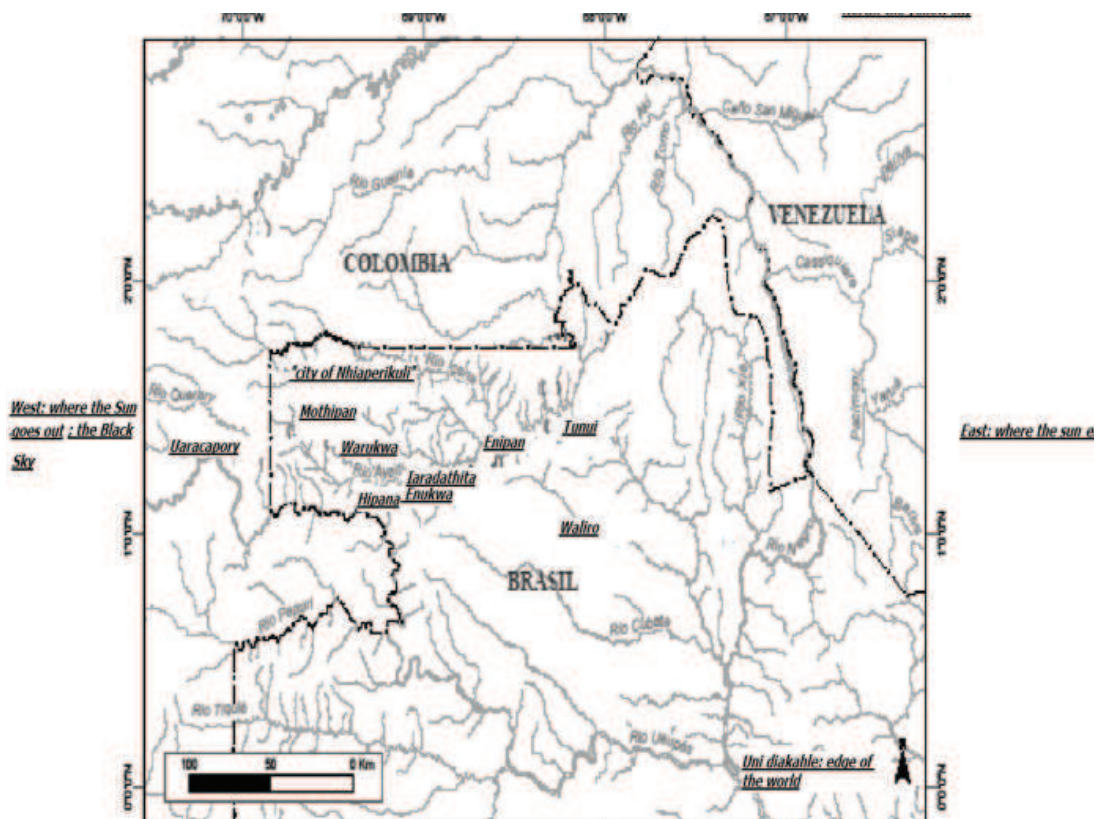
Cada mundo está conectado ao outro de sorte a formar um todo: o “céu” de um mundo é o assoalho da terra do mundo imediatamente acima dele. A passagem de ligação é o “caminho do universo” (*hekwapiwa*), uma trilha, ou, no imaginário xamânico, uma escada ou “escadaria”, levantada imediatamente após se inalar o pó sagrado de *pariká*, através da qual o pajé caminha para cima ou para baixo. O “cordão umbilical” do universo (*hliepulekwali eenu*) passa através do centro de cada mundo, começando no Outro Mundo (*Apakwa Hekwapi*) e estendendo-se para baixo, para o rio de água fria e doce (*uni hapepawani*) no fundo do universo. Nas orlas de cada disco circular, céu e terra se encontram; assim cada mundo é coberto por uma “abóbada celeste”, muito semelhante aos comumente encontrados nas cosmologias dos Nativos Americanos. A abertura da abóbada de nosso mundo (*Hliekwapi*) leva ao *Outro mundo* (*Apakwa Hekwapi*), o mundo do Senhor das Doenças, *Kuwai* ou *Wamundana* (a “alma-sombra-da-preguiça preta”, a principal manifestação animal-espírito de *Kuwai*). A abertura é sobremaneira perigosa para os pajés, pois está constantemente abrindo e fechando “como uma tesoura”, com “dentes afiados” como boca de onça. Em outras palavras, é o lugar onde a alma humana do pajé “morre” antes de entrar no mundo todo-importante de *Kuwai*. Os pajés dizem explicitamente que devem “morrer” e “ressuscitar” ao passarem pela porta.

A “verticalidade” do universo aqui desenhado não deve ser compreendida como um eixo fixo e rígido. As localizações de “em cima” e “embaixo” são relativas (“cosmological



deixis”, no sentido usado por Viveiros de Castro (1998)). Já havia afirmado que, no extremo meio-dia, os raios do sol alinham-se com o centro do Universo, produzindo o reflexo do sol no rio de água doce e fria fluindo de oeste para leste no fundo do universo. A posição de “em cima” e o local do “céu” (*Eenu*), entretanto, podem também se referir ao topo de uma colina, por exemplo, em relação à posição do pajé “embaixo”, no chão.

O eixo do Universo pode, também, ser imaginado em termos de um circuito de água neste mundo, por exemplo, em que “em cima” e “embaixo” podem se referir a “rio acima” e “rio abaixo”, e as posições “em cima” e “embaixo” podem coincidir com os mundos “antes” e “depois”. O mundo “antes”, o mundo das divindades, além de estar lá em cima, no céu, acha-se associado com os lugares sagrados das cabeceiras dos rios Içana e Aiary e nos topos dos poucos morros da região (vide mapa dos lugares sagrados do território Baniwa Kuripako, Figura 2). As cabeceiras longínquas do igarapé Uaraná, a partir do alto rio Aiary, é o lugar de onde toda a água desta terra começou a fluir, do leste para o oeste, até chegar à junção extrema rio abaixo do “grande mar”, onde o céu e a terra se encontram, *eenu táhe*. Ali as águas do mundo se acumulam e fluem para baixo em direção ao mundo mais baixo. No fundo do submundo, elas mudam de direção e fluem de volta de oeste para leste, numa direção rio acima, para os mundos altos. Esse *ciclo das águas*, além de ser uma conexão significativa entre os mundos, dá passagem para que as almas dos mortos viajem, com a ajuda do sopro dos pajés, para a casa dos seus parentes no Outro Mundo. Essa viagem ao final da vida de alguém é, em última instância, um retorno ao começo de toda a vida no Mundo Antigo das divindades, acima.



**Figura 2** Mapa dos lugares sagrados do território Baniwa Kuripako.  
Fonte: Wright (2013).

*O Universo como Grande Árvore.* A forma vertical mais significativa visível a todos no mundo do Alto Rio Negro, hoje, são as *grandes árvores, entes magníficos que cruzam através de muitos mundos*. Não é de causar surpresa que, nas narrativas míticas Baniwa, grandes árvores também marquem períodos importantes nos processos de construção do universo e suas derrubadas se refiram a períodos críticos de transição de uma “época” para a próxima. Dessa forma, em uma das mais importantes histórias da criação, sobre o modo como *Nhiaperikuli* obteve o conhecimento e o poder dos pajés, *Kaali ka thadapan* é uma enorme árvore carregada de todos os alimentos e todas as “frutas” do poder dos pajés, inclusive o primeiro *pariká*. Como um grande símbolo da unidade primordial, podemos nos referir a isso como a “Árvore da Alimentação”, visto ser ela a origem de todos os alimentos. A derrubada dessa Árvore coincide com uma transformação na terra, pois abriu os leitos dos rios principais da região do Noroeste Amazônico do ponto de vista dos Hohodene: Aiary, Uaraná, Querary, Uaupés, Içana, e os pequenos galhos formaram os igarapés (ver Figura 3). Dessa forma, todas as comunidades são conectadas à Árvore de Alimentação, recebendo dela as fontes de seu sustento. A derrubada da Árvore coincide com o início dos ciclos de plantio, sazonalidade e outras modalidades importantes de temporalidade, que guiam as vidas e as atividades das pessoas. É o pajé que, desde os tempos primordiais, detém o poder de regulamentar a passagem das estações. E o *pariká* é o alimento de seu alma-coração (*ikaale*).



**Figura 3** *Kaali ka Thadapani* (Uaracapory), a Árvore de Alimentação. *Kaali* segura a sua lança cerimonial para benzer as roças novas. Segundo o pajé Mandu, “o pajé vê a grande árvore de *Kaali* cheia de galhos, e cada galho aponta para cada rio. Os galhos representam cada povo que possui corpo de *Kaali* que é *maniwa* [mandioca]”.

Fonte: desenho por Ercilia Lima da Silva e Thiago Aguilar, Uapui Cachoeira, Rio Aiary, 2010.

Outra árvore de grande importância, a palmeira paxiúba, é igualmente um grande símbolo de unidade primordial que eclode da terra na morte de *Kuwai*, o filho de *Nhiaperikuli* com a primeira mulher, *Amaru*, e se torna a fonte de todas as flautas sagradas e trompetes, através dos quais os anciãos, como representantes dos ancestrais, iniciam as crianças ao verdadeiro “Mundo”, que assim se tornam adultos. Quando essa paxiúba eclode da terra, ela segue direto para o topo do universo. Após ser cortada, *Nhiaperikuli* a transforma em múltiplas flautas e trompetes sagrados. Em outras palavras, o passado ancestral constituiu-se no poder sagrado que produz gerações futuras. Novamente, um circuito maior de temporalidade vincula os humanos com os seus primeiros antepassados e a fonte de toda vida.

Procurarei, agora, interpretar como o universo, como um todo, pode ser compreendido através da imagem de uma Grande Árvore ao centro. Essa imagem organiza os múltiplos (25 ao todo) níveis do universo através dos espíritos e suas manifestações animais que os ocupam e que são da maior importância, não apenas para pajés, mas também a todo ser. A imagem da Grande Árvore pode ser compreendida como um “lar” para esses povos de animais/espíritos/gente, assim como o universo é um “lar” para todos os outros seres. Particularmente importantes são: os pássaros, auxiliares dos pajés e detentores de grande poder, que fazem seus ninhos em vários níveis; as preguiças e os macacos, manifestações de *Kuwai* e os poderes de feitiçaria e doença, bem como de transições sazonais, particularmente da estação chuvosa; as cigarras e abelhas, detentoras de remédios xamânicos e ciclos calêndricos, em particular as estações de estiagem e a eclosão de certas árvores, épocas em que os pajés se preparam para transmitir seus poderes aos seus aprendizes. Para os Baniwa, entretanto, o eixo vertical é o “caminho-universo”, ou o “umbigo celeste” do universo, o cordão umbilical que liga todos os seres ao Mundo Antigo, ao começo e a seus ancestrais *wafarinaipe* e vice-versa, o Mundo Antigo a todos os futuros mundos de descendentes, os *walimani*.

A conexão entre o mundo contemporâneo e o mundo “antigo”, o “primeiro” mundo, não pode ser interpretada em termos de uma simples correlação entre o passado primordial acima e o mundo “contemporâneo” no meio, com o mundo de baixo como “futuro”. Pois o mundo de cima, de acordo com os pajés, é um mundo “novo”, “bonito”, “brilhante”, onde não tem mais doenças; o mundo do meio caracteriza-se pela dor, maldade (feitiçaria), a morte e podridão; e o mundo de baixo caracteriza-se pela natureza incompleta dos corpos dos entes que ali habitam. São “gente que nunca nasceram”, mas que podem surgir em outro “fim do mundo”. Tanto o mundo de cima quanto o de baixo têm espíritos e demiurgos perigosos e predadores de almas humanas.

Um ponto crítico que gostaria de desenvolver nas páginas seguintes é de que o “Outro Mundo” de cima é um mundo *hiperdesenvolvido*, onde as entidades espíritos mais importantes possuem poderes *em plenitude*. Essas entidades incluem o “governo” ancestral chamado de *Enawinai*, o “povo bom”; são os protetores dos seres humanos e “enganadores” dos inimigos. É o mundo das almas dos antepassados, tão numerosas que parecem como “pacotes de arroz branco”. Os grandes espíritos se manifestam em nosso mundo através de múltiplas “alma-sombras” e partes materiais dos seus “corpos”. Os múltiplos seres no sub-mundo, chamado *Wapinakwa*, “Lugar dos nossos ossos”, em contraste, caracterizam-se pela *incompletude*. São caracterizados pela falta ou pelo exagero de uma ou outra parte de seus “corpos” (bocas largas sem corpos; com um braço mais cumprido do que o outro);

incluem povoados de um sexo sem o outro; têm costumes totalmente estranhos (dormem pendurados de paus) e, às vezes, são predadores de humanos. Incluem os seres que “nunca nasceram”, nunca foram ancestrais de humanos. Os ossos dos mortos jazem ali, mas sem nenhum vínculo com as almas dos mortos que existem no Outro Mundo.

Para entender melhor isso, no desenho anterior, temos no topo mais alto do universo o lugar de *Kamathawa*, gaviões reais, tanto masculino como feminino. A narrativa sobre esses gaviões diz que no início dos tempos, antes de o Outro Mundo estar separado deste mundo, o grande gavião deu ao irmão mais novo de *Nhiaperikuli* os poderes xamânicos para ver, para soar o trovão e se transformar em um espírito. Os gaviões reais fazem seus ninhos nos topos das copas das florestas, os lugares mais altos da floresta. Gaviões e outras águias são manifestações importantes do pajé, o equivalente aviário da onça. Elas são aves predadoras conhecidas por seus gritos penetrantes, visão de longo alcance e incrível força. O gavião *Kamathawa* protege a casa e os medicamentos de seu mestre (*Nhiaperikuli*) e tem em seu poder cristais com os quais enxerga a longa distância. As penas do gavião possuem poderes para varrer os céus e limpar as nuvens, trazendo assim o verão se ocorrer o prolongamento da estação chuvosa. No mês de agosto, mês de grandes temporais com trovões no noroeste da Amazônia, é a hora – de acordo com os mitos Baniwa – em que o gavião passa por mudanças físicas as quais o enfraquecem (pois é a época quando os pajés transmitem os seus poderes aos aprendizes) e pode descer para o chão.

O mundo imediatamente acima do gavião – aparentemente, “ar fino” – a partir da perspectiva do pajé, é o lugar dos “*wakaawenai*”, grupo de *Nhiaperikuli* de pajés primordiais que ajudaram a cortar a Grande Árvore da Alimentação que separou o Outro (primeiro) Mundo deste mundo. Tendo concluído sua tarefa, esses pajés subiram ao Outro Mundo sem jamais passarem pela separação de corpo e alma no momento da morte. Subiram cantando, corpo e alma, para o Outro Mundo, transformando-se na subida. Eles habitam os “*povoados de pariká*” e são também conhecidos como “donos de *pariká*”. Povoados inteiros de pajés-onça ou “hiperpajés” existem nesse nível, visíveis apenas por outros pajés-onça.



**Figura 4** *Dzuliferi* e seus pajés-onça protegem as comunidades neste mundo. Segundo o pajé Mandu, “Ele que fala para o pajé como deve fazer para curar essas doenças. Junto com o *Dzuliferi*, o pajé procura o espírito da pessoa doente”.

Fonte: desenho por Ercilia Lima da Silva e Thiago Aguilar, Uapui Cachoeira, 2010.

O mais importante e antigo de todos os pajés é *Dzuliferi*, o “senhor do *pariká*”, a quem os pajés chamam de “*Padzu*”, Pai, enquanto chamam *Nhiaperikuli* de “*Hfaneri*”, Nosso Pai. Ele é irmão de *Nhiaperikuli* e o “senhor do tabaco”, poderoso tabaco, cuja fumaça atrai a alma perdida dos doentes. O “verdadeiro” *Dzuliferi* é uma divindade impressionante que “cuida” dos humanos, sabe quando vão nascer e quando devem morrer, pode interceder no destino de uma pessoa e mudar a hora da morte, ou fazer uma pessoa mudar de opinião e não cometer atos de feitiçaria. Podemos dizer que ele é o “guardião do destino”. Os humanos podem “rezar” e “pagar” a essa divindade para interceder em nome de seus parentes ou em seu próprio nome quando se sentirem ameaçados por dano ou morte.

Diferente de *Kamathawa* e *Kuwai*, os quais possuem corpos de animais que vivem em diferentes níveis da árvore do universo, *Dzuliferi* – na medida em que se possa deduzir a partir das narrativas e do discurso xamânico – não tem corpo animal associado a ele. No entanto, *Dzuliferi* é o “guardião” das plantas sagradas – tabaco, *pariká*. Ele é conhecido como o “espírito de poder” xamânico transformador que existe nas plantas. Na história de como *Dzuliferi* deu tabaco para seu irmão *Nhiaperikuli*, o primeiro traz o tabaco para a casa do irmão, aparecendo no céu noturno como “uma bola de fogo” que desce na casa de seu irmão e planta o tabaco no seu quintal. Noutro dia, as plantas cresceram até o tamanho

duma grande plantação, cheia de tabaco. Os benzedores sacerdotais de hoje, chamados de *kalidzamai*, realizam viagens no seu pensamento com tabaco durante os rituais de iniciação, quando sopram sobre os pratos sagrados que contêm pimenta e sal, peixe e carne, como se estivessem transmitindo o poder dos cânticos para proteger os iniciandos contra qualquer dano, fazendo o mundo crescer em tamanho e rememorizando o Mundo Antigo com todos os lugares e povos ancestrais nele.

Diz-se que um pajé-onça teria designado uma grande rocha no meio do rio, pouca coisa acima da cachoeira *Hipana*, como sendo o “verdadeiro centro do universo”, e não os buracos na cachoeira. Essa rocha era “onde *Dzuliferi* morava nos primeiros tempos”. Na pesquisa realizada por Omar González-Ñáñez sobre *Hipana*, o pajé Mandu da Silva também indicou a grande rocha como o lugar de *Dzuliferi* (González-Ñáñez 2007: 63). Um jovem Hohodene recentemente me disse que “*Dzuli* [sic.] (um dos irmãos de *Nhiaperikuli*) é também uma grande rocha no rio Aiary. As pessoas que passam perto dela conversam com ele, sabe? Porque ele [*Dzuli*] está vivo na forma da rocha” (I. Fontes, 07/2010, comunicação pessoal). Certas rochas são o exterior material de um mundo interior habitado por espíritos primordiais (são entendidas como os mundos dos *Yoopinai*, dos *Kuwainyai*. São “casas de pedra” dos seres primordiais).



**Figura 5** *Dzuli* na pedra de *Hipana*.

Fonte: foto de Isaias Fontes, 2010.

É importante observar aqui que as divindades principais – *Nhiaperikuli* e *Dzuliferi*, e o Senhor das Doenças, *Kuwai* – têm múltiplos lados, cada um dos quais pode aparecer em um diferente nível do universo. Há *Dzuliferi*, chefe de todos os pajés, e há “seu povo”, numerosos pajés-onça (os *wakaawenai*, e os *Dzau malinyai*, pajés-onça do Outro Mundo); em outro nível, há os “filhos de *Dzuliferi*”, que é o nome cerimonial para os antepassados da fratria (conjunto de *sibs*)<sup>2</sup> chamada de *Walipere-dakenai*. Os *Walipere-dakenai* são, hoje, os principais parceiros em casamento dos Hohodene; da perspectiva dos Hohodene (quase todos os pajés entrevistados por mim eram Hohodene), seu lugar ancestral no Outro Mundo fica perto do mundo do sol, e os ancestrais são conhecidos como os “filhos do sol”, *Heirienni*. Os cunhados estão entre os mais significativos “Outros” neste mundo, e assim são encontrados no “Outro mundo” os dois irmãos ancestrais – tanto dos Hohodene quanto dos *Walipere-dakenai* – separados em dois lugares.

A justificativa para tal separação é de que os ancestrais dos *Walipere-dakenai* emergiram de um lugar chamado *Enukwa*, a “panela (i.e., depressão nas pedras) do céu” ou a “panela de *Dzuliferi*”, localizado um pouco rio abaixo de *Hipana*, a “panela do Sol”. De acordo com os *Walipere-dakenai*, o *Dzuliferi* observava quando seus ancestrais “nasceram”. Ele deu-lhes seu tabaco sagrado, pimenta e outras propriedades ancestrais. Isso não significa que os *Walipere-dakenai* sejam de uma origem étnica diferente; ao contrário, Matteo (que pertencia aos *Dzauinai*, povo-onça) contou que os ancestrais *Walipere-dakenai* emergiram imediatamente depois dos Hohodene, mas do *mesmo* buraco. A maioria dos narradores, no entanto, reconhece lugares de origem ancestral diferentes para as três fratrias, neste e no outro mundo, talvez como um modo de enfatizar suas relações por afinidade.

Outro aspecto das divindades encontra-se representado por seus lados “malandros” (“*trickster*”), uma característica que tem sido explorada por J. Hill trabalhando entre os *Wakuenai* (Kuripako) da Venezuela (2009). De igual maneira me foi informado sobre um “*Dzuli* malandro”. Na verdade, seu nome é *Dzuliferi hawathákawale*, o “enganador”, exatamente como há *Nhiaperikuli*, o criador, e o malandro, que engana os inimigos. Há o *Kuwai*, “o senhor da doença”, e *Inyaimé*, um “*outro Kuwai*”, que é o espírito dos mortos, o qual engana e leva as almas dos mortos para sua aldeia, próxima da “porta” da abóbada celeste, para viverem em um mundo muito parecido com o nosso, onde há sofrimento, e lá não há água. Os dois espíritos *Kuwai* e *Dzuliferi* são dois aspectos de pajelança – o primeiro é o “senhor das doenças e feitiçaria”, e o segundo é o “senhor de *pariká* e tabaco” (da cura) –, mas que não são simples transformações um do outro.

A ideia do “malandro” esperto é coerente com o hiperdesenvolvimento do guerreiro que sabe enganar seu inimigo. Isto é, as manifestações “malandro” de uma divindade po-

2 Sib: grupo social ligado por laços de parentesco, que compartilham um mito comum de origem, bem como nome, território, a pimenta e o tabaco sagrados, um inventário de nomes ancestrais, uma flauta ou trompete sagrado que é o “ancestral” do sib. Um “sib” é como um “clã” no sentido de que todos os membros compartilham uma linhagem comum a partir de um ancestral mítico, bem como propriedade ritual. Um grupo social raramente age junto como uma unidade política (sem nenhuma reunião mensal regular, em contraste com os clãs), tampouco dirimem disputas (função jurídica), nem é a hierarquia de suas comunidades componentes um corpo governante, seja em que sentido for. Quatro, cinco ou mais grupos sociais são agrupados em unidades maiores que aparentemente têm o nome de seu grupo social de nível mais alto; o nível é determinado por fatores históricos, bem como o mito de origem. Os grupos sociais costumavam ser associados com os papéis cerimoniais, como chefes, pajés, guerreiros, dançarinos e servos. Hoje, essa hierarquia cerimonial possui pouca importância.

dem aumentar seus poderes de, por exemplo, se proteger contra os inimigos ou provocar confusão entre os pajés inimigos. O “outro *Dzuliferi* engana”, dizem. Ele tem dois rostos (*dthamekwali*), uma perna (*pemakawali*), tem uma espingarda ou dardo venenoso em lugar de sua outra perna, é “branco” na cor e – bastante interessante – se comunica com os líderes religiosos do “povo branco” neste mundo. Este *Dzuliferi*, de fato, está constantemente zelando pelo povo branco, enviando mensagens ao Papa e – como o pajé – transmitindo sua mensagem através da voz do Papa. As mensagens são enviadas “a fim de que tenham maior inteligência”, a fim de que conheçam como produzir as coisas. Ele, porém, é um “enganador” e poderá mandar falsos pajés para curar as pessoas. “Ele envia um pajé para dizer aos humanos que eles vão ficar melhores, mas ele os está ludibriando”, como José Garcia disse, um artifício para enganar o inimigo. Ao invés de ser uma característica negativa, decepção é um importante poder para os pajés-onça em seu atributo de guerreiros, tanto para fins de proteção quanto para a eliminação dos inimigos, ou mesmo para despistar o inimigo.

A figura de *Kuwaikaniri* ou *Mawerikuli* (nome alternativo) (localizado no cosmos imediatamente abaixo de *Dzuliferi*) é o perfeito exemplo do que aconteceu quando o xamanismo preventivo e “o engano do inimigo” não foram utilizados corretamente. O irmão mais novo de *Nhiaperikuli* e *Dzuliferi*, *Kuwaikaniri*, é chamado de o “desafortunado”, o “sem pensamento”, porque foi através de seu erro inexplicável e burrice que a morte foi introduzida no mundo para todas as futuras gerações. Ele foi enganado pelos feiticeiros primordiais, os *Eenunai* (Trovões, ou povos antigos que moraram nas árvores), para que entregasse o veneno de seu irmão mais velho, com o qual os *Eenunai* matariam a todos no mundo. *Nhiaperikuli* e sua tribo dos espíritos-abelha, os *Kuwainyai*, foram, então, a um festival de dança na casa dos *Eenunai* para tentar pegar o veneno de volta, mas, antes de irem, eles beberam uma poção de antídoto poderosa preparada pela “tia” de *Nhiaperikuli*. *Kuwaikaniri* declarou que não iria ao festival. Mais tarde, porém, agindo por impulso, foi. Ele bebe o veneno no festival e morre mais tarde. *Nhiaperikuli* e sua tribo escaparam da morte, mas *Kuwaikaniri* foi colocado em um túmulo de pedra. Naqueles tempos do Mundo Antigo, não existia morte irreversível; a pessoa afligida sofreria seclusão e, depois de três dias, então, “sairia” rejuvenescida, como uma criança de novo. Contudo, enquanto jazia em sua tumba, uma mulher de outro povo foi ver *Kuwaikaniri* antes do tempo determinado, quebrando, assim, o ciclo da morte e rejuvenescimento. Ela procurou consertar a situação pintando-o de vermelho vivo, a cor do “novo sangue”, mas, na última pincelada, ela girou sua mão para o “outro” lado, o lado preto do “espírito dos mortos, *Inyaimé*”, e *Kuwaikaniri* caiu no chão em uma pilha de ossos. As tentativas de seu irmão em refazer uma pessoa de nada valeram, o espírito de *Kuwaikaniri* disse a seu irmão que desistisse e que a separação dos ossos da alma-corção ocorreria por ocasião das mortes de todas as pessoas em todas as gerações futuras. Assim, a morte entrou no mundo.<sup>3</sup> Não parece existir qualquer manifestação de animal associada a *Kuwaikaniri*, embora vários presságios (*hinimai*) e uma classe de espíritos perigosos chamados de *Kamainiri* (incluindo pássaros) possam aparecer antes da morte de uma pessoa ou no momento do enterro.

3 A tumba de pedra de *Kuwaikaniri* (*Mawerikuli*) está, na realidade, localizada na “cidade de *Nhiaperikuli*”, um conjunto de “casas de pedra” nas cabeceiras do Rio Içana (Xavier Leal, 2008).





**Figura 6** *Kuwaikaniri*, o primeiro morto, que os pajés veem quando tratam casos de feitiçaria. O pajé Mandu explica: “Quando pajé faz ritual curando o doente, *Mawerikuli* aparece mostrando assim: se ele está se levantando da sepultura, é um sinal bom, o doente ficará bem e terá longa vida. Deitado ou caindo na sepultura, o doente não ficará curado”.

Fonte: desenho de E. Lima da Silva e Thiago Aguilar, Uapui, 2010.

*Kuwaikaniri* representa tanto a morte irreversível, a separação de ossos da alma- coração, quanto, também, a possibilidade de morte reversível, a “ressuscitação” (*liafetawa*) e o retorno à vida. Em outra história, ele confrontou a morte dentro da barriga de uma serpente que o engoliu enquanto estava pescando. Desta feita, *Kuwaikaniri* estava inteiramente preparado para exceder a serpente em esperteza, fazendo-a crer que ele havia morrido quando, na verdade, ele estava sentado no interior da barriga da serpente jogando fora uma fruta de ucuqui podre, que cheira como carne estragada, e tintura vermelha (*caraiurú*) da boca da serpente, que se parecia com o sangue da vítima. Isso era para fazer com que a serpente pensasse que havia matado *Kuwaikaniri*, quando, na verdade, isso não havia acontecido. Quando a serpente havia chegado ao “lugar onde o céu e a terra se encontram”, a orla-mundo, *eenu tahe*, vários pássaros ajudaram *Kuwaikaniri* a matar a serpente e abrir-lhe a barriga para escapar e voltar rio acima para o povoado de seu irmão mais velho, na ilha de *Warukwa*, no igarapé Uaraná. Deitado quase morto em uma canoa, ele viajou pelas terras dos espíritos-abelha, cujos poderosos remédios de mel e néctar de fruta o trouxeram de volta à vida, até que fosse completamente curado. Quando *Kuwaikaniri* chegou à casa de seu irmão (*Nhiaperikuli*), este

lhe perguntou: “como você está agora? Você trocou sua vida por outra?”. A pergunta indica que o reviver de quase-morte é inteiramente possível através de uma jornada de cura, da periferia para o centro do universo, de volta para o lar, um lugar sagrado.

Assim, os rezadores hoje relembram essa viagem primordial quando querem curar os casos graves de envenenamento, pois uma volta ao centro significa um tipo de renascimento: o centro do universo, lembremos, é o lugar por onde passa o cordão umbilical celeste, o remédio mais poderoso contra qualquer doença mundana.

## O osso e o espírito interior

*Nhiaperikuli*, *Dzuliferi* e *Kuwaikaniri* são três irmãos, coletivamente conhecidos como a “gente universo”, *hekwapinai*. Uma importante história explica como esses três irmãos retornaram a existir a partir do osso de uma pessoa que estava sendo devorada nos tempos primordiais. Tribos de animais vagavam pelo mundo, ainda pequeno naquela época, matando e comendo pessoas a ponto de parecer que todas seriam eliminadas. Uma “avó” anciã da tribo *Duemeni* (*Due-*, nome arcaico para jaguar primordial; *-ieni*, “filhos de”) chorou e implorou ao Chefe Animal, *Enumhere*, que poupasse o osso que ele estava então comendo. O chefe jogou o osso no meio do rio e disse-lhe que o apanhasse. Ela o recuperou em uma rede de pescar, porém o osso tinha o formato de um camarão-d’água-doce dentro do qual havia três entes, a “gente-universo”, “os do interior do osso” *Nhiaperikunai*. O “osso” refere-se tanto ao osso do dedo (três pedaços de osso ligados em um dedo, que o Chefe Animal estava mastigando), quanto ao exoesqueleto do camarão-d’água-doce, dentro do qual havia os espíritos dos três irmãos, *Nhiaperikuli*, *Dzuliferi* e *Kuwaikaniri*.

O osso como uma forma através da qual a narrativa apresenta a reconstrução do universo depois de uma perda quase catastrófica, creio eu, tem a ver com o tema de morte e renascimento, um tema que é crítico para os pajés. O nome *Nhiaperikuli* significa “Aquele-No-Interior-do-Osso” e sugere que o osso é um receptáculo para os entes-princípios-de-vida que transformam. *Nhiaperikuli* não é somente “feito-de-osso”; ele é o *espírito-no-interior-do-osso*. Somente pela compreensão disso é que podemos ver como ossos e os espíritos que os contêm são fundamentais para a estrutura continuada e o significado do Universo.

Assim, *pariká* é soprado através de *osso de gavião* pelos pajés a fim de serem transformados em pajés-onça-outros (*Dzauí malinyai*) e retornarem ao Mundo Antigo, o que é crítico para a sua missão de cura. As flautas sagradas e as trombetas chamadas *Kuwai* são os *ossos deste ser transformacional* que é a “alma do sol”, a música que transforma crianças em adultos. A *alma no interior do osso* que se separa do corpo durante a morte (acima (alma) e abaixo (osso)), o Mundo Antigo e o futuro final do universo – todos esses estão relacionados à “morte” aparente e ao reverso do tempo, ambos os quais são temas eminentemente xamânicos. Sem compreender o porquê e o como, creio não ser possível compreender o primeiro “mistério” dos pajés-onça, o primeiro mistério do universo, qual seja, o poder transformador da alma no interior do osso. Em outras palavras, a alma/coração e o osso são formas através das quais se expressam a *continuidade ancestral*. Esse poder é o que sustenta o universo e resiste à destruição do tempo e dos Inimigos, das Outras tribos ou pessoas, tais como os Trovões inimigos, ou a quem a Alteridade possa se referir.

O poder transformador dos elementos espírito/alma no universo está intimamente ligado à sabedoria – que criou o universo, que superou todas as tentativas dos outros-inimigos para destruí-lo, ou cuja ausência leva ao desastre. *Nhiaperikuli* detém o conhecimento que pode resistir aos assaltos dos inimigos ou afins. Histórias de conflito social, envenenamentos por feitiçaria e mortes povoam as tradições Baniwa no que se refere a *Nhiaperikuli* e seus parentes. É importante esclarecer aqui que há numerosas “tribos animais” inimigas que procuram destruir o universo no mundo primordial, o “Mundo Antigo”, mas há igualmente numerosos aliados – especialmente os povos pássaros –, sem cujo auxílio as tramas de *Nhiaperikuli* visando frustrar as tentativas dos animais inimigos de matá-lo jamais poderiam ter sido realizadas.

*Dzuliferi*, o pajé-irmão mais velho, conhece o destino de todos os humanos, o que será deles, quando morrerem, quando virem à terra como recém-nascidos. Seu conhecimento parece mais do tipo “canônico” (Sullivan 1988), definido com precisão, o que é crítico para a reprodução do universo.

*Kuwaikaniri* (ou *Eehri*, *Mawerikuli*) é o irmão mais novo, o enganado, o desafortunado que, agindo por impulso, trouxe sobre si não somente a sua própria morte, mas também a morte de todas as pessoas depois de si. Se seus irmãos são conhecidos por sua presciência, visão e conhecimento preciso, ele é o “que não sabe”, que, por sua falha em prever as consequências de suas ações, causa um desastre. Uma das razões pelas quais, assim dizem os pajés, este mundo é um “lugar tão ruim” para se viver é devido ao acúmulo de cadáveres putrefatos na terra, o que certamente está relacionado ao erro de *Kuwaikaniri* e, mais certamente, às repetições daquele erro. Se assim não tivesse sido, as pessoas deste mundo seriam felizes, constantemente rejuvenescidas. Não haveria morte irreversível, e este mundo seria um “paraíso”.

*Kuwai* é o filho do sol, um demiurgo extraordinariamente complexo e misterioso. Sua manifestação (ou *danaimi*, “alma-sombra”) é a preguiça preta, a *wamu*, cujo pelo, na verdade, contém uma enorme variedade de bactérias e algas. Essa é, sem dúvida, uma das razões pela qual o *Kuwai* tem outro nome – *Wamundana* –, que significa “alma-sombra de preguiça preta”. Ele é conhecido como o “senhor das doenças” e o “senhor do veneno e feitiçaria”. De acordo com o mito, após a morte ardente de *Kuwai*, o “veneno” em seu pelo correu e penetrou no pelo da preguiça preta (na verdade, foram dois tipos de preguiças que receberam o pelo de *Kuwai/Wamundana*: uma preta grande e uma branca pequena, uma com dois dedos na pata, e a outra com 3 dedos na pata. Isso é desenhado na pedra chamada “*Pukweipan*”, imediatamente abaixo de *Hipana*, em que a figura de *Kuwai* tem dois dedos em uma pata e três dedos na outra).

O que poderíamos perguntar: o que torna a preguiça preta uma imagem tão poderosa para os Baniwa, no mesmo nível do poderoso gavião real ou dos espíritos-onça? A preguiça parece ser o não predador mais inócuo, comedor de folhas da floresta, sendo a vítima de outros predadores, especialmente do gavião e da onça. É paradoxalmente o estilo de vida da preguiça, que usa sua habilidade para evitar ser morta pelos grandes predadores da floresta entre os quais se encontram a onça, a jiboia e o gavião real. O movimento vago e silencioso da preguiça a torna quase impossível de ser detectada do chão e o matiz esverdeado dentro de seu pelo funciona como uma camuflagem adicional. O pelo e os movimentos da preguiça não evitam que ela seja atacada do céu, mas as preguiças tomam

um cuidado especial para ficarem fora da luz do sol ao alvorecer e ao anoitecer quando os gaviões estão caçando (Mendel 1985; Montgomery 1985).

Mais ainda, a preguiça consegue viver nos vários níveis das árvores, da copa até os galhos mais baixos, estando, assim, entre os vários mundos verticais. Ela, também, desce ao solo para defecar após longos períodos de continência, demorando até dez dias.<sup>4</sup> *É um exemplo supremo de um dos mais apreciados comportamentos que os Baniwa ensinam as suas crianças – exercer controle sobre seus orifícios.*

Mas a relação simbiótica da preguiça com as algas das plantas e fungos a torna um animal singular.<sup>5</sup> Em todos os aspectos, a preguiça ocupa um lugar extremamente importante na manutenção do equilíbrio do ecossistema. É a *combinação de todas essas características* que faz da preguiça uma representação notável da doença, a continência, a simbiose de plantas e animais (*não predadores*) e a interpelação com o ecossistema.

Concordo com S. Hugh-Jones (1979) quando compara o movimento moroso desse animal e as longas horas de sono com as mocinhas em sua menarca e jovens meninos durante a sua iniciação. Na verdade, uma das primeiras representações históricas de *Kuwai* nos rituais de iniciação, entre os Tariana de fala Arawak do Rio Uaupés, era uma máscara tecida com o pelo da preguiça e com o cabelo de jovens na menarca. *Kuwai tem, evidentemente, muito a ver com as mudanças que ocorrem na menstruação*, coincidindo com mudanças que ocorrem no universo, da estação da estiagem para a de chuvas torrenciais.

A série de *mundos-Pássaros abaixo da “porta do céu”* inclui tanto os urubus pretos quanto os brancos, o gavião de voos altos e a andorinha. Os urubus são carniceiros; na cosmologia Hohodene, eles têm casas grandes (*Wadzulikadapan*) em seus mundos para onde as almas dos humanos mortos e as vítimas de feitiçaria são atraídas. Quando os pajés do passado usavam *Banisteriopsis caapi*, o vegetal psicoativo mais comumente conhecido como *yajé*, ou simplesmente *caapi*, suas almas seguiam um cipó rumo a essa casa de almas dos mortos. Como em várias outras partes da América do Sul, onde “o cipó visionário” *ayahuasca* é usado, há uma profunda associação com as almas dos mortos.

As andorinhas são conhecidas tanto como “auxílios” dos pajés quanto “enganadores”. Como quase todos os espíritos-pássaros, as andorinhas são aliadas dos pajés, que gostam de fumar tabaco com elas. Com frequência os pajés “fazem casamentos” com um ou mais ou com todos esses tipos de espíritos-pássaros, com os quais terá filhos que irão auxiliar os pajés em suas buscas pelas almas perdidas dos doentes.

Nas fronteiras entre a terra e o céu, uma fronteira chamada *eenu tahe* vive *Amaru*, A Mãe de *Kuwai*. O corpo dela é a fonte de todas as águas que fluem nos rios, pois o sangue que saiu dela após o nascimento de *Kuwai* encheu os leitões anteriormente criados pela

4 Quando a preguiça desce para evacuar, ela cava um buraco em que defeca e, em seguida, enterra o excremento. Ao cobrir seus dejetos, não deixa cheiro que possa revelar sua posição a uma onça. Aqui, nos recordamos da história do início do universo, como contada por um narrador chamado Luiz, a de que a primeira terra fora as fezes depositadas por *Kuwai* quando bebê e que se tornou uma rocha. A preguiça é, também, uma excelente nadadora e, durante a estação chuvosa principal, esta desce das árvores para o chão; dessa forma, a preguiça, à semelhança de *Kuwai*, é um ser capaz de viver em vários mundos em diferentes momentos dos ciclos sazonais.

5 A planta e a preguiça têm um relacionamento simbiótico que envolve a planta ganhar guarida e a luz do sol em uma floresta que se mantém normalmente escura por conta das vastas copas das árvores. A preguiça ganha camuflagem, que ajuda a protegê-la de muitos de seus predadores.

derrubada de *Kaali ka thadapan*. Ela foi prenha pela força do pensamento (*ianheke*) xamânico de *Nhiaperikul*; não foi, os narradores dizem, “como as mulheres de hoje”, porque não teve canal de parto nem vagina. Com o corpo dela completamente “fechado”, *Nhiaperikuli* com dificuldade “abriu” a passagem para a criança sair por colocar o formato da coroa de sua cabeça em cima do lugar para onde o *Kuwai* sairia. Ao abri-la, botou para fora a principal criação do pensamento dele, o segredo de crescimento, um ser de múltiplos pedaços, o qual, no entanto, era um só, *Kuwai*, aquilo que fez o mundo mudar. Já que o *Kuwai* é, de certa forma, o corpo do “universo”, *Amaru* é a Mãe do universo e rege sobre suas fronteiras.

A Mãe de *Kuwai* é retratada sentada ao lado dos rios, onde os peixes nadam para dentro das armadilhas, *cacuri*. Em *Hipana*, existem inúmeras imagens dela, deitada na pedra no momento de dar luz ao *Kuwai*, que viria a ser a fonte de crescimento e de dor pela qual passam todos os iniciandos. O sangue que saiu dela acumulou ao redor de *Hipana*, naquela época uma ilha autocontida. Mas um pouco de sangue transbordou a fronteira do mundo-miniatura, abrindo o caminho para que os leitos dos rios pudessem se encher do sangue dela, que se transformou nas águas dos rios.



**Figura 7** Amaru, a Mãe de *Kuwai* e das Águas.

Fonte: E. Lima da Silva e T. Aguilar, 2010.

Os mundos abaixo deste mundo dos humanos estão agrupados em um nível principal, chamado de *Wapinakwa*, literalmente o “lugar de nossos ossos”, pois os ossos dos mor-

tos permanecem nos submundos que jazem abaixo. Entretanto, juntamente com os ossos dos mortos, há uma série de mundos habitados por seres estranhos, cada um dos quais tem uma característica pela qual seu *corpo* espiritual se manifesta aos pajés. “Ainda não nasceram” como verdadeira gente, dizem os Hohodene, ou seja, os corpos não são totalmente formados. Eles parecem como se não tivessem projeção de espírito a partir do corpo, como ocorre com as divindades do Outro mundo.

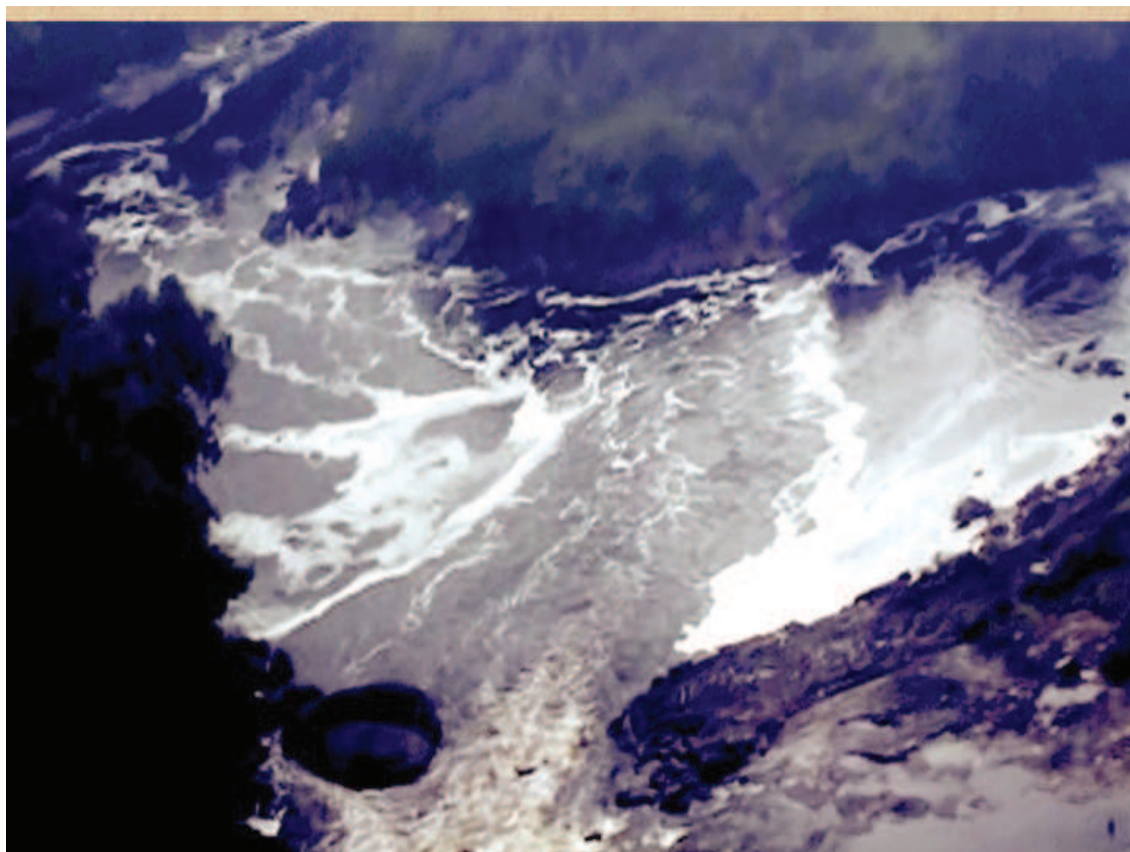
Goldman (2004) considera-os como seres “proto-humanos” que nunca se desenvolveram completamente em seres humanos. Contudo, no “próximo final do mundo”, dizem os Hohodene, metade desses seres irá emergir para repovoar a terra, e metade irá permanecer embaixo. A ideia de um estoque de “humanos em potencial”, uma espécie de “proto-humanidade” é uma parte integrante da ordem do universo, que prevê a possibilidade de uma futura destruição e regeneração. Por outro lado, vários desses seres mostram comportamento ameaçador, revelando-se inimigos dos humanos, prontos para capturar e canibalizar as almas dos humanos caso estes perambularem pelos reinos inferiores. Outros são “prestativos” aos pajés e exibem comportamento mais à moda da hospitalidade humana correta, oferecendo comida, bebida ou tabaco aos pajés que os visitam.

Por ordem de aparência, de cima para baixo, esses entes são identificados como:

1. os “com grandes queixos que dormem dependurados em postes” – nenhuma relação especial com humanos;
2. gente pintada com tintura vegetal vermelha (urucu) – que podem ser recém-falecidos, cujos corpos foram, da mesma forma, inteiramente pintados com tintura vermelha;
3. gente fruta *umari* – boas pessoas com as quais o pajé fuma tabaco em sua busca por almas perdidas;
4. *Inaro* – há, também, um mundo exclusivamente povoado por mulheres, evidentemente boas pessoas que recebem bem o pajé;
5. um mundo de “espíritos sem corpos”, que oferecem alimentação ao pajé, entretanto, quando esses espíritos tentam beber café, por exemplo, o pajé “vê o líquido passando através deles”;
6. um mundo com “pessoas com enormes bocas”;
7. um povo com “luzes em seus peitos”, cujos corpos estão constantemente acesos;
8. um mundo com pessoas “cujos corpos brilham” (*kerapen*) diferente das pessoas anteriores, cujos corpos têm “lanternas” em seus peitos. Aqui vemos contrastes com *Nhiaperikuli*, que é o hiperdesenvolvimento da alma/corpo iluminado (o sol é seu corpo), um espírito poderoso de luz que se projeta pelo universo;
9. em seguida, há três mundos com pessoas pintadas de preto, vermelho e branco – todas bonitas e todas “pessoas boas”;
10. e a camada mais baixa é o único mundo que verdadeiramente tem “gente ruim” – que possuem dois corpos presos um ao outro pelas costas. Evidentemente, perigosos para os humanos porque os enganam com sua absoluta duplicidade.

Em resumo, o submundo parece ser o inverso do mundo superior no sentido de que o superior é o hiperdesenvolvimento do que, no submundo, está em sua forma pré-nascente. As relações corpo/alma estão de alguma forma propositalmente deficientes.

Sintetizando, uma visão panorâmica do universo, suas orientações espacial e temporal e os valores espirituais associados com cada mundo e pessoas nos permitem ver (a) o tema fundamental de conhecimento em suas várias modalidades, (b) os elementos transformativos, espirituais no interior dos ossos ou tubos, (c) imagens corpóreas associadas com os seres espirituais, que refletem as qualidades mais importantes do ser, (d) equilíbrio ou harmonia entre os mundos e a maldade que ameaça solapar aquele equilíbrio e harmonia e (e) as relações inversas entre os mundos Altos e Baixos, em que o primeiro é um hiperdesenvolvimento de qualidades que surgem no segundo em protoforma. E, no patamar do nosso mundo agora, “o mundo do meio” (aliás, uma expressão bastante usada quando se fala deste Mundo (*hlekwapî*)). Todos esses temas convergem na compreensão do universo dos pajés-onça.



**Figura 8** Uapui Cachoeira (*Hipana*) vista por cima. Topo da foto, a cachoeira de *Enukwa*, donde *Nhiaperikuli* e seu irmão *Dzuliferi* retiraram os primeiros ancestrais dos *Walipere-dakenai*.

Fonte: fotografia de M. C. Wright, 2009.

Meu objetivo neste ensaio foi de oferecer uma visão panorâmica das divindades, suas manifestações como animais ou plantas, seus poderes, qualidades e atributos e as relações dos pajés com essas divindades. Vimos como a “Grande Árvore” fornece uma maneira útil

para a compreensão da forma e formato do universo, que foi, logo no começo, uma ideia de conexão entre o Universo-Criança que paulatinamente assumiu forma, desdobrando atributos espaciais e temporais em torno de si.

Em seu desdobramento completo, a Árvore é um símbolo unificador que é dividido em mundos, cada um associado a uma divindade, animal poderoso ou espíritos de poder com atributos que não são somente apropriados ao modelo material, mas também ao significado cultural. Isso significa que as manifestações – gavião real, preguiça, vários pássaros –, corpos celestes – o sol, as constelações e, principalmente, as formações das nuvens –, plantas sagradas – *pariká*, tabaco, pimenta – e modos de temporalidade, todos fornecem as imagens concretas através das quais as várias modalidades de sabedoria e poder estão ordenadas dentro de um único modelo do Universo que é o “lar” de todos.

Esse “universo” – que consiste de três níveis importantes dispostos ao longo do eixo vertical de espaço-temporal (passado, presente, futuro – *não concebidos linearmente, e sim como circuito* – céu, terra, submundo – *unificados também pelo circuito das águas*) – consiste dos elementos mais significativos de uma ordem cognitiva, moral e física, em que o nível mais alto é um hiperdesenvolvimento daqueles elementos, o nível do fundo é uma sub-representação e mesmo uma inversão deste; e o mundo humano fica entre os dois, mas com o seu olhar para cima, o mundo superior, em busca de significação. Sabedoria e Poder em suas várias manifestações (omnisciência, malandrags, mistério); os “ossos” dos ancestrais em suas várias manifestações, em forma de tubos através dos quais se transmitem as “almas” de recém-nascidos, iniciandos ou recém-falecidos; o poder xamânico e o veneno do feiticeiro; ao longo do tempo, através de espaço, unindo o espírito coletivo dos ancestrais com as novas gerações do futuro.

As cosmologias amazônicas enxergam os mundos “naturais”, “sobrenaturais” e humanos como partes de uma totalidade, em interação constante e relação social uns com os outros (Descola 1992). Dessa maneira, a gestão do meio ambiente deve ser governada pelos princípios cosmológicos dos quais o bem-estar se deriva. Se esse novo tipo de “cosmopolítica” consegue se firmar, poderia oferecer um caminho mais proveitoso para a defesa das terras indígenas e seus modos de vida, baseada na realidade da experiência indígena. Até agora, essa estratégia ainda está emergindo e não se sabe onde nem como vai ganhar forças. Para os povos amazônicos, porém, o bem-estar tem uma definição específica que governa as relações sociais. O bem-estar em muitas comunidades depende da manutenção dos laços de parentesco e de amizade baseados nos sistemas de reciprocidade (Wali 2011).

Traduzindo isso na prática, significa que, para alcançar “sustentabilidade”, precisa-se (1) reconhecer os fundamentos imateriais do mundo material; (2) manter uma relação de gestão da terra, de guardião e renovação, tão bem como uma celebração da terra enquanto “lar” de todos os seres vivos; (3) ensinar um senso de responsabilidade para com as futuras gerações; (4) celebrar e respeitar todas as formas de vida e a diversidade dos modos de vida; e (5) apoiar o sistema de reciprocidade que é o fundamento do bem-estar. Tudo isso vem dos ensinamentos dos conhecedores especializados, os pajés e anciãos. A eles devemos a transmissão cultural. O que é afinal a “sustentabilidade” senão



a transmissão cultural de um modo de vida que tem funcionado por inúmeros séculos antes da chegada dos outros não indígenas, portadores da desordem, que lhes servia durante séculos de contatos desordenados e que, apesar das transformações históricas relativamente recentes, continua fornecendo os alicerces da sua cosmovisão ?

## Referências

- ARHEM, Kaj. 2001. "Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema". *RCA (Revista Colombiana de Antropología)*, 37:268-288.
- BERKES, Fikret. 1999. *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia: Taylor & Francis.
- CORNELIO, José et al. 1999. *Waferinaipe Ianheke: A Sabedoria dos Nossos Antepassados*. São Gabriel da Cachoeira: ACIRA/FOIRN. 191 pp.
- DESCOLA, Philippe. 1992. *In the Society of Nature*. Cambridge: CUP.
- GOLDMAN, Irving. 2004. *Hehenewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwest Amazonian People*. New York: Columbia.
- GONZÁLEZ-ÑÁÑEZ, Omar. 2007. *Las literaturas indígenas Maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- HILL, Jonathan D. 2009. *Made-from-Bone: Trickster Myths, Music, and History from the Amazon*. Urbana: University of Illinois.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: CUP.
- JOURNET, Nicolas. 1995. *La Paix des Jardins: Structures Sociales des Indiens Curripacos du Haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- MENDEL, Frank C. 1985. "Use of Hands and Feet of Three-Toed Sloths (*Bradypus variegatus*) during climbing and Terrestrial Location". *Journal of Mammalogy*, 66(2):359-366.
- MONTGOMERY, Gene G. (ed). 1985. *The Evolution and Ecology of Armadillos, Sloths, and Vermilinguas*. Washington/London: Smithsonian Institution Press.
- REICHEL, Elizabeth. 1999. "Cosmology, Worldview and Gender-Based Knowledge-Based Knowledge Systems among the Tanimuka and Yukuna". *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, 3(3):213-242.
- SULLIVAN, Lawrence. 1988. *Icanchu's Drum*. Interpretations of Meaning in South American Religions. Nova York: MacMillan Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Society*, 4(3):469-488.
- WALI, Alaka. 2011. "The Arc of Justice: Indigenous Activism and Anthropological Intersections". *Tipiti*. JI of SALSA, 9(2):Article 2. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol9/iss2/2/>>. Acesso em: 01 mar. 2015.

WRIGHT, Robin M. 1992. "Guardians of the Cosmos. Baniwa Shamans and Prophets. Part II". *History of Religions*, 32(2):126-145.

\_\_\_\_\_. 1998. *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion*. Austin: University of Texas Press.

\_\_\_\_\_. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras.

\_\_\_\_\_. 2013. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln: University of Nebraska Press.

XAVIER LEAL, Carlos. 2008. *A Cidade Grande de Napirikoli e os Petroglifos do Içana – Uma Etnografia de Signos Baniwa*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional.