

Filhos de *Umáwali*

TEORIAS BANIWA SOBRE OS PEIXES



As duas primeiras estações de piscicultura construídas na região do alto rio Negro a partir da parceria entre Foirn, ISA e associações indígenas locais foram a Estação Caruru (rio Tiquié) e a Estação Iauaretê (rio Uaupés), das quais participam, em sua maioria, povos do tronco linguístico Tukano. As etnias envolvidas no projeto de piscicultura apoiado pelo ISA são: Tukano, Tuyuca, Makuna, Hupda e Bará, na região do rio Tiquié, e Tariana, Tukano, Pira-tapuia, Desana, Wanana, Arapaso, Hupda, Baré, Tuyuka, Cubeo, Miriti-Tapuia, Baniwa, Barasana e Bará, na região do Uaupés,¹ cujas teorias a respeito do surgimento dos peixes e de suas relações com os humanos foram esboçadas no capítulo anterior.

Este capítulo tem como objetivo apresentar teorias e narrativas dos Baniwa habitantes do rio Içana, que são povos do tronco linguístico arawak, a respeito desses mesmos temas, chamando a atenção para as semelhanças e diferenças em relação aos povos Tukano. As teorias e narrativas apresentadas neste capítulo, dessa forma, servirão de subsídio para a discussão seguinte acerca da atuação da terceira e última estação de piscicultura, que é a da Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali, localizada da região do médio rio Içana, onde realizei minha pesquisa de campo acompanhando as atividades de reprodução de peixes e entrevistando indígenas, lideranças e técnicos envolvidos.

1 Os Tariana e Baniwa que integram as atividades da estação de piscicultura de Iauaretê pertencem à família linguística arawak.

Como dito anteriormente, os assentamentos ou as comunidades dos Baniwa distribuem-se ao longo dos rios Içana e Aiari, afluentes do rio Negro, enquanto os Coripaco ocupam a região do alto Içana. No Brasil, a população Baniwa que vive em terra indígena demarcada é formada por aproximadamente 4.300 indivíduos distribuídos em 93 aldeias, organizadas a partir de grupos de parentesco compostos por três fratrias nomeadas (*Hohodene*, *Walipere* e *Dzawinai*), com algumas famílias agrupadas sob outras designações, que não pertencem às fratrias atualmente reconhecidas, mas se ligariam a alguma delas estreitando relações e mantendo interdições de matrimônio (cf. Garnelo, 2011).

Cada fratria dispõe de territórios específicos, distribuídos entre as diversas aldeias, onde seus membros podem fazer roças, caçar, pescar e coletar. O acesso e uso rotineiro dos locais de pesca conta com um conjunto de regras que delimitam direitos e obrigações das famílias, assim como ocorre para a região de Iauaretê que, como vimos, é tradicionalmente território dos Tariana. No caso dos Baniwa, como veremos, a região dos lagos no médio Içana, rica em peixes, é território tradicional da fratria *Dzawinai*.

O amplo conhecimento sobre os hábitos e ciclos dos animais e vegetais que vivem nos lagos orienta as pessoas sobre o que fazer e o que não fazer em suas relações cotidianas com esses locais. Segundo Garnelo (2011), não há formas institucionalizadas de vistoria humana sobre o cumprimento dessas regras de preservação dos lagos; porém, os frequentadores e usuários desses espaços temem a ira dos *yóópinaí*, seres invisíveis aos humanos (em condições normais) que ali vivem e vigiam esses locais.

Segundo os Baniwa, tais seres são capazes de causar diversas doenças àqueles que demonstrem comportamento abusivo nesses espaços e em diversos outros, chamados de “malocas de *yóópinaí*” e considerados locais de residência e aglomeração desses seres (cf. Garnelo, 2002; 2011; Vianna, 2012). O uso de timbó, por exemplo, para envenenar os peixes, ainda que seja frequente, recebe condenação unânime, por ser considerada prática não apenas danosa à produtividade dos lagos, mas também passível de desencadear a vingança dos *yóópinaí*, redundando em proble-

mas de saúde não apenas para os pescadores, mas para quaisquer grupos humanos ao alcance da ação desses seres.

A CRIAÇÃO DOS RIOS, LAGOS E PEIXES

De acordo com Garnelo (2007: 196), a mitologia Baniwa atribui à família ancestral, formada por Ñapirikoli, seus dois irmãos, Dzoli e Eeri, e seu filho Kowai, a responsabilidade pela criação do mundo tal como seria hoje, pelo estabelecimento dos ritos de passagem, regras matrimoniais e relações de parentesco, bem como pelo surgimento das plantas cultivadas (alimentares e medicinais), técnicas de manufatura das habitações, artes da pesca, entre outras coisas. Nos mitos, a família de irmãos órfãos (formada por Ñapirikoli e seus irmãos), denominada *Heekoapinai* (gente-universo) em algumas narrativas, trava um conjunto permanente de relações hostis contra animais-espírito predadores, como os macacos-trovões (*Eenonai*) e as grandes serpentes (*Umáwali*), que mataram todos os membros de sua família e cujo controle do cosmos impedia a continuidade da humanidade.

No início de sua vida, os *Heekoapinai* são frágeis crianças-grilo, que se escondem no interior do osso de um de seus ancestrais, morto pelas onças. Eles crescem, desenvolvem seus poderes e vingam-se da morte de seus parentes, matando as onças² e instituindo uma ordem cósmica, que permite aos seus descendentes, os humanos (*walimanai*), estabelecerem o controle, ainda que frágil e permanentemente ameaçado, sobre o mundo e a suplantarem os grandes predadores com quem a humanidade compete por fontes alimentares e meios de subsistência (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Como ocorre também entre os povos Tukano, a mitologia dos Arawak é dividida em três ciclos esquematizados por Hugh-Jones (2012: 6-7) da seguinte maneira:

2 História semelhante é contada pelos povos do tronco linguístico tukano para os irmãos Diroa (cf. Capítulo 3), cujos parentes foram mortos pelas onças e que se envolvem em vários episódios na tentativa de vingarem-se delas.

Tomada em conjunto, essa tradição oral comum costuma ser ordenada cronologicamente em três diferentes ciclos, que se sucedem no tempo. O primeiro lida com origens primordiais e tem como locação o espaço-tempo indiferenciado de um universo identificado a uma única maloca – a região de Hipana no caso dos Arawak. O segundo ciclo lida com a figura de um ancestral divino que recebe um número variado de nomes em diferentes línguas Tukano. Os Arawak o chamam Kuwai e, na Língua Geral ou Nheengatu, a língua de contato e comércio outrora utilizada em todo o alto rio Negro, é mais conhecido como Jurupari. [...] As histórias narram a concepção e o nascimento de Jurupari, contam como ele comeu meninos iniciados por conta do castigo pela sua desobediência, como ele foi queimado até a morte, como as flautas sagradas foram criadas de uma palmeira que brotou de suas cinzas, e como sua mãe (conhecida pelos Arawak como Amaro), suas irmãs e amigas roubaram esses instrumentos musicais dos homens. Em uma série de eventos que conduzem à expansão e abertura do cosmos, resultando no seu tamanho atual, as mulheres escapam com as flautas, perambulando por entre diferentes lugares e deixando traços de sua passagem nos petróglifos das pedras. Os homens as perseguem e eventualmente recuperam suas flautas. O terceiro ciclo diz respeito, então, à criação e emergência dos verdadeiros humanos, tratando de como eles se dividiram em unidades étnicas nominadas conectadas por laços de casamento e troca, e da formação e dispersão de seus clãs constituintes. Os feitos de vários chefes clânicos e as histórias de migração e guerra intergrupais passam aqui ao primeiro plano; a história acaba com a chegada de traficantes de escravos, missionários, seringueiros e outros agentes da sociedade branca colonial. Em resumo, vista de modo genérico e do ponto de vista de alguém de fora, a passagem do primeiro ao terceiro ciclo pode ser descrita como uma passagem do mito à história.

Para os Baniwa, no tempo primordial, Ñapirikoli tanto guerreia como busca esposas entre afins hostis como os peixes-piranha e as grandes serpentes, que tentam roubar dele e de seus irmãos o *malikai*, ou poder dos pajés. A luta contra esses seres, ainda corporalmente indiferenciados dos humanos existentes na atualidade, leva Ñapirikoli e seus irmãos a enfrentarem situações frequentemente mal sucedidas de domesticação da alteridade agressiva, mas que seriam necessárias à constituição da vida em sociedade. Segundo Garnelo (2007: 192), essa relação ambivalente com a alteridade – perigosa, mas imprescindível à reprodução da vida – seria uma característica fundamental ao modo de vida dos Bani-

wa – e dos povos ameríndios em geral –, que buscam e encontram nos limites exteriores a seu grupo elementos essenciais à produção e transformação de sua própria existência.

Um grande conjunto de narrativas trata da origem dos rios, lagos, igapós e outros locais de pesca, bem como do surgimento das diversas espécies de animais aquáticos, com suas formas específicas de vida social. A mitologia conta que o mundo primitivo de Ñapirikoli era pequeno e, só depois, sob a ação das flautas de Kowai, ele expandiu-se e atingiu as dimensões atuais.³ O rio Içana seguia o mesmo padrão: era curto e estreito e foi se expandido a partir dos poderes dos cânticos *malikai* (traduzidos como “benzimentos”) e do tabaco por Dzoli, irmão de Ñapirikoli, cujo objetivo era ampliar os locais de pesca e de moradia dos futuros humanos. Dzoli, assim, teria soprado a fumaça de seu cigarro na direção do rio, ampliando o seu curso. De acordo com os narradores Baniwa, muitas curvas dos rios também foram originadas dessa forma, a partir da trajetória tortuosa da fumaça carregada pelo vento (Garnelo, 2007: 197).

Narrativas contam que a criação do rio Içana foi consequência de um conflito entre Ñapirikoli e o pássaro Keerao que, embora fosse amigo do herói, manteve relações sexuais com a esposa dele, enquanto este buscava a noite, ainda inexistente no mundo. Aborrecido com o incidente, Ñapirikoli tentou matar Keerao por meio de seus poderes xamânicos, mas foi mal sucedido. Diante disso, o pássaro criou uma grande enxurrada para matá-lo. Essa água alagou o mundo inteiro, mas só passou por baixo da canela de Ñapirikoli, que apoiou uma de suas pernas no céu para resistir à força da enxurrada. Depois, a água foi secando e “criando caminho”, dando origem aos cursos d’água (cf. Garnelo, 2007: 197; Garnelo *et alii*, 2004/2005).

3 Segundo Wright (1999: 87), em Hipana, no meio da cachoeira, há uma enorme pedra, que é o mundo de antigamente. Na história de Kowai, o mundo cresce e diminui em tamanho várias vezes; por exemplo, quando Kowai foi queimado em Hipana, o mundo diminuiu a um tamanho de miniatura, mas cresceu novamente quando Amaro e as mulheres roubaram as flautas e as tocaram pelo mundo inteiro.

Ñapirikoli pensou então em fazer os peixes para povoar os rios a partir de pedaços de madeira. E lhes deu vida com o sopro do tabaco e os cânticos *malikai*. Do sol, o criador retirou as cores com que fez as pinturas corporais dos peixes, conferindo-lhes identidades distintivas. Porém,

naquele tempo os peixes não eram ariscos como são hoje, eram bem mansinhos; nós podíamos pegar neles, e eles não tinham medo das pessoas. Os peixes também não tinham ossos (espinhas); eram todos molinhos, mas já tinham vida. Ñapirikoli tentava espantar os peixes para povoar os rios, mas eles não iam para longe, ficavam todo tempo ali perto dele⁴ (Marcelino Cândido Lino apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Incapazes de nadar longas distâncias, os primeiros peixes não se afastavam do porto da aldeia ancestral, o que inviabilizava a colonização dos cursos d'água. Por isso, Ñapirikoli acendeu um cigarro e começou a pensar, viajando em seu pensamento para as quatro direções do mundo, até encontrar o osso que procurava. Mobilizou esses poderes, canalizou-os para a fumaça de seu cigarro, e soprou-a sobre os peixes, criando as espinhas que hoje possuem. Assim, os peixes que fazem piracema foram dotados de ossos mais robustos e se tornaram aptos a percorrer longas distâncias até os locais de desova (Garnelo, 2007: 197-198; Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Depois disso, Ñapirikoli realizou a primeira pescaria, ao colocar uma isca no caniço e mergulhá-la na água para o peixe comer. Quando pegou rapidamente três peixes, ficou satisfeito e estabeleceu que essa seria a forma de pescar. Segundo outra versão dessa mesma narrativa,⁵ Ñapirikoli deixou uma regra segundo a qual os *walimanai* (os humanos) poderiam ser pessoas *kawini*, ou seja, *marupiara*, que pegam peixes com facilidade, ou *mawelidalimi*, ou seja, *panema*, que muitas vezes tentam, mas não conseguem pegar peixes.

4 Trecho retirado da narrativa de Marcelino Cândido Lino, *walipere-dakenai* da aldeia de Tamanduá; tradução de Trinho Paiva, *liedawiene* da aldeia de Juivitera (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

5 Contada também por Marcelino Cândido Lino, e traduzida por Guilherme Fernando, *walipere-dakenai* da aldeia de Tucumã Rupitá (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Segundo o narrador,

é por isso que os meninos de hoje estão começando a querer criar peixes aqui na nossa região, pois assim Ñapirikoli fazia antigamente, pegando os peixes com as duas mãos (Marcelino Cândido Lino apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Essa comparação com a criação atual de peixes indica que os conhecedores mais velhos estabelecem uma relação direta entre a prática da piscicultura e o tempo da criação dos primeiros peixes por Ñapirikoli, que eram dóceis, porque moles, podendo ser facilmente manipulados com as mãos; época em que, segundo o narrador, “os peixes andavam todos tranquilos, sem medo da morte” (Marcelino Cândido Lino apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Após ter feito os peixes, Ñapirikoli começou a gritar os nomes dos rios e a chamá-los, porque queria distribuir os peixes em todos eles. Segundo a narrativa, Ñapirikoli chamou o rio Orinoco, depois o Solimões e o Juruá e eles responderam; por isso, seriam eles rios com abundância de peixes. Em seguida, chamou o Içana, que ficou calado, sem responder e, por isso, ali não foram lançados peixes. Ñapirikoli continuou chamando os nomes dos rios e, para onde respondiam, ele jogava peixes. No final, ele gritou novamente o nome do Içana e, só então, o rio respondeu. Diante disso, Ñapirikoli falou: “agora pronto, você perdeu, vai ficar só com pouco peixe” (Marcelino Cândido Lino apud Garnelo *et alii*, 2004/2005). Seria por isso, segundo o narrador, que no Içana não existem muitos peixes. Em outra versão,⁶ o narrador diz que, apesar de terem respondido primeiro, os peixes dos outros rios não eram muito bons, diferente do Içana, onde Ñapirikoli teria jogado peixes bons, como aracu, piraíba, araripirá e outros, mesmo que em escassa quantidade (Mário Lopes José dos Santos apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

6 Narrada por Mário Lopes José dos Santos, *hohodene* da aldeia de Pupunha Rupitá, e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

AS DIFERENTES ORIGENS DOS PEIXES

As consequências dos eventos míticos que tratam da criação dos peixes por Ñapirikoli teriam gerado, segundo Garnelo, o que ela chama de “desdobramentos contraditórios” (Garnelo, 2007: 198), ou seja, diferentes versões sobre a origem dos peixes. Esses “desdobramentos contraditórios”, a meu ver, indicariam menos versões que competem pela melhor explicação de uma origem única dos peixes, do que a possibilidade de coexistência de diversas origens distintas, sem que elas sejam consideradas contraditórias.

Os peixes criados por Ñapirikoli a partir de pedaços de madeira que ganharam vida teriam crescido e se multiplicado. Esse crescimento, que se deu tanto no tamanho como em relação ao seu poder mágico, em algumas versões fráticas, teriam transformado alguns desses peixes em grandes serpentes (*Umáwali*), dotadas do poder de criar novos peixes, e que se tornaram, então, os “pais” e as “mães” dos peixes. Em outras variantes, os narradores afirmam que as grandes serpentes sempre existiram e já eram pais e mães de alguns tipos de peixes, esses de espécies diferentes daqueles criados por Ñapirikoli.

Essas narrativas evidenciam o modo Baniwa de classificar esses seres, no qual os peixes e as grandes suctis pertenceriam a um mesmo nicho taxonômico, ou seja, seriam consanguíneos (Garnelo, 2007: 198). Essa relação íntima entre cobras e peixes, como visto anteriormente, também aparece nas narrativas dos povos Tukano. Outras narrativas, ainda, contam as origens dos peixes após vários episódios envolvendo outros seres, como os *Inaime*, espíritos dos mortos que habitam um plano inferior do cosmos Baniwa.⁷ Esses seres protagonizam histórias de transgressão alimentar, gula e desobediência, dando origem a vários tipos de peixes (Garnelo et al., 2004/2005) – o que também é um ponto em comum com as narrativas dos povos Tukano acerca da origem de algumas espécies de peixes.⁸

7 Para uma descrição detalhada do cosmos baniwa, cf. Wright (1996).

8 Como já discutido no Capítulo 3, a partir das histórias de *Kamaueñi* e do Diabo sem Cu (cf. Cabalzar, 2005).

Uma narrativa⁹ conta que os peixes se originaram no alto Aiari, onde Ñapirikoli tinha engravidado a filha de um homem chamado *Maono*. Este, querendo vingar-se de Ñapirikoli, fez a área onde ele e seus aliados pernoitavam crescer como uma montanha, para que eles ficassem prensados contra o céu e morressem durante o sono. Um sapo os avisou sobre o que estaria acontecendo e isso permitiu que os companheiros de Ñapirikoli se transformassem em peixes como o tucunaré, o jacundá e o pirapucu¹⁰ e pulassem da montanha. Os que ficaram foram ajudados pelo pássaro japu,¹¹ que trouxe um novelo de fios e amarrou-os até o chão, permitindo a descida de Ñapirikoli e dos outros. Como alguns ainda tinham ficado no topo da montanha, Ñapirikoli chamou a chuva e ela formou canais de água pelos quais escaparam com a ajuda de um peixinho vermelho do igarapé (*ttoewero*). Assim teriam se originado certos peixes (Valentim Paiva apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Outras histórias¹² reportam a origem da arraia (*ñamaro*), que seria da família dos peixes, mas não seria um peixe verdadeiro. Ela haveria surgido na época em que a tia de Ñapirikoli, Amaro, estava grávida. Em algumas narrativas, o próprio Ñapirikoli aparece como o pai da criança, enquanto, em outras, o pai é o Sol ou a paternidade é desconhecida.

Na hora de parir a criança, Amaro teve problemas com o parto e Ñapirikoli a auxiliou, cortando o cordão umbilical da criança e levando a placenta para o lado da mãe. Quando ela acordou perguntando pelo filho, Ñapirikoli apontou para a placenta, dizendo que aquilo era seu filho. A verdade era que, quando o filho dela, Kowai, nasceu (lembrando que a ele são atribuídos os primeiros rituais de iniciação, a origem das flautas e do veneno)

9 Contada por Valentim Paiva, *liedawiene* da aldeia de Juivitera e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

10 Respectivamente, em nomenclatura científica: *Cichla monoculus*; *Crenicichla* spp., e os peixes da categoria dos Belonídeos.

11 *Gymnostinops yuracares*, em nomenclatura científica.

12 Narradas por Alberto Antônio Lourenço, *awadzoro* de Jandu Cachoeira; Lúcio Paiva, *dzawinai* de Arapasso; e Fernando José, *walipere-dakenai* de Tucumã Rupitá, e traduzidas por Trinho Paiva e Guilherme Fernando (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

ele foi escondido no rio, para que a mãe não soubesse dele. A placenta de Amaro transformou-se então em arraia, e sua aguilhoadada é perigosa porque seria tão venenosa quanto Kowai (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Entre as diversas narrativas e versões sobre as origens dos peixes, uma muito apreciada nas aldeias seria a história de *Hiwidamitti* (“cabeça de moqueado”), muito semelhante à história de *Kamaueni* recolhida por Cabalzar (2005) entre os Tukano e Tuyuca do rio Tiquié. Nas versões Baniwa,¹³ um jovem pescador desobedece às orientações de seu irmão mais velho e, incapaz de resistir ao cheiro do moqueado, come o peixe oferecido pelos *Iñaimé*, espíritos dos mortos,¹⁴ tornando-se como eles. Passado algum tempo, as partes de seu corpo desprenderam-se, ganharam vida, e se transformaram em vários tipos de peixes: seus dedos se transformaram em peixes-agulha, os antebraços em pirapucu, os braços em pirapucu grande, as pernas em surubins, as coxas em piraiabas e o tronco em pirarara.¹⁵ Só lhe restou a cabeça, que se assentou no ombro de seu irmão. Como na narrativa dos Tukano, a cabeça comporta-se de modo indevidamente voraz, apropriando-se de qualquer comida ofertada ao irmão mais velho, que começa a morrer de fome (Garnelo, 2007: 200; Garnelo *et alii*, 2004/2005).

A história de *Hiwidamitti* trata de uma questão recorrente entre os ameríndios, que é o perigo da comensalidade com os mortos, analisada, por exemplo, por Fausto (2002). Ao ingerir o alimento dos mortos, *Hiwidamitti* ultrapassa uma fronteira que o afasta definitivamente da sociedade humana, tornando-se um ser que transita entre as duas reali-

13 Compilada a partir da narrativa de Valentim Paiva, traduzida por Trinho Paiva; e da narrativa de Mário Lopes José dos Santos, traduzida por Trinho Paiva.

14 Os *Iñaimé* são descritos como espíritos muito feios: alguns não têm cabeça, outros têm a boca no peito, os olhos nas costas e assim por diante. Outra versão os descreve com olhos muito grandes, alguns sem cabeça, outros sem queixo e outros sem nariz, pois o alimento que comiam eram pedaços de seus próprios corpos; comiam uns aos outros e eram muito gulosos (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

15 Respectivamente, em nomenclatura científica: *Pseudoplatystoma faciatu*; *Brachyplatystoma vaillanti* e *Phractocephalus* sp.

dades. Reduzido a uma cabeça incapaz de conter seus impulsos, é morto por seus consanguíneos que, dessa forma, fecham uma perigosa porta de comunicação com a alteridade irredutível e ameaçadora (Garnelo, 2007: 200-201). Em uma das versões, a cabeça cai num poço perto de Mitu, na Colômbia, onde vive até hoje; em outra, os parentes do irmão conseguem matar a cabeça; em outra ainda, a cabeça cai no rio e fica pulando, dando origem aos peixes que pulam (cf. Garnelo *et alii*, 2004/2005).

PEIXES E COBRAS COMO INIMIGOS NA HUMANIDADE

Apesar de existirem diferentes versões da origem dos peixes, assim como ocorre entre os Tukano, as versões Baniwa teriam a característica comum de atribuir às grandes serpentes e aos peixes – que são seus descendentes – a condição de “inimigos perigosos da humanidade (*wali-manai*), que deles depende para se alimentar” (Garnelo, 2007: 198). Essa ameaça não se distribuiria uniformemente, já que as espécies cuja morfologia tenha a aparência de serpente – as portadoras de dentes e ferrões –, são consideradas as com maior potencial de dano aos humanos.

A principal diferença entre os Baniwa e os Tukano, sobre esse tema, seria que, para os Tukano, a Gente-Peixe (*Wai Masã*) compartilhou com os futuros humanos uma mesma condição, mas foi deixada para trás e não se transformou em gente-humana, o que seria uma das causas da hostilidade entre os humanos e os outros *Wai Masã*. Já para os Baniwa, a criação da humanidade não ocorreu a partir da transformação da gente-peixe em gente-humana – uma vez que esta última surgiu a partir da cachoeira de Hipana, de onde foi retirada por Ñapirikoli. A hostilidade se deve aos conflitos entre Ñapirikoli e as serpentes primordiais, mães dos peixes, na época das disputas pelo controle dos *malikai*.

Algumas narrativas sobre o povoamento dos lagos, nesse sentido, mostram a tensão entre Ñapirikoli e as sucuris, que dominavam os grandes lagos e que, por serem predadoras de humanos, impediam que estes ocupassem suas margens. Em uma dessas narrativas, Ñapirikoli e seus familiares guerreiam com as cobras, matando-as ou expulsando-as dos lagos, de forma a permitir que aquele espaço fosse ocupado pelos futuros humanos. Assim, a derrota das serpentes seria condição essencial para

o acesso humano aos locais de pesca. Terminada a luta, o herói facilitou o caminho da humanidade à pesca abundante. A consequência dessa trama, porém, seria que a grande capacidade multiplicadora dos peixes também desapareceu junto às serpentes hostis (Garnelo, 2007: 198).

Algumas narrativas¹⁶ contam que, depois de ter criado os peixes, Ñapirikoli ficou *panema* e não conseguia mais matar qualquer peixe. Seu cunhado Heeri, diferentemente, era *marupiará*, tinha muita sorte na pescaria, e Ñapirikoli quis saber por que isso acontecia. Heeri tinha um filho pequeno e Ñapirikoli perguntou a ele como o pai fazia para pegar os peixes. O menino explicou que possuía uma ferida e, por isso, seu pai o colocava no alto de um pau e deixava a ferida soltar um líquido com sangue na água, e isso atraía os peixes. Ñapirikoli, então, levou o menino para pescar, fazendo o mesmo procedimento que o pai. Depois que Ñapirikoli conseguiu matar três peixes, o menino pediu para descer, mas Ñapirikoli não o atendeu e continuou pescando. Então veio um peixe grande e comeu o filho de Heeri.

Ñapirikoli ficou com raiva dos peixes e queria resgatar o menino, então teve a ideia de fazer armadilhas para pegar todo tipo de peixe e, com isso, ir abrindo suas barrigas até encontrá-lo. Fez uma armadilha, mas não conseguia pegá-los, então buscou um benzimento do outro mundo, do céu, chamado *apakomhe*. Através de seu saber, colocou uma armadilha na cachoeira chamada Buia, que os peixes até hoje não conseguem atravessar. No entanto, os peixes se transformaram em pássaros e se livraram da armadilha. Com muita raiva, Ñapirikoli colocou várias armadilhas no rio Içana, Uaupés e Negro e, depois de muito tempo, descobriu que os peixes haviam pulado para uma serra no Uaupés chamada Manopia¹⁷ e decidiu ir até lá para fazer guerra.

16 Compilação das versões das narrativas de Marcelino Cândido Lino, traduzida por Trinho Paiva; outra versão de Marcelino, com tradução de Guilherme Fernando; e a versão de Mário Lopes José dos Santos, traduzida por Trinho Paiva, todas retiradas de Garnelo *et alii* (2004/2005). Outra versão, contada por José Marcelino Cornelio, *hohodene* de Uaupui, encontra-se em Wright (1999: 96-98).

17 Uma das versões se refere à serra chamada Manode, próxima a São Felipe, no Rio Negro.

Quando chegou ao local, os peixes se espantaram e vieram pulando até a serra de Tunuí, no Içana, chamada de *Eenopolikoa Heridawania*.¹⁸ Ñapirikoli decidiu então ir guerrear contra eles. Um amigo de Ñapirikoli, uma espécie de cabeçudo (quelônio aquático), o *aara-vermelho*, ofereceu-se para ajudar; foi até a casa dos peixes e colocou timbó em todos os cantos. Os peixes começaram a pular para outros lugares e deram nomes para diversos lagos onde passaram a morar. Ao mesmo tempo, Ñapirikoli tentava matar os peixes para recuperar o menino, em um grande lago chamado Bacaba-Poço, ou *Poperiana*. Quando estava esperando com a flecha para matar os peixes, um boto (*amána*) apareceu e contou que quem comeu o menino não foi um peixe grande, mas uma sucuriçu chamada *Umáwali*, que habitava aquele lago.

Poperiana, um dos lagos mais piscosos do médio Içana, localizado abaixo da comunidade de Juivitera, era a moradia de *Umáwali*, que ali criava diversos tipos de peixes, esculpindo-os em madeira e dando-lhes vida ao lançá-los nas águas. Segundo Wright (1993-1994: 41), para os *Hohodene* do rio Aiari, a anaconda *Umáwali* é conhecida como “pai dos peixes”, no mesmo sentido genérico em que Ñapirikoli é conhecido como “pai dos Baniwa”. Segundo o autor, *Umáwali* faz referência a um ser único, mas que comanda uma legião de espíritos aquáticos coletivamente conhecidos como *Umarwalinai* (o sufixo “nai” indica o coletivo dos seres animados, em baniwa), que podem provocar doenças nos seres humanos, especialmente após seu nascimento. Como veremos à frente, os *Umarwalinai* são considerados como uma das classes de *yóopinai*, referentes a seres das águas. Segundo Wright, os mitos de *Umáwali* estão, em sua maioria, relacionados a um contexto específico, os rituais de pós-nascimento nos quais os cânticos de *kalidzamai* xamanizam a comida da família do recém-nascido.

Umáwali habitava o lago *Poperiana* e lá criava peixes entalhando-os em madeira. Embora fosse um local muito rico em peixes, o lago era

18 O narrador explica que, quando fazem o benzimento, é preciso pensar em todos esses lugares e espécies que neles habitam para dizer a reza, porque senão ela fica incompleta e não faz efeito.

considerado um lugar muito perigoso, pelo qual os humanos passavam e os viajantes eram obrigados a saltar das canoas e seguir a pé por caminhos abertos na mata, somente retornando ao rio após ultrapassarem os limites do lago (Garnelo, 2007: 201). Mesmo diante de tamanho perigo, Ñapirikoli empreende uma viagem à maloca subaquática para resgatar o menino, pois “o lago era uma casa bem grande, uma comunidade com uma grande maloca” (Marcelino Cândido Lino, apud Garnelo *et alii*, 2004/2005). Para isso, o boto lhe fornece instruções e descreve exatamente o que Ñapirikoli deveria fazer para entrar na maloca e encontrar a cobra, já que, no dia anterior, o boto teria participado de uma grande festa, quando a avistara com o menino.

Ao chegar à maloca, Ñapirikoli encontrou todos dormindo depois de beberem muito caxiri. Ele conseguiu, então, recuperar o menino e matar *Umáwali* a flechadas. O menino, no entanto, não sobreviveu, e Heeri transformou seu corpo em muitas cabas, que hoje são comidas pelos peixes, principalmente os gordurosos como o pacu (Marcelino Cândido Lino, apud Garnelo *et alii*, 2004/2005). Dessa forma, a narrativa refere-se ao tema da disputa persistente entre humanos e serpentes pelo domínio das águas. Em outras versões, o menino é resgatado com sucesso, mas a narrativa prossegue relatando as vicissitudes do pai com a mudança de comportamento do filho, que não consegue retomar a vida ordinária e perde-se em prolongados banhos, mostrando-se sempre relutante em sair da água.

Incapaz de contê-lo e testemunhando sua progressiva transformação em animal, o pai finalmente concorda que o filho parta viver no ambiente aquático, onde ele se metamorfoseia em quelônio, tornando-se o “pai” dos bichos de casco, híbridos de animais aquáticos e terrestres. Essa transformação, de acordo com Garnelo (2007: 201), seria a mostra da vitória final da serpente sobre o humano, já que a criança resgatada, incapaz de superar o aparentamento com os animais aquáticos após permanecer na maloca das cobras, afasta-se definitivamente da humanidade. Entretanto, a metamorfose também teria operado mudanças no mundo aquático, já que o garoto institui regras de casamento e ensina habilidades específicas de cânticos e danças aos diversos tipos de quelônios.

KOPHE KOYANA'ALE

Depois da luta contra as serpentes, Ñapirikoli mobilizou os poderosos pajés-onça, antepassados dos membros da atual fratria Dzawinai, para recriarem os pais e as mães dos peixes e repovoarem os lagos onde os humanos pescariam.¹⁹ Essa narrativa de notável precisão geográfica descreve uma epopeia de descida do rio Içana durante a qual os poderosos pajés-onça esculpem serpentes em toras de madeira e em suas superfícies desenham pinturas que atribuem características distintivas a cada uma delas. Em seguida, conferem vida aos novos seres, por meio de cânticos e fumaça do tabaco, e depois encontram locais de moradia adequados a cada mãe de peixe criada. Para esse fim, os pajés entravam em transe e mergulhavam até o fundo de cada lago, buscando conhecer as características de cada um deles e avaliar compatibilidades entre o ente e sua habitação (Garnelo, 2007: 199). Transcrevo, abaixo, trechos dessa narrativa:²⁰

Quando os irmãos acabaram de fazer o rio, eles acenderam novamente um cigarro para fazer os peixes, as mães dos peixes e os lugares que seriam as casas dos peixes. Além das pessoas poderosas, que eram Ñapirikoli, Dzoli e Eeri, havia uma tribo de escravos deles, que andavam colocando nomes em cada lugar dos peixes. Esses se chamavam Wakaweni. Eles [é] que começaram a dar nomes aos lagos e às casas de peixes. Havia um dono de peixes chamado Korowá, que é uma ave, que morava num igarapé abaixo de Bacaba-Poço. Quando os Wakaweni estavam por ali, esta ave cantou: “toko-toko”, “toko-toko”, e eles disseram: esse igarapé se chamará Tokoipali. Subiram mais acima, até um lago chamado Koetani, que fica na margem esquerda do Içana. Lá, iam tirar o que tinha dentro da armadilha Aana e eles foram até a margem. Naquele momento, um tucano pousou bem em cima de uma árvore e cantou: Koe, koe, koe. Entre eles, um Wakaweni disse: esse lago se chamará Koetani. Vieram subindo mais, até chegarem ao igarapé chamado Moikení. Eles colocaram esse

19 Em algumas versões, os encarregados dessa tarefa são denominados *Wakaweni* e descritos pelos narradores como “escravos de Ñapirikoli” (Alberto Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

20 Narrada por Alberto Antônio Lourenço, e traduzida pelos alunos na EIBC Pá-máali (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

nome no igarapé, porque haviam derrubado, no igarapé Pamaáli, uma árvore chamada Moima; eles trouxeram a tora até esse igarapé e o chamaram Moikení, é por isso que esse igarapé simboliza o tronco da árvore Moima. Depois disso, foram até o lago de Wekokalitani, ou melhor, lago de correr. Esse nome foi colocado, porque, quando os Wakaweni chegaram lá, era tudo seco. Eles, então, falaram: agora vamos correr. Daí, surgiu esse nome. Passaram o lago de correr e chegaram ao lago de Hiwaroana. Esse lago tem dois nomes, mas vamos entender o nome fácil. Nesse lago, correram e tornaram a sair porque havia muitos lagos para eles irem. Correram para outro lago, onde um deles escorregou e caiu. O outro perguntou: por que você caiu? Não sei, de repente caí. Esse lago se chamará lago da queda, que chamamos de Hiwaroana em nossa língua. Daí, se apressaram em dar mais nomes; foram até o lago de urubu e disseram: esse lago será complicado para a nova geração, se comerem peixes daqui, ficarão carecas. Depois, vieram até o lago de Makoona, que quer dizer lago Maku. Entre eles havia um escravo Maku para o qual disseram: váis esperar nesse lago porque tu és Maku. Daí, surgiu esse nome. Passaram para Tucunaré lago, que ganhou esse nome porque, quando chegaram lá, viram um tucunaré. [...] Quando os Wakaweni chegaram nesse lago, viram, ali, um tucunaré deitado, o mais velho deles disse: esse lago se chamará Tucunaré lago. De lá, atravessaram para o outro lado do rio, num lago ainda sem nome. Ficaram observando e se perguntaram que nome dariam, e um respondeu: vejam só, o lago segue reto, faz uma curva e depois dá uma volta. Então, esse lago será chamado de Lidiapami, o lago que dá a volta. Passaram por esse lago e chegaram até o lago da coruja. A coruja estava voltando para casa cantando: — Pó! Po! Pó! Chegaram e perguntaram: quem estava cantando? Era a coruja. Então, os Wakaweni falaram: é a coruja acancagatara, por isso, esse lago se chamará lago da coruja. Foram até o lago chamado Kakaipiri, que significa resinoso. Quando chegaram lá, observaram que uma sucuri cheia de espinhos e que tinha um tipo de resina em seu corpo morava lá, por isso [é] que, hoje em dia, o Yóopinai desse lago é perigoso; qualquer ferimento que a pessoa sofre ali logo fica inflamado; a pessoa sente uma dor profunda, que é da flechada do espinho da sucuriçu que vive ali. Os Wakaweni viram aquilo e disseram: aqui é um pouco perigoso, vejam como é o corpo dessa sucuri, é muito perigoso. Mas se eles, a nova geração, que somos nós, souberem o benzimento, passarão bem. Dzoli viu aquilo e disse: esse lago se chamará Kakaipiri, que quer dizer resinoso. Dali, os Wakaweni foram até o igarapé Zarabatana. Quando chegaram, viram uma cobra deitada, tipo uma zarabatana; eles se perguntaram como iriam chamar o igarapé e falaram: ele parece com uma zarabatana, então, será chamado

de igarapé Zarabatana. Os Yóopinai desse igarapé flecham com zarabatana, e o local flechado fica inchado (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo et alii, 2004/2005).

Os lagos piscosos do Içana seriam, dessa forma, a morada dessas serpentes mãe de peixes, seres magnificados, ferozes, não visíveis aos humanos²¹ e denominados *kophe koyaanale* (expressão traduzida como “casa”, “mãe” ou “fonte” de peixe). Segundo um dos narradores, a casa dos peixes é uma espécie de canoa onde os peixes brincam, servindo também para os peixes botarem ovos e fazerem sua reprodução. Nesse sentido, o lago chamado *Koetani*, também seria chamado de *Weetani* ou *Wettidzairé*, porque lá existem duas casas de peixes com esse nome. Outros *kooyaanale* estariam na boca do lago chamado *Kakaipire*, no lago *Poperiana*, e em diversos outros lagos. Nos lagos em que existe *kooyaanale*, portanto, há vários tipos de peixes e em grande quantidade²² (Marcelino Cândido Lino apud Garnelo et alii, 2004/2005).

Uma narrativa²³ conta que todos os lagos e rios possuem um dono, que também seria chamado de pai dos peixes. Ele receberia o nome de *Naalena*, que quer dizer casa/pai dos peixes e seria, ao mesmo tempo, um lugar e uma pessoa-sucuriju, que faz nascer os peixes. O narrador explica que, por isso, os antepassados, antes de realizarem *imakheti* (tingujamento dos lagos com veneno), faziam uma reza a fim de suspender *Naalena* da água, por meio do pensamento, com o poder do conhecimento. Assim

21 Sobre o caráter magnificado, feroz e sobrenatural das grandes serpentes, cf. nota 3 do Capítulo 3.

22 Wright (1999: 93-95) também apresenta uma narrativa sobre as casas de peixes em três lagos da região do Içana: o primeiro, lago *Koetani*, foi onde os *Wadzulinai*, povo Baniwa do baixo Içana, encontrou um *matapi* de peixes no fundo da lagoa; no lago *Poperiana*, por sua vez, também no Içana, *Kueiaweno*, avô dos *Kadapolitana* (sib da fratria *dzawinai*) encontra outro *matapi* cheio de peixes; e finalmente, em *Heeri da wania*, a panela do Sol, na serra de Tunuí, onde outro ancestral encontrou casa de peixe. Como fonte de peixe no Aiari, Wright (1999: 102-104) identifica um lago no alto Uaraná.

23 Contada por Fernando José e traduzida por Guilherme Fernando (Garnelo et alii, 2004/2005).

que eles terminavam de pescar, faziam outra reza para trazer o *Naalena* de volta ao seu lugar.

Dessa maneira, os velhos não prejudicavam e nem poluíam os lagos, por isso, naquela época, não havia escassez de peixes como acontece atualmente (Fernando José apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Outra narrativa²⁴ explica que, devido à presença dessas cobras, mães e pais de peixes, em alguns lagos e poços – o que os tornava muito perigosos – os antepassados evitavam atravessá-los em canoas e, por isso, utilizavam vários caminhos pelo mato que os circundavam. Um desses caminhos, por exemplo, passava por trás da comunidade de Pupunha, atravessava o lugar chamado *Kolitsiaphi* e *Orrokaiyeroikai*, até descer o rio Cuiari, chamado *Kóyaali* na língua baniwa. Dessa forma, os velhos andavam pela margem esquerda. Na margem direita, também havia um caminho que passava na comunidade de Juivitera até o rio Aiari, seguia até Uapui e chegava até a cabeceira do rio Aiari. Segundo o narrador, a partir desse caminho, eles podiam ir até o rio Uaupés sem passar pelo trecho perigoso do rio (Mário Lopes José dos Santos apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Durante uma entrevista concedida a mim, Juvêncio Cardoso, coordenador técnico da estação de piscicultura da Escola Pamáali, explica que os locais onde existem as *kophe koyanaale* são bem conhecidos pelos Baniwa – geralmente localizadas nos principais lagos – e são lugares que precisam ser respeitados. Segundo Juvêncio, por meio de benzimentos seria possível a comunicação dos humanos com essas mães de peixes, grandes sucuris que vomitariam os peixes a cada início do ano, mas que apareceriam como grandes troncos de árvore aos humanos.

De acordo com Mário Farias, representante da Organização Indígena da Bacia do Içana (Oibi) – também em entrevista gravada por mim – essas mães de peixe aparecem às pessoas como troncos cheios de buaquinhos por onde saem os peixes, que boiam antes do inverno, os dei-

24 Contada por Mário Lopes José dos Santos, e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

xam para fazer piracema, e depois afundam de novo. Essas casas/mães de peixes não seriam somente de onde eles surgem, mas também onde eles moram. Segundo Mário, com os benzimentos dos velhos, eles negociavam com as mães dos peixes para que estas os soltassem quando os pescadores os desejavam. Ele diz que, quando as regras de utilização dos lagos são quebradas, as mães de peixes se vingam e não os liberam mais e, por isso, seria importante não quebrar as regras.

O benzedor e conhecedor Alberto Lourenço explicou, também durante uma entrevista concedida a mim, que a mãe dos peixes seria uma sucuri, *Umáwali*, e contou uma história²⁵ em que ela foi levada por três pessoas, dois jovens e um velho, do igarapé *Pamáali* para o lago *Koetani*, onde a usaram como instrumento de captura de peixes. Segundo Alberto, no *Koetani* existiria um lugar aberto, bonito, cheio de capim. Uma pessoa vinha chegando por aquele local e avistou os três homens que estavam à beira do lago, decidindo esconder-se em cima de uma árvore para observar o que eles faziam. Os três levavam consigo folhas de açai e as jogavam no rio para chamar a *koyanaale*. Quando perceberam que o procedimento não estava dando certo, imaginaram que tinha gente escondida no local. As pessoas que haviam levado a sucuri até lá eram os *Wakarweni*, que seriam os donos da sucuri, e quem estava em cima da árvore era *Dzaliwere*, que passou a dar nome aos pássaros que ficam espreitando as pessoas à beira do rio para pegar seus peixes.

Como já sabiam que alguém se aproximava, os homens o chamaram para descer da árvore e ficar ali com eles. O velho chefe disse:

— Vem aqui conosco pra gente chamar a armadilha e, quem sabe, você tira uns peixes pra você.

Como tinham duas folhas de atração [*monotsi*], era só chamar. No entanto, pediram para que *Dzaliwere* se virasse para o outro lado, para que

25 Narrativa gravada durante entrevista em Jandu Cachoeira, realizada durante minha pesquisa de campo, em 19 de maio de 2011. A entrevista, concedida em baniwa, contou com tradução simultânea de Abílio Júlio, *walipere-dakenai* da aldeia Tucumã Rupitá, à época secretário da EIBC Pamáali.

não visse o que faziam, e só voltasse a olhar quando autorizassem. Começaram, então, a jogar as folhas e a sucuri começou a aparecer, fazendo barulho, bem no meio do lago *Koetani*. Para as três pessoas, o que aparecia era uma armadilha, que era trazida para a beira do lago por arraiaias. O velho, então, pediu que o homem se virasse para olhar, e ele viu que a armadilha era uma sucuri. Os três homens perguntaram se ele tinha um cesto e ele disse que não, então emprestaram-lhe um e o encheram com muitos peixes que conseguiram pegar de dentro da sucuri. O velho ainda perguntou para o homem “espiador”:

— Você quer remédio, monotsi, para peixe?

E ele respondeu:

— Sim, eu quero.

Pediu então dois remédios de atração para colocar em armadilhas de pesca. Os homens pegaram os remédios de dentro da armadilha, que para *Dzaliwere* aparecia como sucuri, e começaram a jogar novamente folhas de açaí na água, até que ela desapareceu, fazendo barulho, para o local de onde tinha vindo.

Depois disso, o homem “espiador” voltou para sua comunidade e, no meio do caminho, se perguntou o que teria dentro do cesto, porque ele estava muito pesado. Abriu o cesto quando estava abaixo de Jerusalém, no alto Içana, desrespeitando a recomendação dos três homens de que deveria abri-lo somente quando chegasse até sua mãe. Quando abriu, os peixes bons, como pacu e aracu, saíram todos do cesto. Enquanto saíam, começou a chover, e logo os peixes voltaram para o rio. Ele tentou recuperá-los, mas só conseguiu pegar alguns. Quando finalmente chegou até sua mãe, com poucos peixes, entregou-os para ela preparar e, como o remédio da atração estava com ele, logo foi procurar paxiúba para preparar uma armadilha, colocar o remédio nela e pegar mais peixes.

Ele colocou a armadilha na cabeça do igarapé, assim como recomendado pelos três *Wakaweni*. No início, começou pegando poucos peixes comuns, como os sarapós²⁶ e, a cada dia, a paxiúba se transformava em

26 *Sternopygus macrurus*, em nomenclatura científica.

sucuri. Com o passar dos dias, a sucuri vinha descendo e pegando peixes bons e maiores, começando a pegar muitos peixes, mas aparecendo como sucuri, não mais como armadilha. Como a sucuri estava crescendo, o homem ia ver a armadilha de três em três dias, trocando-a de lugar, cada vez para um ponto mais fundo. Por ela já estar no fundo, o homem começou a usar as folhas de açaí para atraí-la e, assim, pegava os peixes. No entanto, ela ficou grande demais e, por isso, o homem ficou com medo e não quis mais chamá-la, temendo o que poderia acontecer.

Como aquela armadilha não tinha funcionado como esperado, decidiu construir outra, desta vez um *cacuri*, e lembrou-se das instruções do velho para que o *cacuri* não ficasse muito no fundo. De três em três dias, ia recolher a armadilha, sempre com muito peixe, mas o rio subia cada vez mais e, por isso, ele tinha de mudar a armadilha de lugar. Segundo o conselho do velho, a água não poderia passar de determinado nível, porque isso permitiria aos peixes escaparem. No entanto, um dia, ele deixou o nível da água passar, e quando chegou ao local onde havia deixado o *cacuri*, percebeu que havia sucuris enormes. Como ele não podia mais fazer nada, a sucuri grande, que era a mãe dos peixes, afundou e foi embora.

Nos mitos, depois de lutarem contra as grandes serpentes, *Ñapirikoli* e seus aliados *Wakaweni* promoveram um repovoamento dos lagos com serpentes criadas pelo poder da família ancestral, através do canto, da dança e da fumaça do tabaco. No entanto, ainda que as serpentes permaneçam essencialmente como predadores perigosos, sua recriação xamânica, de acordo com Garnelo (2007: 199), teria promovido certo grau de “familiarização”, no sentido utilizado por Fausto (2002), possibilitando uma relativa convivência com os humanos.

A nomeação e o repovoamento dos lagos também teriam cumprido um papel de influência na delimitação dos territórios frátricos – nos quais os membros da fratria *Dzawinai* teriam ficado como os donos dos lagos piscosos da região do médio Içana – traçando fronteiras internas nos agrupamentos humanos, que se superpõem aos territórios ocupados pelas sociedades de peixes-serpente e outros animais-espírito, em uma convivência que permaneceria conflituosa.

Segundo a interpretação de Garnelo (2007: 201-202) a respeito das relações entre homens e serpentes nas diversas narrativas, as mortes de sucurijus, tratadas nos mitos, seriam eventos marcados pela ambiguidade, pois, se, por um lado, elas viabilizam o acesso dos pescadores aos peixes, por serem seus “pais” e “mães”, por outro representam a perda da potencialidade reprodutiva desses animais, já que, ao matá-las para anular seu perigo, os homens destroem as fontes de produção de peixes. Nesse sentido, os homens seriam destituídos da capacidade de reposição dos peixes monopolizada pelas serpentes.

É possível sugerir, portanto, que esses poderiam ser os fundamentos para uma teoria indígena sobre a “escassez” de peixes e que pode ter encontrado ressonância com os discursos ambientalistas e científicos que insistem no problema da escassez de peixes na região. No entanto, os Baniwa atribuiriam a percepção atual de uma maior dificuldade de obter peixes “à morte ou a outras formas de distanciamento das fontes de poder que garantiam a reposição do pescado: as grandes sucuris” (Garnelo, 2007: 202) e não a problemas ambientais, como supõem os técnicos não indígenas.

Além da pouca quantidade de peixes característica do rio Içana, que teria demorado a atender ao chamado de Ñapirikoli, outras explicações da teoria Baniwa da “escassez” de peixes se relacionariam à destruição das mães dos peixes ou à sua vingança em relação aos pescadores que não respeitam as formas e os locais de pesca, somadas às novas ideias dos Baniwa cristãos de que a falta de peixes seria um castigo de Deus, não um sinal de seu desaparecimento dos rios – em uma lógica na qual Deus apareceria como o dono dos peixes, cujas regras devem ser respeitadas e com quem se deve negociar para a obtenção de peixes.

Como explica André Fernando, liderança Baniwa, as ideias de algumas pessoas em relação à falta de peixes também estariam relacionadas às “orações” para acabar com as doenças de *yóopinai*, que também acabariam com as populações de peixes:

Porque tudo é criado por Deus, portanto, Deus deixou pra nós; se Deus deixou pra nós, então a gente pode usar como quiser e nunca vai acabar.

Mais ou menos traduzindo o que seria a resposta, a fala das pessoas. Às vezes você escuta isso. [...] E existe uma coisa dos evangélicos, que nós temos hoje. [Eles dizem:] “Não tá acabando peixe, não, isso é castigo de Deus, vai embora”. Nesse sentido, vai só justificando. [...] Os peixes são *yóopinai*. Então, quando alguém reza pra acabar [com os *yóopinai*], está acabando com os peixes, com os animais. E como é que os velhos faziam em relação a isso? Eles não acabavam com eles [os *yóopinai*], eles só se protegiam contra eles, o que é diferente. O meu pai mostra e demonstra que é assim que tem que ser. Não é você acabar com aquilo, é você se proteger contra eles, pra [eles] não te verem, pra [eles] não te atingirem. Se você, pela reza [benzimentos], mesmo pela reza atual [a oração dos evangélicos], quer acabar com eles, tem reza que diz assim: “Destrói! Acaba!”, você está atingindo a alma dos peixes. [...] Quando você tenta resolver o problema da doença que é atacada por *yóopinai*, por exemplo. Eu sou atacado aqui, é *yóopinai*, eu chamo alguém: “Olha, reza por mim aí”. Ele vai, na fala dele, vai dizer pra tirar aquilo [os *yóopinai*] pra acabar com ela [a doença]. E daí acaba afetando os peixes também. É, tem uma sofisticação de cuidado nesse sentido, no povo Baniwa, a que os jovens não atentam mais. [Além disso] Os mais antigos também têm um pouco essa ideia de [os benzimentos] não serem de Deus (André Fernando, entrevista realizada em 25 de maio de 2011).

Além disso, a destruição das casas dos peixes pelas pessoas faria com que eles se mudassem para outros locais e não voltassem mais, como fica claro no trecho²⁷ transcrito seguir:

Assim como outras espécies, os peixes-traíra também têm lugar para viver, a casa delas é o lago. Elas têm suas casas no molongozal, o *kadzalida*, uma planta que, hoje em dia, as pessoas destroem à toa mesmo. Antigamente, os nossos antepassados não cortavam os molongós que existiam nos lagos, pois eles sabiam que aquilo era casa de peixes. O que nós chamamos de *oodawi*, a samambaia, é outro tipo de casa para descanso deles, é onde eles dormem, assim como fazem os humanos. Quando as casas deles são destruídas, eles mudam de lugar e não voltam nunca mais, é por isso que estão desaparecendo dos lugares onde antigamente era fácil capturá-los. Os peixes são iguais a nós, eles sabem ver as coisas más. Antigamente, os velhos pescavam com todo cuidado, sem destruir as casas dos peixes. Assim era antigamente, hoje não está acontecendo

27 Retirado da narrativa de Alberto Antônio Lourenço, *awadzoro* da aldeia de Jan-dú Cachoeira, e traduzida por Guilherme Fernando, *walipere-dakeinai* de Tucumã Rupitá (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

isso; ao contrário, eles só conseguem pegar peixe se destruírem as casas deles (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

É possível dizer, dessa forma, que existe uma teoria indígena de que os peixes não poderiam acabar simplesmente por meio de sua pesca pelos humanos, mas somente se as mães de peixes deixarem de existir ou de liberá-los para os rios. Outras explicações para a escassez corroboram com essa ideia de que a pesca não levaria à extinção dos peixes, já que estariam relacionadas não ao fim dos peixes nos rios, mas à sua recusa de aparecerem para os pescadores, que desrespeitam os rituais e os procedimentos corretos para a pesca, além de pescarem demais.

Alberto Lourenço, por exemplo, benzedor da comunidade de Jandú Cachoeira, em entrevista concedida a mim, explica que os peixes estão no rio, mas não querem mais aparecer, nem “comer” a isca do anzol dos pescadores. Portanto, tanto a morte das sucurijus, mães dos peixes, quanto a recusa dos peixes em aparecerem para os pescadores, que não obedecem mais a procedimentos e regras de pesca tradicionais, seriam as bases para uma teoria Baniwa da escassez de peixes na região, sustentada ainda por explicações mitológicas para a pouca quantidade de peixes própria do rio Içana, que demorou a responder ao chamado de Ñapirikoli e foi o último rio a receber os poucos peixes que restaram.

A PIRACEMA COMO O *PUDALI* DOS PEIXES

Os hábitos dos peixes também seriam objeto de elaboração nos mitos e ritos que falam de sua vida em sociedade, regida por obrigações matrimoniais e de consanguinidade, semelhantes às dos próprios Baniwa. A piracema, nesse sentido, é equiparada à festa humana *pudali*, na qual os peixes sobem os cursos d'água em busca das casas das serpentes ancestrais. Ao chegarem ao destino, cantam, dançam, realizam festivais de troca de alimentos, bebem caxiri e, em seguida, procriam – algo semelhante ao que foi descrito para os povos Tukano no capítulo anterior. Segundo Garnelo (2007: 202), a vida dos peixes também comportaria rapto de mulheres, adultério, inveja, avareza e até mesmo sexo forçado ou consensual com mulheres humanas.

Em uma narrativa,²⁸ o narrador e benzedor indígena conta que “os peixes são iguais a nós, têm épocas de suas festas, que os brancos chamam de piracema” (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005). Para essas festas, os peixes organizam-se e marcam o dia para viajarem desde a foz dos rios até o local da festa, que é o local da piracema. Na subida, levam consigo instrumentos como *japurutu* e *kolirina* para depois se organizarem em filas e dançarem. De acordo com o narrador, “para nós, eles aparecem como peixes, mas são pessoas como a gente” (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Depois, começam a dançar, fazendo roda ao redor da maloca subaquática. Ao longo da dança, levantam seus instrumentos musicais, nos quais existe uma espécie de enfeite chamado *maliphe* que, quando levantado, fica balançando, o que facilita que os peixes sejam vistos da superfície da água e flechados pelos pescadores humanos. Quando os pescadores saem para pescar e não veem os peixes, diz-se que o *maliphe* não está saindo, o que indica que os dançarinos foram avisados para terem cuidado.

Algumas horas depois do início da festa, eles fazem um intervalo, voltam para suas casas e cuidam dos instrumentos da festa, deixando tudo no devido lugar. Depois de alguns minutos, voltam a dançar, passando de casa em casa. Segundo o narrador, é por isso que os peixes não ficam em um só lugar, mas fazem um rodízio, como os humanos, passando de casa em casa na comunidade.

Da festa dos aracus (*táali* e *doomé*, em baniwa) – peixes muito apreciados pelos Baniwa e criados na estação de piscicultura da EIBC Pamáli – também participariam outras espécies chamadas *dalitsiro* (espécie de anujá) e *matsaapi* (mandi), que criariam e cuidariam das ovas e da prole dos aracus. O narrador explica que, “para nós, eles estão comendo as ovas, mas, na realidade, estão cuidando delas e guardando-as”²⁹ (Alberto Antônio Lou-

28 Contada por Alberto Antônio Lourenço, e traduzida por Guilherme Fernando (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

29 Segundo alguns baniwa entrevistados durante minha pesquisa de campo, o que de nosso ponto de vista são os ovos dos peixes seriam os produtos oferecidos durante

renço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005). Ao final, eles se despedem e guardam seus instrumentos. Por sua vez, o sêmen dos peixes seria caxiri, a bebida que eles tomam durante as festas.

No fim da festa, os peixes se perguntam como voltarão para casa e como irão enfrentar os perigos da volta. Alguns deles, então, escolhem voltar por terra, pela floresta, transformando-se em animais como paca, mutum, inambu ou jacaré, enquanto outros voltam pelo rio, permanecendo no formato de peixe. Uma das narrativas explica que esses últimos são mais fáceis de serem mortos pelas pessoas que esperam por eles colocando armadilhas no rio. Eles seriam mortos, mas o narrador explica que “quando a gente mata peixe, está matando só o corpo dele, a alma permanece e vai viver noutro corpo de animal”³⁰ (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

As metamorfoses de peixes e de outros animais e plantas são percebidas pelos Baniwa desde tempos imemoriais. Alguns exemplos de metamorfoses são as das andorinhas *olioda* que aparecem no inverno, na época da enchente do rio. Durante as pesadas chuvas de piracema, elas sobrevoam o rio e, quando estão bem próximas da superfície, caem nas águas do Içana para se transformarem nos peixes *toloya*. Outros exemplos ocorrem quando as larvas das palmeiras Jauari, extensamente distribuídas nas margens alagadas do rio, transformam-se nos peixes *karwiri*. Existiriam ainda tantas outras dessas metamorfoses, proporcionais mesmo à diversidade da vegetação que acompanha os cursos dos rios, lagos e igarapés. Assim, *ponamanawi*, bicho de Patauí, transforma-se em *ooro*. *Kadaapali*, bicho de *koodama*, transforma-se em *maanapi*. Os Baniwa também referem-se a açaizais e jauarizais inteiros que transformam seus coquinhos em peixes (Silva, 2008).

a festa, na perspectiva dos peixes; da mesma forma, o sêmen dos peixes seria caxiri em sua própria perspectiva.

30 Em um tipo de metempsicose, ou transmigração de almas, semelhante ao descrito por Descola (1998: 38) para alguns povos Arawak que habitam o piemonte dos Andes centrais do Peru.

Os peixes-traíra (*iiniri*) são considerados peixes ferozes. Eles também sobem o rio ou o igarapé até a nascente, onde vão depositar suas ovas e permanecem para fazer suas festas, que duram três dias. O instrumento musical deles é o *wáamo*, que é um tipo de flauta *japurutu*. Segundo o benzedor Alberto Lourenço, eles dormem durante o dia e, à noite, bebem e dançam até o amanhecer, porque são espécies que andam à noite. No caso dos peixes-traíra, diferentemente do ocorre com os aracus, durante a festa não existem outras espécies para cuidar de suas ovas, porque eles são ferozes e cuidam, eles mesmos, de sua prole. No final da festa, quando voltam do local da piracema, passam a responsabilidade de cuidar da ova para um quelônio pequeno que vive em lagos, chamado *aara*, enquanto o camarão procura alimento para eles (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Outra narrativa³¹ trata dos pacus (*tsiipanaí*), que são de três tipos: o *kaattama*, o *kerapocoli* e o *tsipa kantsa* e todos fazem festas na época da piracema. O corpo do *kaattama* macho é bem mais escuro que o dos outros, porque ele se pinta com a fruta *daana* (jenipapo) antes da festa; o corpo do *kerapocoli* macho é escuro e vermelho, porque ele se pinta com a fruta *daana* misturada com *kerawidzo*, o crajiru; sua fêmea pinta-se de barro branco para dançar com seu marido e, por isso, seu corpo é branco. Alberto Lourenço conta que, quando eles chegam ao local da dança na época da safra da seringueira, juntam-se ao redor da árvore esperando as frutas caírem na água para depois comê-las. Ele explica:

Para nós, eles estão dentro da água, mas, no saber deles, estão comendo dentro de uma casa de festa. É como se a gente estivesse reunido, comendo dentro de uma casa comunitária; para eles, é a mesma coisa (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Quando percebem a presença dos pescadores, os pacus logo vão embora e se mudam para outro lugar que também tenha seringueiras, porque veem as pessoas e sabem o que vão fazer. Quando voltam a procurar ali-

31 Contada por Alberto Antônio Lourenço e traduzida por Guilherme Fernando (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

mento novamente, eles não retornam para o local onde detectaram a aproximação dos pescadores, que consideram como seus inimigos. Isso porque

eles são como nós; é como se a gente falasse que em tal lugar existe uma cobra; se a gente disser isso, depois ninguém mais vai se aproximar daquele lugar, porque todos sabem que as cobras são muito perigosas. Para os peixes, a flecha [do pescador] é uma espécie de cobra. [...] Então, eles decidem ir a outro lugar, ou seja, eles procuram outro pé de seringueira. Assim, eles permanecem até acabar a época de frutas de seringueira. Quando termina a seringa, eles retornam para suas casas. A fruta torrada da seringueira é caça moqueada para eles (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Os pacus, de acordo com o narrador, moram em quase todas as “esquinas” do rio (*likodzopinako*) e, todos os dias, tomam banho, o que, para os humanos, aparece como se eles estivessem saindo para a superfície da água, já que o rio, para eles, seria como um terreiro para os humanos. A piracema dos pacus ocorre na época de cheia no igapó, *limalenapinaco*, e é nessa época que os pescadores colocam *cacuri* em pontos estratégicos, antes de o rio encher totalmente, para capturarem os pacus. Quem cuida das ovas do pacu são o *mháitaro* e o *eerító*, dois tipos de acará muito pequenos e, quando os filhotes alcançam idade suficiente para andarem sozinhos, os acarás os devolvem a seus verdadeiros pais (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Uma narrativa³² sobre os tucunarés (*dzáapanai*), explica que eles não fazem piracema e, por isso, realizam as festas em suas próprias casas, que ficam no lago. Nela, os machos e as fêmeas ficam dançando sozinhos e cuidam, eles mesmos, de sua ova até a eclosão dos filhotes. Após a eclosão, eles mesmos levam os filhotes para procurar alimentação, o que as pessoas percebem quando veem um tucunaré-açu no meio do lago com um monte de filhotes. Segundo o narrador, à medida que os filhos crescem e se afastam, o pai profere o destino de cada um, dizendo como cada um vai morrer (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

32 Narrada por Alberto Antônio Lourenço e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

O acará (*dzawíra*) também seria uma espécie que não faz piracema, desovando quase todo tempo, tanto na época de cheia como na seca,³³ fazendo festas no lugar onde mora. Um acará muito pequeno, chamado de *maarahwito* é considerado o pajé dos acarás e, quando uma pessoa da família dos peixes fica doente, chamam *maarahwito* e é ele quem cuida dela. Segundo o narrador,

eles se consideram totalmente iguais a nós; quando esse pajé (*maah-arwito*) diagnostica a doença da criança, ele diz ao pai que a criança está doente de veneno, mas, na verdade, o doente foi tinguijado (com timbó) por humanos (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Ñapirikoli, de acordo com outra narrativa,³⁴ teria distribuído os diferentes tipos de instrumentos musicais para os peixes e lhes ensinado a música e a dança. Quando terminou de ensinar, mandou todos tocarem suas respectivas flautas e fez uma festa. Depois de aprenderem, os peixes perguntaram-lhe o que deveriam levar para a festa. Para os peixes gordurosos, como aracu, pacu e araripirá, Ñapirikoli respondeu que eles deveriam levar frutas das árvores para oferecer aos parentes, e é por isso que eles comeriam as frutas de algumas árvores. A época da festa desses peixes são os meses de março, abril e maio, quando aparecem as constelações do tempo da piracema. Essas constelações marcam o tempo do verão, tempo da piracema e de queima da roça (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Sempre que uma constelação se põe no céu, ou seja, “cai do céu”, comecem as chuvas, seguidas por um período de verão (sem chuvas) que acompanha a subida da constelação seguinte. Quando, por fim, a constelação *Walipere* cai do céu, tempo em que as saúvas voam, isso sinaliza

33 Como foi apresentado no Capítulo 2, o acará foi a primeira espécie que os Tukanos do alto Tiquié tentaram criar em viveiros construídos por eles mesmos, sem auxílio técnico. Como vimos, esses peixes se reproduziam espontaneamente nos viveiros, mesmo sem que as pessoas alimentassem os peixes.

34 Contada por Alberto Antônio Lourenço e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

o começo da época de chuvas e o encerramento das piracemas. Segundo o narrador, no tempo dos antepassados, quando os peixes iam para a festa, encontravam seres humanos e os levavam consigo. Na festa, explicavam-lhes como era a vida dos peixes e os humanos aproveitavam para conseguir remédios de pegar peixe (*monotsi*), levando-os para serem colocados em seus *cacuris*, flechas e anzóis. Isso explicaria por que os antepassados obtinham com certa facilidade esses remédios (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Outra história,³⁵ que trata da inversão momentânea de perspectivas entre humanos e peixes, conta que, na cabeceira do rio Aiari, havia um lugar onde os aracus faziam piracema e onde também vivia um velho chamado *Kolipia*, do sib *liedarwieni*. Quando o rio encheu, seus parentes foram colocar o *matapi* antes que a piracema chegasse. Os peixes já estavam se juntando no local e o velho, que era um pajé, caiu no sono e, em seu sonho, participava da festa dos peixes, tomando caxiri e dançando na companhia deles. Na dança, ele era o cabeça da fila e puxava os dançarinos do mesmo jeito como o *matapi* puxa os peixes para dentro da armadilha. No mundo dos humanos, os homens puxaram os *matapis*, que estavam todos cheios, e mataram muitos aracus. O pajé acordou e desceu para a beira do rio perguntando aos parentes se eles haviam matado muitos peixes. Em seguida, o velho vomitou, e seu vômito era puro caxiri, então os homens sentiram o cheiro e souberam que o velho estava na festa dos peixes (Valentim Paiva apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

KOPHE IWAWARONAA

Nas entrevistas realizadas durante minha permanência em campo, alguns Baniwa mencionaram a existência de pedras – chamadas *iwawaronaa* – relacionadas à ocorrência das piracemas de diversas espécies de peixes na região do Içana. Não encontrei referências na literatura sobre elas, mas os entrevistados explicaram, de maneira geral, que as *iwawa-*

35 Contada por Valentim Paiva e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

ronaa seriam pedras localizadas no fundo dos rios e lagos e indicariam o local da piracema para cada espécie de peixe. Juvêncio Cardoso, coordenador técnico indígena de piscicultura, por exemplo, disse que, no igarapé que passa ao lado da escola, existe *dópali iwawaronaa*, uma pedra que tem o formato do peixe araripirá (*dópali*, em baniwa). Ele explica como atua a *iwawaronaa*, fazendo um contraponto com a ciência:

Porque, assim, essa espécie aqui, araripirá, poderia andar pra aqui, para o baixo Içana, desceria até a foz do Aiari, poderia subir até Mauá Cachoeira, comunidade acima lá, mas quando se aproxima do período de reprodução deles, eles descem ou se juntam nesse lugar aqui [que] tem *iwawaronaa*, que indica o lugar, mais ou menos de onde que é pra eles se reproduzirem. Pra ciência é outra coisa. Assim, por exemplo, [para] a ecologia de peixes, eles migram até certo lugar, onde é encontro de rio, [devido a] mistura química, fator físico e químico, ali se concentram, só que, no nosso ponto de vista é outra coisa, porque tem alguma coisa ali que atrai eles (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 14 de maio de 2011).

O técnico indígena explica que, além dessas pedras, a piracema também ocorreria por influência das constelações e da mudança de ciclo indicada por elas, que envolve a ocorrência de chuvas fortes e a elevação do nível do rio, acontecimentos previstos pelas posições das estrelas no céu, que são alvo de um aprofundado conhecimento astronômico. Essas chuvas fortes que antecedem a piracema e, segundo o relato, fazem com que os peixes se reúnam, são chamadas de *oniya*. Segundo as explicações de Juvêncio, cada lugar vai ter uma *kophe iwawaronaa* (*kophe* é peixe, em baniwa), de acordo com a espécie que faz piracema no local. Assim,

se é da espécie de aracu, [tem] *táali iwawaronaa* [*táali* é o nome em baniwa para aracu]. Lá em Mauá Cachoeira, por exemplo, dizem que tem *táali iwawarona*, por isso é que os peixes aracu fazem piracema lá (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 14 de maio de 2011).

Os entrevistados explicam que essas pedras já existiriam nesses locais desde os tempos de Ñapirikoli e só poderiam ser retiradas depois de benzidas. Quando questionado se elas seriam o que dá vida aos peixes, o coordenador da piscicultura pareceu concordar, já que, “a partir do momento que essa pedra some daqui, aqui não vai acontecer mais piracema”. Segundo ele, é a pedra que “chama ou que atrai os peixes para fazer

piracema naquele lugar. Porque a pedra tem mais ou menos o formato de um peixe. Mas é pedra” (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 14 de maio de 2011).

Outro entrevistado, Mário Farias, representante da Oibi, explica que *iwwarona* seria um tipo de “espírito de peixe”, difícil de traduzir para o português, mas que seria “uma coisa que funciona, mas a gente não percebe, acho que espírito é isso, é uma coisa que você não percebe, mas funciona, ele tá vivo” (Mário Farias, entrevista realizada em 30 de maio de 2011).

e compara essas pedras aos remédios para atração de peixes (*monotsi*) utilizados pelos pescadores e obtidos em locais específicos conhecidos por poucos, geralmente em serras, posto que ambos – tanto os remédios quanto as pedras *iwwarona* – teriam a função de atrair os peixes.

Segundo Alberto Lourenço, benzedor Baniwa entrevistado, *kophe iwwarona* seriam pedras no formato de peixes, geralmente encontradas nos igarapés e concentradas na descida do rio, na correnteza, na direção da foz. De acordo com ele, essas pedras atraem os peixes para fazer piracema no igarapé, sendo uma espécie de “atração de mãe”, porque “quando a mãe te chama, você vai lá de qualquer jeito” (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19 de maio de 2011).

Ele também diz que a maioria dessas pedras foi levada embora pelos missionários que estiveram na região do Içana e dá o exemplo de uma cachoeira localizada perto de sua comunidade (Jandú Cachoeira), onde não ocorreu piracema durante quatro anos depois que os missionários tiraram as pedras de lá.

Outro exemplo é o de um igarapé que passava por sua comunidade:

Lá, antigamente, entrava muito peixe para fazer piracema. Principalmente araripirá, então lá era o local onde faziam piracema, quase todo o período na época de reprodução, mas, a partir de quando chegaram aquelas pessoas aí e construíram a pista [pista de pouso construída em Jandú Cachoeira na época do projeto Calha Norte] e tudo mais, e começou a descer areia, tipo erosão. Veio descendo e foi fechando o igarapé. E ele foi ficando mais raso e os peixes acabaram não entrando mais lá. Com certeza naquele igarapé tem *kophe iwwarona*. Só que como está fechado de areia, não tem como os peixes entrarem mais. Era o ponto onde os antepassados

pescavam muito, pegavam muito peixe, mas hoje em dia não tem mais (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19 de maio de 2011).

Por fim, Alberto dá outro exemplo, o de uma cachoeira onde havia *iwwaronaa* de piaba grande:

[Piaba grande] subia muito. Nessa época, as pessoas aqui estariam cheias de moqueados de piabas aí. Mas, a partir do momento em que as pessoas levaram aquela pedra, [as piabas] não voltaram mais a subir. Não passaram mais as piabas como passavam antigamente. Porque se encontrava lá no buraco onde dava pra meter a mão e pegar, dava pra sentir, mas como levaram a pedra, não passa mais (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19 de maio de 2011).

MONOTSI E AS PLANTAS

PARA A SEDUÇÃO DE PEIXES (E DE MULHERES)

Sobre os remédios para a captura de peixes, muito citados ao longo das narrativas, uma história³⁶ conta que, no alto Aiari, moravam pessoas da tribo dos Cubeo, com dificuldades para a obtenção de alimentos. Elas souberam, então, que havia uma montanha chamada *Kodamana* onde encontrariam remédio *monotsi* para pegar peixes, e levaram consigo até lá um pajé. Ao chegarem, conseguiram abrir a porta da montanha e, dentro dela, existia uma maloca onde encontraram um pote de cerâmica cheio de *monotsi*. Os homens fizeram fila e foram retirando o remédio do pote, enquanto o pajé dava nome a cada tipo de remédio e dizia para o quê cada um servia – se para flecha, zarabatana, espingarda, *cacuri*, *matapi*, para conseguir mulher etc.

Um dos homens, no entanto, ficou esperando do lado de fora da montanha, mas os outros não trouxeram remédio para ele. Por isso, ele decidiu entrar sozinho, mesmo depois do alerta dos companheiros de que ele não conseguiria sair quando a porta fosse fechada. Mesmo assim, entrou e a porta se fechou com um grande barulho. No susto, ele viu que estava bem no meio de um grupo de pessoas desconhecidas, entre as quais

36 Narrada por Valentim Paiva, e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

estava sua finada mãe. Ela pegou uma cuia cheia de *uapixuna* e ofereceu a ele, que a comeu. O homem ficou por lá. Quando chegou o inverno, as pessoas preparavam caxiri e confeccionavam instrumentos e enfeites para uma festa. A festa deles era a piracema neste mundo e o homem, quando caiu na água para participar da festa, viu o *matapi* de seu irmão. O irmão, quando viu uma sombra de pessoa em cima da armadilha, desceu para ver o que era, e encontrou seu irmão, com vários peixes jandiá que faziam piracema (Valentim Paiva apud Garnelo, *et alii*, 2004/2005).

Um dos narradores faz uma comparação entre as armadilhas para capturar peixes e animais e os sopros sofridos pelos humanos, dizendo que elas seriam invisíveis para os peixes, assim como o sopro seria invisível para as pessoas. Esse tipo de comparação assemelha-se ao que foi dito anteriormente, quando o mesmo narrador compara o timbó ao veneno, dizendo que, para os pajés acarás, o timbó que os pescadores humanos colocam no rio é diagnosticado como veneno (*manhéne*), o que demonstra que, na perspectiva dos peixes, os atos de predação por parte dos humanos aparecem como agressões invisíveis como sopro e envenenamento, tais como ocorrem aos próprios humanos. Assim,

para eles [os animais] acontecem as coisas do jeito que acontecem para nós, mas ao contrário. Para nós, as armadilhas são visíveis, mas, para as aves e os animais, a armadilha é invisível, eles não a veem. Assim é para os animais. Para nós, o que é invisível é a doença chamada sopro, que acontece com a gente. Para nós, ela é que é armadilha; acontece, e ninguém vê, nós só sentimos quando ela ataca, e a pessoa fica doente (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Os remédios para pesca, em outra narrativa,³⁷ teriam sua origem no corpo de Kowai, filho de Ñapirikoli. Após matar o filho, atirando-o ao fogo, Ñapirikoli sonhava com ele todas as noites e, no sonho, pedia para ele deixar os remédios para zarabatana, anzol, flecha e arco. Assim, Kowai foi dando o nome dos remédios e ensinando o uso de cada um. Cada remédio provinha de uma parte do corpo de Kowai – o de anzol veio do cabelo;

37 Contada por Alberto Antônio Lourenço e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

o remédio pra pegar inambu, de seus testículos; o remédio de zagaia, dos seus dedos; o remédio da planta *japana*, que serve para iluminar peixe na pescaria noturna, de seu bigode, e assim por diante. O narrador explica que, por terem vindo de Kowai, a preparação dos remédios exigiria dieta e abstinência sexual, já que foi ele quem teria instituído o jejum entre as pessoas (Alberto Antônio Lourenço apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Outra narrativa³⁸ conta que a linha de pesca dos antepassados era feita de curauá e passada no breu, mas eles só passavam com remédios, como o *kapoliro*, que tem vários nomes como osso de aracu, osso de *doomé*, cabeça de *doomé*, entre outros. O narrador explica que esses remédios são usados até hoje, depois de um procedimento no qual são ralados, deixados para secagem, misturados com breu e passados na linha e no caniço utilizados na pesca. Para as armadilhas de pesca funcionarem bem, seria preciso colocar nelas o remédio *kapoliro* e, além disso, o pescador teria de fazer dietas, evitando comer cabeça, olho, ventre, cauda e ânus do peixe (Mário Lopes José dos Santos apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

As plantas utilizadas como remédio para atrair peixes também seriam úteis no tratamento de feridas que incham e formam pus, e, finalmente, usados para envenenar ou “pegar mulher”. Segundo o narrador, esses remédios se originaram em uma serra localizada em um lugar chamado *Maimatsi*, na Colômbia. Neste local ficaria a casa da filha do *Monotsi*, que recebeu do pai todos os remédios que ficaram para as pessoas. Mário Lopes conta, ainda, que, no rio Cuiari, também haveria uma serra, chamada Gavião, onde existiriam vários tipos de veneno, como *kapoliro* e *japana* para atrair vários tipos de peixes (Mário Lopes José dos Santos apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

O coordenador da piscicultura na Pamáali, entrevistado por mim, também explica que o pescador que utiliza remédio para pegar peixes deve seguir uma série de orientações que envolvem o controle da alimentação, abstinência sexual, além de evitar contato com as pessoas antes e depois

38 Contada por Mário Lopes José dos Santos, e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

da pesca. Segundo ele, caso descumpra essas regras, a planta utilizada como remédio se “estraga” e tem o efeito oposto ao desejado, espantando os peixes ao invés de atraí-los. Na confecção dos instrumentos de pesca como o *matapi*, utilizado para a captura de peixes nas épocas de piracema, também seria necessário observar certas restrições:

Durante todo o processo de preparo, de confecção, geralmente eles [os pescadores] saem de manhãzinha e chegam à tarde. Eles não comem frutas, certas frutas, porque, se ele comesse aquela fruta, o peixe não ia entrar naquele instrumento que ele vai colocar. Ou, se ele fizer fogo ali no momento de confecção, também o peixe não vai entrar, então eles têm certos cuidados. Só ele compreende, e também não pode fazer relação sexual, por exemplo. Espanta o peixe. Não pode ouvir tanto barulho que, senão, quando o peixe tenta [se] aproximar daquele instrumento dele, vai ouvir tanto barulho que ele vai também sair daquele instrumento, então têm certos cuidados. É muita coisa, assim, que tem que ser seguida. Já para a pesca normal, sem ser a da piracema, já não tanto, já não tanto assim (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 18 de maio de 2011).

Mário Farias, representante da Oibi, diz, em entrevista que me concedeu, que existem muitos locais onde essas plantas para fazer remédio de pesca podem ser encontradas, mas poucas pessoas os conhecem. Ele cita o exemplo da serra conhecida em São Gabriel da Cachoeira como “Bela Adormecida”, por apresentar o formato de uma mulher deitada, como um local onde existem atrativos de peixe e de caça. A serra de Tunuí seria outro exemplo de local rico em plantas para atração de peixes e outros animais. Mário diz que essas plantas para a fabricação de remédios foram deixadas nesses locais desde o início do mundo e que ele tinha a intenção de fazer um projeto para organizar uma turma de pesquisadores que, junto com velhos conhecedores, fossem até esses locais para trazer os remédios, já que eles conheceriam as regras de como chegar até lá. No entanto, muitas pessoas não concordaram com sua ideia, pois o mesmo conhecimento para atrair os animais serviria também para atrair pessoas e isso poderia trazer confusão para as comunidades (Mário Farias, entrevista realizada em 30 de maio de 2011).

Assim como os remédios de sedução de peixes podem ser utilizados para atrair mulheres, muitas narrativas tratariam a pesca como produto

de jogos eróticos travados entre mulheres-peixes e pescadores míticos ou humanos. Segundo Garnelo *et alii* (2004/2005), a pesca, entre os Baniwa, seria uma atividade essencialmente masculina e revestida de forte conotação sexual, exigindo a realização de ritos propiciatórios que visam conferir eficiência às armadilhas de pesca e ampliar o sucesso do pescador, tal como ocorreria entre os povos Tukano e tantos outros povos ameríndios.

Uma narrativa,³⁹ por exemplo, conta que todos os instrumentos de pesca vieram de Ñapirikoli, que os construiu quando se casou com a filha do peixe-piranha. Segundo o narrador, ela era atraente para seus primos – que são peixes – e por isso se sentava de pernas abertas, à espera dos primos para fazer sexo. Assim, quando os peixes entram nas armadilhas, o local onde eles entram é a sua vagina⁴⁰ (Mário Lopes José dos Santos apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

Entre os Baniwa, os procedimentos que garantiriam sucesso na pesca estão vinculados aos benzimentos, ao uso de plantas de sedução (*monot-si*), além da abstinência sexual e alimentar. Esses procedimentos realçam o poder de atração do pescador e conferem eficácia às artes da pesca, definida como um sistema de trocas em que a corte bem sucedida às mulheres-peixes implica na renúncia aos prazeres na vida ordinária do pescador (Garnelo, 2007: 200). Os Baniwa, como visto, explicam que, se as armadilhas não forem feitas de acordo com as regras de abstinência sexual e alimentar, elas espantam os peixes, ao invés de atraí-los. Para Marcelino, *walipere-dakenai* da comunidade Tamandua,

o *kakuri* é igual controle de televisão, ele atrai. Por isso que os peixes entram nele. O *kamína* é a mesma coisa e *matapi* também. Por isso que os peixes, se passarem por perto deles, caem nessas armadilhas (Marcelino Cândido Lino apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

39 Narrada por Mário Lopes José dos Santos, traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

40 A mesma comparação entre armadilhas de pesca e vagina está descrita por Martini (2008: 43) para os habitantes do vilarejo de Iauaretê, no rio Uaupés. Cf. o Capítulo 3.

TIMBÓ

A origem do timbó também aparece nas narrativas Baniwa sobre os peixes e a pesca. De acordo com uma delas,⁴¹ os filhos de *Kunáferi* (ou *Konáwheri*), que é o dono (ou avô) do timbó, mataram o irmão mais novo de Ñapirikoli. Eles colocaram veneno no rio para matar surubim e atiraram no irmão de Ñapirikoli, que se transformou em surubim, dele sendo feito um grande moqueado em *Kulirípani*, a casa de surubim no Aiari. Os filhos de *Kunáferi* eram os próprios cunhados do morto e, por isso, quando soube do ocorrido, Ñapirikoli foi até a casa da mulher de seu irmão. Ela estava moqueando o surubim e convidou-o para comer. Ñapirikoli fingiu aceitar, mas pegou a carne de seu irmão, escondeu-a e começou a planejar a morte de um dos cunhados como forma de vingança.

Do coração de seu irmão mais novo, Ñapirikoli fez o gavião *Kamathawa*,⁴² que levou *Kunáferi* para o rio Irida, onde o comeu. Segundo a narrativa, a partir dos tornozelos de *Kunáferi*, foram criadas plantas de veneno de peixe, *kuna*, enquanto o veneno *daluma* é sua cabeça, e outros venenos seriam suas patas (Ricardo Fontes apud Wright, 1999: 129). Em outra narrativa,⁴³ o dono do timbó aparece como pessoa muito poderosa, chamada *Konáwheri*, cujos testículos eram feitos de *uaçacu* venenoso e os seus cabelos também eram timbó. Ele tinha o timbó de cor branca, chamado *korapi*, que lhe servia de chapéu, e o timbó de cor verde, chamado *uacacu*, o mais forte. Ele teria urinado no mundo inteiro, envenenando todas as coisas com sua urina, que era muito perigosa (Lúcio Paiva apud Garnelo *et alii*, 2004/2005).

41 Contada por Ricardo Fontes, da comunidade de Ucuqui, e reproduzida em Wright (1999: 124-129).

42 Segundo Wright (1999: 185), em suas viagens após cheirar *pariká*, o pajé passa por diversos lugares interligados no Outro Mundo e, em cada um, é auxiliado por um pássaro. Um desses auxiliares é o gavião *Kamathawa*.

43 Contada por Lúcio Paiva, e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005).

EXPRESSÕES RITUAIS DAS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS

A lógica das relações com os entes que habitam o(s) mundo(s) ordenam o entendimento de como se dão as doenças, como precaver-se e como buscar a cura dos males. Nesse sentido, dois ritos estudados por Wright (1993) e Hill (1987b; 1993) – *malikai* e *kalidzamai* – tratariam das relações dos humanos com os não humanos.

Os dois autores parecem aderir a um viés naturalista no qual as teorias indígenas parecem constituir interpretações ou representações culturais sobre uma natureza dada *a priori* – postura teórica e política da qual o presente trabalho procura distanciar-se. Apesar disso, os trabalhos desses autores sobre os rituais Baniwa podem ser úteis para o entendimento das relações entre humanos e não humanos, desde que entendidos de um ponto de vista relacional e como práticas que se atualizam no cotidiano, e não como mera reprodução de um mundo sagrado estabelecido no momento da criação por Ñapirikoli que, a partir de então, permaneceria inalterado.

Os *malikai* são definidos por Hill (1993) como um conjunto de cânticos, canções e orações executados em rituais pós-nascimento, iniciação masculina, feminina, e cura, considerados pelo autor como um tipo de mediação poético-musical capaz de conectar os relatos míticos que tratam da origem e ordem do mundo com a experiência partilhada pelos humanos na interação com o conjunto de seres não humanos que o autor chama de “natureza”.

Wright (1993), por sua vez, estudou a linguagem ritual dos cânticos *kalidzamai*, que seriam parte de um conjunto mais amplo de atividades xamânicas. Segundo o autor, elas teriam como traço comum a recitação de certas fórmulas rituais “sopradas” com a fumaça do tabaco, usadas para obter sucesso em atividades cotidianas ligadas ao cuidado das roças e ao sucesso em caçadas e pescarias (cf. Garnelo, 2007: 202). Os *kalidzamai* também fariam parte dos rituais de proteção dos jovens humanos contra o perigo dos animais que serão ingeridos como alimento ao longo da vida. Nos benzimentos, os nomes específicos dos lagos,

conferidos a eles pelos pajés-onça durante a criação das mães de peixes, seriam conhecidos apenas por especialistas e recitados sequencialmente nos rituais de pós-nascimento (Garnelo, 2007: 199).

Semelhante ao que ocorre com os povos Tukano, os *kalidzamai* de pós-nascimento, entre os Baniwa, visam proteger a criança e sua família da ação agressiva dos espíritos da floresta, da água e do mundo subterâneo e tornar segura a comida a ser ingerida pelos pais após o período de restrição alimentar que tem início com o parto. A transformação da presa em alimento seguro exige a manutenção das recitações sobre o animal caçado e sobre a pimenta usada para temperá-lo. Nesse procedimento, o oficiante nomeia todas as espécies comestíveis, que são cozidas com pimenta para proteger a criança da periculosidade intrínseca ao ato alimentar (Garnelo, 2007: 203).

Atualmente, com a influência das missões cristãs, a maioria dos Baniwa, com poucas exceções, não realiza mais os *kalidzamai* pós-nascimento e os rituais de iniciação masculina e feminina. Questionado a respeito de quais seriam os modos atuais de evitar que os peixes fizessem mal, o benzedor Alberto Lourenço respondeu, em entrevista concedida a mim, que usam, para isso, a pimenta e que “hoje é só orar com Deus”. Apesar de ainda benzerem os alimentos, mesmo se de forma distinta, Alberto percebe uma diferença em relação ao tempo dos antigos, quando os benzedores realizavam os *kalidzamai*, pois os meninos daquela época não ficavam magrinhos, mas eram gordos e fortes. Hoje seria bem diferente, uma vez que, antes de comer, as pessoas podem, se assim o desejarem, orar, além de fazer isso muito rapidamente; já antigamente, os benzimentos eram realizados durante horas a fio, em situações pré-determinadas, que atravessavam a noite e prosseguiam até a manhã do dia seguinte.

A função dos *kalidzamai*, segundo o benzedor, seria fazer os jovens crescerem saudáveis, para não ficarem amarelos nem magros demais. Depois de oferecerem os peixes durante a cerimônia de iniciação, Alberto conta que os jovens ingeriam pimenta e eram chicoteados com uma varinha específica, e nesse momento seriam orientados e aconselhados

pelos mais velhos sobre como se comportar e como tratar os outros devidamente. Ele também observa que, hoje, os jovens não sabem mais o que é isso, “só oram antes de comer e não fazem mais nada”, muito diferente de antigamente, quando tinham de respeitar longos jejuns de um mês de duração, comendo somente beiju dentro de casa. Segundo Alberto,

hoje em dia dá pra perceber que as meninas não estão fortes, não estão crescendo saudáveis, não são altas, são baixinhas, só por causa disso, porque não passaram naquela fase de iniciação. Porque, quando se alimentam na hora, se alimentam de mau jeito, não conseguem comer. Naquele tempo não, comiam pra valer, depois da iniciação comiam muito bem, eram muito bem tratadas. Além disso, eram bem orientadas; os meninos eram bem marupiaras, porque eram orientados, sabiam pescar, sabiam caçar, sabiam fazer tudo, não faltava nada. Hoje em dia, pra nós, tem uns meninos que não sabem nem pescar, tem uns meninos que não sabem nem caçar, e tem as meninas que não sabem fazer nada, nem beiju sabem fazer. Isso é verdade! Então, essa fase de iniciação era bem famosa, a comunidade se reunia pra ver como era iniciado aquele jovem, por exemplo. Ele era mantido em mistério, era levado no centro da comunidade em uma barraca fechada. Então, na hora, ninguém podia vê-lo, só mesmo o pajé pegava a pimenta e colocava na boca daquele jovem. Ardia muito a boca [risos], ardia muito, como se estivesse comendo quinhãpira, mas era mais! Então, depois de dar pimenta pra jovem, tem que deixar sair a saliva, cuspir tudo pra tirar toda aquela preguiça. Vai junto com a saliva a preguiça, pode ser que saia doença ali, todas as coisas, pra que, a partir daí, cresça saudável e forte (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19 de maio de 2011).⁴⁴

Outro rito de grande importância para o entendimento das relações entre humanos e não humanos seria o *pudali*, que se caracteriza pela troca de alimentos entre grupos afins e que os velhos benzedores e pajés dizem serem também realizados pelos peixes e animais terrestres. Segundo Hill (1987b), que estudou esse rito entre os membros da fratria *Dzawinai*, a realização de um *pudali* demanda a produção de um excedente de pescado, a ser ofertado a afins residentes em outra povoação.

44 A entrevista, realizada em baniwa, contou com tradução simultânea de Abílio Júlio.

O ritual, que além de distribuir alimentos também estabeleceria trocas matrimoniais, é dividido pelo autor em três fases, na primeira das quais são realizadas performances imitando de forma estilizada o comportamento reprodutivo do peixe aracu. No último estágio, os anfitriões e convidados executam músicas e cânticos livremente improvisados, que também representariam o comportamento dos peixes e de outros animais, em completa abolição da distinção entre convidados e anfitriões. Da mesma forma, para Hill (1987b), as três fases do *pudali* simbolizariam um processo de desconstrução e transcendência temporária das fronteiras entre grupos humanos e entre humanos e não humanos (cf. Garnelo, 2007: 203-204).

Hill (1984b) estabelece relações entre as fratrias dos Wakuénai (Baniwa que vivem na Venezuela) e a dinâmica dos ecossistemas existentes em seu território, via rituais de iniciação e cerimônias de *pudali*. A interpretação do autor acerca dessas relações – que parece ser endossada também por Garnelo (2011) – é a de que existiria uma base material que determinaria a forma e o momento dos rituais, “razão prática” que pareceria determinar a cosmologia indígena. Assim, para os autores, os rituais seriam realizados tendo em vista uma maximização da produção e distribuição de alimentos visando à subsistência, ajustando-se à flexibilidade e às “flutuações dos ciclos naturais anuais” (Garnelo, 2011).

Dessa forma, para Hill, os rituais *pudali* seriam explicados pela abundância de pescado e produtos agrícolas característica do período em que são realizados, ao passo que os rituais de iniciação, predominantemente realizados na estação das chuvas, pressuporiam jejuns a serem realizados em momentos de escassez de pescado e de disponibilidade de frutas (alimento permitido aos iniciandos). As regras de exogamia frática, por sua vez, também teriam razões práticas, já que, além de propiciarem a circulação de mulheres entre aldeias diferentes, também promoveriam “a circulação e o acesso a alimentos e a outros recursos ambientais que se distribuem de modo desigual nos territórios das diversas fratrias” (Garnelo, 2011).

Como já argumentei anteriormente, esses são exemplos de análises que parecem tratar as teorias indígenas e as complexas formas de troca entre os grupos como simples adaptações a um ambiente pobre e limitado.⁴⁵ Apesar de levarem em conta as explicações dos próprios indígenas a respeito de suas práticas, os autores parecem relegá-las a um plano inferior às suas próprias explicações sobre os fenômenos, reduzindo-as a motivações culturais ou naturais. O que se defende aqui, por outro lado, é a prática do “princípio de irredução”,⁴⁶ (Latour, 2007; Stengers, 2002) que recusa a passagem de explicações do tipo “isso é aquilo” para explicações do tipo “isso só é aquilo”. Novas pesquisas acerca desses rituais, a partir dessa perspectiva, poderiam chegar a resultados distintos, apontando em direção a outras explicações e pontos de vista a respeito dessas práticas rituais.

PITIÚ E *WHÍOKALI*

Como se procurou evidenciar até aqui, e como também observa Garnero (2007: 200), não só os momentos extraordinários seriam passíveis de ritualização, já que as artes da pesca e o preparo e consumo cotidiano de alimentos também seriam ritualizados, o que retira deles o caráter sagrado enfatizado pelos trabalhos de Wright. A manipulação do pescado no cotidiano, desta forma, exigiria cuidados especiais por parte do

45 Cf. “Introdução”.

46 De acordo com Stengers (2002: 27), cada tese que anuncia uma redutibilidade ou nega uma possibilidade de redução em nome de uma transcendência implica que aquele que fala sabe do que fala, ou seja, que está ele mesmo na posição de juiz, e confere ou recusa a um dos termos o poder de explicar o outro. O princípio da “irredução”, de forma diferente, prescreveria um recuo frente a essa pretensão de saber e de julgar: “A irredução significa, portanto, desconfiança em relação ao conjunto das ‘palavras’ que levam quase automaticamente à tentação de explicar reduzindo, ou de estabelecer uma diferença entre dois termos que os reduz a uma relação de oposição irreduzível”. Anunciar essa abordagem seria equivalente a enunciar uma abordagem das ciências sobre a forma do riso, que seria necessário reaprender. Aprender a rir, para a autora, é aprender como não se deixar redefinir como membro de um grupo que busca impor seus “valores”, seus “imperativos”, sua “visão de mundo”.

pescador, de modo a evitar a ingestão de peixe cru e de suas secreções, especialmente do chamado pitiú (*heewe*) do peixe, que é fonte de diversas doenças. A origem do pitiú alude a uma condição primeva em que os peixes não o possuíam, mas teriam incorporado às suas características físicas o sêmen transmutado da grande serpente *Oliámali*, que foi morta por Ñapirikoli.

Neste episódio,⁴⁷ no qual aparece o tema do intercuro sexual entre humanos e não humanos, a grande serpente *Oliámali* mantém relações sexuais com uma das mulheres de Ñapirikoli. Quando descobre, o herói chama Huiniri, o dono de zarabatana,⁴⁸ para ir com ele matar a cobra. Quando *Oliámali* estava prestes a ter relações sexuais com a mulher, Ñapirikoli e Huiniri prepararam-se para soprar as zarabatanas na cobra, que surge como um homem branco.⁴⁹ Ñapirikoli errou, mas Huiniri acertou e matou a cobra. Segundo uma das versões, as flechas atiradas por eles, quando caíram no chão, transformaram-se em cobras venenosas. *Oliámali* afundou, mas deixou sair seu sêmen, que flutuou e ficou no rio e deu origem ao pitiú dos peixes.

Mais tarde, Ñapirikoli mandou seu irmão mais novo pescar e ele pegou quatro peixes, que Ñapirikoli deu para sua mulher comer. Como os peixes eram o sêmen de *Oliámali* transformado, a intenção de Ñapirikoli era que ela ficasse grávida. Em outra versão, os peixes são pedaços do pênis da cobra, que Ñapirikoli cortou e deu para a mulher comer. Os peixes não eram cozidos, eram assados e estavam frios. Depois de a mulher comê-los, ele contou-lhe que os peixes eram o pênis de *Umáwali* e ela então percebeu estar grávida. Diante disso, a mulher foi para a beira do

47 Narrado por José Marcelino Cornélio, *hohodene* de Uapui e relatado em Wright (1999: 130-134). Outras versões são narradas em Wright (1993-1994) e em Garnelo (2001).

48 Huiniri é descrito como um *awakarona*, termo traduzido como “espírito das matas” ou “curupira”.

49 Segundo Garnelo e Buchillet (2006: 241), nos relatos míticos, personagens agressivos, rancorosos e perigosos assumem a forma física do branco: é o que ocorre com *Korwai*, com certos *awakarona* e com *Oliámali*.

rio e tomou uma planta do mato, conseguindo vomitar três peixes, mas o quarto peixe não saiu e ela continuou grávida da cobra.

Segundo Garnelo (2001), alguns Baniwa dizem que, durante a gravidez, as cobrinhas se multiplicaram dentro da barriga da mulher e, um dia, quando Ñapirikoli estourou a barriga dela com um cacho de bacaba, as cobras espalharam-se pelo mato, aumentando o número de cobras existentes no mundo. Ainda assim, não saíram todas, uma delas permaneceu na barriga e a gravidez persistiu. A gravidez foi muito comprida e a criança não nasceu direito, já que tinha corpo de cobra e só a cabeça de gente. Ela, então, furou a região da clavícula da mãe e se enrolou no seu pescoço, passando a viver ali, sempre pedindo comida, enquanto seu rabo ficava preso no útero da mãe. A mulher queria se livrar daquela criança, mas não conseguia. Assim, dessa situação de ter sempre uma cobra na barriga, apareceu a doença *whíokali*, que vem do pitiú do peixe mal assado, e na qual o doente tem uma diarreia que parece mingau, como o sêmen de *Oliámali*.

De acordo com a interpretação de Wright (1993-1994: 43), desse mito é importante entender a relação entre a mulher e a anaconda, que aparece como um homem branco, já que, no pensamento Baniwa, os peixes, os animais e os espíritos aquáticos aparecem relacionados ao tema da sexualidade e fecundidade feminina. Nesse sentido, tanto os alimentos que afetam a reprodução sexual feminina como os problemas de má formação congênita e os acidentes do parto são atribuídos esses espíritos! E os peixes são alvo das principais restrições alimentares das mulheres durante o período menstrual e no pós-parto, correndo o risco de sofrer hemorragias dolorosas e prolongadas caso não as respeitem.

Em contraste, os períodos entre as menstruações e o da gestação não estariam sujeitos a essas restrições. Além disso, nos mitos, os homens e os espíritos aquáticos – como *Umáwali* e *Oliámali* – aparecem como inimigos mortais. Na interpretação de Wright, portanto, a pesca e a guerra seriam atividades similares, pois, durante a pesca, os homens estariam em guerra contra os animais carnívoros, encarnações dos espíritos das águas, que são mortos com as mesmas armas utilizadas nas guerras (flechas, zarabatanas, zagaia etc.).

Em relação ao fato de a anaconda aparecer na forma de um homem branco, Wright (1993-1994: 44) argumenta que essa associação pode ter várias explicações dentro do pensamento Baniwa. Uma delas seria que os brancos teriam tomado as mulheres Baniwa como concubinas sem oferecerem suas próprias filhas em troca. Nas histórias orais, os brancos também apareceriam claramente como os responsáveis pela desintegração das famílias Baniwa. Localizados na periferia da humanidade, os brancos, tais como os animais predadores e os espíritos, são os portadores das doenças e da mortes. Por fim, *Umáwali* é a fonte de uma enorme variedade de peixes, assim como os brancos são capazes de produzir uma quantidade impressionante de objetos manufaturados. Essas seriam algumas razões pelas quais existiria uma ambivalência entre as figuras das anacondas e os brancos.

Segundo Garnelo (2007: 200), a morte da serpente adúltera passa a garantir a ordem atual, na qual os peixes tornaram-se presas dos humanos. No entanto, a potencialidade agressiva da grande cobra, presente para sempre nos peixes, deveria ser combatida cotidianamente com o cozimento cuidadoso do alimento e as precauções especiais em sua manipulação culinária, já que a ingestão do sêmen-pitiú, causaria *whíokali*, doença que pode matar seu portador, caso o diagnóstico e o tratamento não sejam feitos a tempo. Entre as medidas para a prevenção da *whíokali* estariam a realização correta dos *kalidzamai* de nascimento e o cozimento prolongado dos peixes com muita pimenta (Garnelo, 2007: 204-205).

Outra narrativa⁵⁰ também trata do surgimento da doença *whíokali* e conta a origem da pimenta. Nela, Ñapirikoli está casado com a filha do peixe-piranha⁵¹ e faz uma visita à casa do sogro e dos parentes da esposa,

50 Narrada por Lúcio Paiva, e traduzida por Trinho Paiva (Garnelo *et alii*, 2004/2005). Outra versão, contada por Ricardo Fontes, *hohodene* de Ucuqui Cachoeira, é apresentada em Wright (1999: 99-101).

51 Segundo Wright (1999: 99), *Umáwali*, a grande serpente anaconda, que é considerada a mãe de todos os peixes, assume muitas formas nas histórias. Nesta história, ela é também o peixe-piranha, sogro de Ñapirikoli.

acompanhado de diversos pássaros.⁵² Ñapirikoli leva saúvas para oferecer aos parentes da esposa e distraí-los, já que a família dela era formada por peixes armados com dentes e ferrões, e desejavam sua morte. Quando Ñapirikoli chega até o sogro, o peixe-piranha pergunta à sua filha o que o genro comia e ela responde:

— Nós, pai; ele come peixe.

Assim, a posição ambígua de Ñapirikoli é enfatizada, já que ele se alimentaria dos consanguíneos de sua mulher e de seu sogro (Garnelo, 2007: 199). O sogro saiu então de casa e pegou algumas crianças que brincavam no pátio para fazer uma refeição para Ñapirikoli.⁵³ Mas as crianças, na verdade, eram peixes de espora e ferrão, como o mandi-piroca⁵⁴ e o *cambéwa*, peixes perigosos, que o sogro oferecia a Ñapirikoli com o intuito de matá-lo. A narrativa trata então do surgimento da pimenta, criada por Ñapirikoli para “cozinhar” o peixe cru e neutralizar o veneno nele contido. Segundo Wright (1999: 100), essa seria a função dos *kalidzamai*, que são os benzimentos da comida da família de um recém-nascido. Além disso, a história também narra o surgimento da doença *whíokali*, ligada à ingestão de peixe cru ou mal cozido, cujas secreções poderiam destruir as entranhas da vítima⁵⁵ (Garnelo, 2007: 199). Assim, para não ser acometido de *whíokali*, seria necessária, além dos benzimentos, a limpeza profunda dos peixes antes de comê-los, para tirar seu pitiú.

52 De acordo com Garnelo (2007: 199), na cosmologia baniwa, os peixes e os ancestrais da humanidade apresentam relações de afinidade, ao passo que os pássaros costumam figurar nos relatos como aliados próximos ou consanguíneos.

53 Na versão apresentada por Wright (1999), o sogro pega, ao invés de crianças, o seu criado maku para oferecer como comida a Ñapirikoli.

54 Em nomenclatura científica, *Pimilodella* sp.

55 Segundo Garnelo (2001), a dieta para doentes de *whíokali* muda de acordo com a causa da doença: se for *whíokali* de peixe, ele não pode comer peixe, principalmente os peixes lisos, gordurosos, peixes parecidos com cobras ou com dentes e esporão. A razão para isso aparece nos mitos, já que a doença apareceu primeiro da cobra *Umáwali* e depois dos peixes de esporão que o sogro de Ñapirikoli deu para seus companheiros comerem. Essas pessoas também não podem comer ingá, que parece com uma cobra, nem frutas com espinhos ou pêlos duros, que pareçam esporão de peixe.

YÓOPINAI E OS DONOS DOS ANIMAIS

Outras doenças causadas por peixes estão relacionadas às ações dos seres-espíritos chamados de *yóopinai*.⁵⁶ De acordo com Vianna (2012: 121), categoria complexa e relacional de seres, os *yóopinai* podem ser mais bem entendidos com o auxílio das ideias desenvolvidas por Fausto (2008) a respeito dos donos e da maestria na Amazônia. Entre os Baniwa, são os benzedores e pajés os responsáveis pelo conhecimento a respeito desses seres, por serem capazes de descrever mundos normalmente não visíveis aos olhos humanos. Durante os benzimentos, por exemplo, eles são capazes de nomear todos os lugares onde há malocas de *yóopinai*, identificando uma hierarquia de chefes e seus principais servos, entre os quais alguns são identificados como donos das malocas dos animais (Vianna, 2012: 124). Esses chefes *yóopinai*, donos dos animais, acionariam seus protegidos e liderados, fazendo com que eles provoquem coceiras e tumores nas pessoas que cruzam seus domínios, que se sobrepõem ao território ocupado pelos Baniwa (Vianna, 2012: 129).

Segundo Vianna, os termos “animais” (*itsirinaï*) e *yóopinai* são usados muitas vezes como sinônimos pelos Baniwa, por exemplo, quando se referem à “maloca dos animais” (*iipana itsirinaï*) localizada abaixo da Escola Pamáali como “maloca de *yóopinai*” (*iipana yóopinai*). Para o autor, isso ocorreria porque, sendo os donos dos animais, os *yóopinai* os englobariam, o que os caracterizaria, de acordo com Fausto (2008), como pessoas magnificadas, que conteriam uma pluralidade de seres em sua singularidade. Essa identificação entre animais e *yóopinai*, no entanto, não indicaria uma igualdade, mas sim uma assimetria, já que os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução e mobilidade (cf. Fausto, 2008: 333; Vianna, 2012: 131).

Os *yóopinai*, no tempo anterior à diferenciação corporal entre humanos e não humanos, assumiam uma forma proto-humana e apresentavam

56 Para uma reflexão preliminar sobre a categoria *yóopinai*, cf. Vianna (2012).

uma periculosidade potencial, motivo pelo qual Ñapirikoli os teria enviado para o mundo subterrâneo, onde assumiram formas de diferentes animais, de forma a que, separados em outra perspectiva/mundo (na qual enxergam a si mesmos como humanos), não ameaçassem seus netos – os humanos (*walimani*) (Vianna, 2012: 134). Apesar de terem tornado-se os donos dos animais, eles estariam submetidos à chefia de outra categoria de seres, os *awakarona* (termo traduzido geralmente como “curupira” ou “espírito da floresta”), os quais estariam submetidos, por sua vez, à Kowai, o filho de Ñapirikoli. Estes donos não seriam como os outros animais, pois não seriam caçáveis, estando enquadrados na categoria de “espíritos” (Vianna, 2012: 131-132).

Segundo o benzedor Alberto Lourenço, os *yóopinai* são perigosos, porque os humanos e os animais são inimigos e os homens os matam para seu consumo e sustento. Assim:

Para os animais, nós somos os inimigos de verdade. Então, nós somos os *yóopinai* para eles. [...] Tudo o que a gente pode enxergar no mundo é *yóopinai*. Mas na verdade não sabemos nomear todos os tipos de *yóopinai* que existem. Como no caso de carapanã [mosquito], ele é *yóopinai* para nós. [...] Então, como os animais são nossos inimigos, matamos eles para o nosso consumo. Como a onça pintada. Ela tenta também matar a gente. Quando uma pessoa não sabe se cuidar, logo vai ser devorada pela onça, porque nós somos inimigos. Já ouvi muitos comentários de que várias pessoas foram devoradas pela onça, principalmente no rio Aiari. Porque dizem que quando a onça se encontra com uma pessoa, fica aquela rivalidade de quem sai ganhando. Às vezes é a pessoa [que ganha] e outras é a onça. Como falei anteriormente, isso acontece porque somos inimigos dos animais (Alberto Lourenço apud Vianna, 2012: 130).

Segundo Garnelo (2001), existem muitas classes de *yóopinai*: os da água são chamados de *Umáwalinai* (algo como “o povo de Umáwali”), os do ar têm nome de *Maapadaadanai*, os da terra são *Kewakamalinai*. Também existem os *yóopinai* dos peixes chamados *Mandekai*, enquanto os de igapós e da beira dos rios têm nome de *Wikolinai*. Quando uma pessoa não toma banho nem lava a boca ou as mãos para comer ou come suado, o cheiro de suor e dos líquidos do corpo podem atrair *yóopinai*, que atacam a pessoa suja causando doenças caracterizadas por dores

pelo corpo, inchaço, feridas que apodrecem o corpo e paralisia. Segundo Garnelo, outros informantes dizem que os *yóopinai*⁵⁷ não teriam a intenção de agredir as pessoas, mas o cheiro do suor as tornaria visíveis para eles, que então passariam a brincar com elas, deixando-as doentes.

Os *yóopinai* também têm as suas famílias em moradias localizadas nos rios da região. De acordo com os relatos recolhidos por Garnelo (2001), quando uma pessoa mora numa comunidade, as famílias de *yóopinai* que habitam por ali se acostumam com ela. No entanto, as famílias de *yóopinai* que moram em outros lugares não as reconhecem como pertencentes àquele local e podem atacar. É por isso que quem viaja deve ter muito cuidado com a limpeza do corpo, tomando muitos banhos e evitando o mau cheiro. Como esses espíritos reconhecem as pessoas pelo cheiro, as mulheres menstruadas ou “paridas” costumam usar a resina cheirosa de *orokai* como forma de afastar os *yóopinai*. Além da menstruação e do parto, outra maneira de identificar pessoas vulneráveis às doenças de *yóopinai* é a ocorrência de sonhos sexuais. A recomendação é que essas pessoas permaneçam em casa para evitar acidentes e doenças durante a pescaria ou o trabalho na roça, além de avisar seus parentes, que também podem ser afetados por seu estado.

Os Baniwa explicam que a criança que não teve *kalidzamai* cresce e vive adoecendo e não pode ser curada dessas doenças, somente tratada com rezas, plantas e outros medicamentos para melhorar seus sintomas. Os *yóopinai* também castigariam as pessoas que não cumprem suas obrigações de limpeza, dietas, e os cuidados de não pescar e nem caçar demais. Eles podem matar essas pessoas que abusaram, por meio do sonho, enquanto a pessoa dorme. Algumas doenças de *yóopinai* relacionadas aos peixes seriam: *hiipami* ou *hiipamiarwa*, feridas na pele (e também dentro do corpo, segundo algumas versões) que custam muito a ser curadas ou não se curam nunca. Podem existir três classes de *hiipami*:

57 Segundo Garnelo (2001), nem todos os conhecedores distinguem todos esses tipos de *yóopinai*.

uma que vem dos *yóopinai* de animais terrestres, uma que vem de *yóopinai* de peixes e a última que é própria de *yóopinai* do ar. Outra doença seria *kopiñhaim*, um tumor que aparece com calor, dor e vermelhidão na pele e, após alguns dias, apresenta pus. Segundo alguns informantes, ele seria causado por flechada do *yóopinai* de peixe chamado *Mandekai* (Garnelo, 2001).

AS MALOCAS DOS ANIMAIS

Como já indicado, existe uma maloca dos animais (*yaarodatti*), também referida como maloca de *yóopinai*, abaixo do terreno da Escola Pamáali. Durante minha pesquisa de campo na escola, enquanto me mostrava as localizações dos três viveiros de engorda de peixes da estação de piscicultura, um monitor técnico indígena contou que o terceiro viveiro de engorda da escola estaria construído ao lado da “maloca dos animais”, de acordo com o que contariam os velhos.

Segundo o monitor, essa maloca seria um lugar “sagrado” e apareceria para os humanos como uma elevação de terra que depois declina novamente, tendo, por isso, o formato do teto de uma maloca. Por trás dela, passa um estreito curso d’água que enche quando chove bastante e que é o canal de água da maloca, semelhante aos canais de água construídos pelos humanos para as suas casas.

Ele também conta que, não coincidentemente, o mesmo ano da construção do terceiro viveiro de piscicultura, 2005, teria sido a época a partir da qual doenças teriam começado a afetar os alunos da escola. Questionado sobre os possíveis problemas decorrentes da proximidade do viveiro de piscicultura em relação à maloca dos animais, o monitor respondeu que, para a criação de peixes em si não haveria problemas, mas que os *yóopinai* que habitam a maloca não gostam que os humanos construam coisas em seus lugares de moradia e que isso poderia ser uma das causas das doenças que ocorrem com os alunos da escola, especialmente as meninas em período de menstruação.

Os professores também explicam que a escola foi construída em uma região onde existem diversos lugares “sagrados” para os Baniwa – mais

especificamente, para a fratria Walipere-dakenai – razão que teria levado pajés e pastores a benzerem o local antes da construção da escola. As próprias salas de aula e alojamentos teriam sido construídos sobre a maloca de *yóopinai*. Além da maloca, a região da escola abrigaria pedras que podem causar tumores em quem nelas tocar, o que teria ocorrido, por exemplo, com um aluno ingressante que, sem saber que aquelas pedras eram *yóopinai*, teria se sentado sobre uma delas e apresentado feridas e “tumores” nas nádegas.

Juvêncio, o coordenador técnico da piscicultura, confirma a existência de uma maloca dos animais no terreno da Escola Pamáali, explicando, em entrevista concedida a mim, que ela seria um “lugar sagrado”, um “tipo de sistema ou comunidade”. Ele explica que a tradução “maloca dos animais” não seria literal em relação à palavra utilizada em baniwa para se referir ao lugar, que é *yaarodatti*, ou “aquele algo ou espécie de recipiente onde cabem muitas coisas” (entrevista realizada em 14 de maio de 2011). Sobre a construção do viveiro de piscicultura ao lado da maloca dos animais, Juvêncio, assim como o monitor, afirma que isso não atrapalha a criação de peixes e que os alunos e professores não ficaram apreensivos durante a construção. No entanto, considera que a presença do viveiro estaria incomodando os *yóopinai* que ali habitam:

Eu, pessoalmente, não cheguei a presenciar ou ser atacado por alguma coisa, mas talvez nessa época aí [da construção do viveiro, em 2005] é que apareceram mais doenças. Pode ter a ver com isso, porque a gente foi mexer ali do lado [da maloca dos animais]. Foi no ano também que a gente construiu o laboratório, construímos aqueles viveiros e, no ano seguinte, já construímos aquele outro. E, por incrível que pareça, [foi] nesse tempo aí que também apareceu doença na escola. Aquele lugar, aquelas pedras ali, por exemplo, foram limpos [ou seja, os alunos tocaram nelas ao limpá-las]. Os relatos dos doentes são que, quando as meninas adoecem, quando elas desmaiam, elas veem que esse ambiente aqui é como se fosse uma comunidade, [como se] aquelas pedras fossem as casas, tivesse uma rua por aqui, outra ali, tipo uma cidadezinha aqui. Acho que tem todas as espécies de animais na maloca (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 14 de maio de 2011).

O benzedor Alberto Lourenço, da comunidade de Jandú Cachoeira, localizada próxima à Escola Pamáali, explica que, no porto da escola,

existem pedras e desenhos (petróglifos), que seriam *yóopinai*.⁵⁸ Entre eles, existiriam chefes que são irmãos e donos da maloca dos animais, e seus subordinados. Segundo seu relato, ao lado da maloca existiria um igarapé que assinala seu término, que é onde estariam localizados os viveiros de piscicultura. Segundo Alberto, “aquele igarapé sai como se fosse vinho de tucumã”, e na divisa entre o segundo e o terceiro viveiro existiria um ponto, uma fonte de água, que teria sido o local onde o chefe dos *yóopinai* falou para seu irmão que “já estava na hora de deixar a consequência de morte para os homens”, quando eles começaram a procurar vítimas, mulheres menstruadas ou homens que tiveram sonhos eróticos e, por isso, se tornaram visíveis para os *yóopinai*.

A maloca dos animais mediria cerca de 800 m² e seria como uma cidade para os *yóopinai*, com estradas e caminhos, onde eles moram, dançam e se reúnem. Essa maloca seria como as “malocas de antigamente”, “muito melhores” e “mais bem feitas” do que as atuais. Somente uma maloca de *yóopinai* existiria no terreno da Escola Pamáali, enquanto outras duas estariam localizadas em um barranco na comunidade de Bela Vista e abaixo da comunidade de Juivitera – a maior de todas sendo a de Bela Vista, depois a da Pamáali e a menor a de Juivitera. Segundo o benzedor, existiriam outros pontos perigosos mais à frente no igarapé, onde os *yóopinai* apareceriam no formato de pedras.

Os relatos recolhidos por Vianna (2012), também consideram o local da Pamáali como fonte de riscos, devido à presença da maloca dos animais cuja porta seria as pedras localizadas no porto da escola. O autor relata que o conhecimento da existência dessa maloca não era de domínio comum na época da construção da escola, o que teria levado as lideranças (evangélicas) a escolherem o local junto aos assessores do ISA

58 Em entrevista realizada em 19 de maio de 2011 na comunidade de Jandú Cachoeira pelo antropólogo João Jackson Bezerra Vianna. A versão que possuo é a transcrição a partir da tradução simultânea de Abílio Júlio, então secretário da Escola Pamáali. Cf. o trabalho de Vianna (2012) para informações mais detalhadas a respeito dos *yóopinai* existentes na Escola Pamáali e as doenças por eles ocasionadas.

devido à sua posição central em relação às comunidades do médio Içana. Essa desconsideração pelos possíveis perigos de se construir a escola no local “sagrado” estaria relacionada à postura comumente assumida pelos Baniwa evangélicos de negar ou evitar a discussão acerca dos mitos e das histórias da criação (cf. Vianna, 2012: 95-96).

Um dos problemas alegados pelos Baniwa é que eles não poderiam mais contar com pajés, pelo menos na região do médio Içana, para fecharem as portas das casas dos *yóopinai* e o resultado disso é que eles estariam “acordados, bem vivos, andando neste mundo dos humanos” (Vianna, 2012: 111). Um dos interlocutores de Vianna explica que as doenças que acontecem na escola seriam reações dos *yóopinai* a pessoas que estariam invadindo suas casas ao caçarem, pescarem e construírem coisas em seu território:

Essa área onde estamos é uma maloca dos *yóopinai*, então como estamos aqui... é como se, para explicar, algumas pessoas construísem a moradia deles aqui, em cima da nossa casa [apontava para o teto]. Então os *yóopinai* daqui ficam aperreados conosco, né, porque a gente [fica] todo tempo correndo pra lá e pra cá em cima da casa dele. É como se tivesse gente passando ali, brincando ali em cima da nossa casa [apontava novamente para o teto]. Bom, a gente ficaria bravo, igual quando tem um animal no teto, quando isso acontece a gente pega um pau e tenta espantar, assustar. Acho que eles [os *yóopinai*] pensam a mesma coisa (Miguel apud Vianna, 2012: 111).

Um acontecimento relatado no trabalho de Vianna é a viagem do pajé Valentim, da comunidade de Vila Nova, localizada no rio Aiari, à maloca dos *yóopinai* situada na Escola Pamáali. Este especialista teria sido contratado para resolver os problemas das doenças dos alunos, indo até a escola para realizar o serviço. Diz um interlocutor do autor, ao contar a história a partir do relato que ouviu do neto deste pajé:

O local onde estamos é o outro estabelecimento importante dos *yóopinai*. São dois locais muito importantes e sagrados. Disse ele, que esses dois locais são cidades de *yóopinai*. A outra localidade importante para os *yóopinai* é *Dzattiana* e *Awiñapi*. No local chamado *Awiñapi* se encontra um dos maiores chefes dos *yóopinai*. E aqui na escola, se encontra outro superior. Ele descobriu isso através da sua magia que possuía [...] E

quanto aos igarapés que se encontram aqui, tipo o igarapé onde construímos viveiros, é o igarapé muito sagrado, porque usam aquilo como atalho para igarapé Pamáali. E Pamáali, para eles, já seria como o rio Solimões. É por isso que os *yóopinai* não saem deste local. Porque é uma cidade onde se encontram muitas coisas que não querem perder. Os *yóopinai* fazem rodízio nos lugares sagrados. É por isso que as meninas têm o período onde ficam doentes e têm um período onde não apresentam essa doença. Isso acontece devido ao rodízio que fazem nas outras localidades e, quando voltam nessa área, as meninas começam a ficar muito doentes. Logo aqui perto no [igarapé] Pamáali, tem uma localidade chamada *Hemañana* que é a casa dos animais. É lá que os *yóopinai* fazem rodízio. Continuando com a história, o velho pajé disse que todos os animais, como porco do mato, cutia e queixada se encontram lá. Uma vez ele disse que encontrou na maloca dos animais e lá viu muitos animais deitados dentro da maloca. Em cada classe, tem uma fileira de cada espécie de animais. Se o pajé quiser acordar uma espécie de animal, é só tocar em um animal que [ele] sai correndo de lá. Devido a isso que naquele dia que [o pajé] entrou, tinha que ter cuidado para não tocar em nenhum. Tinha uma vez que ele quase foi capturado pelos *yóopinai* dentro da maloca. Só que perto do viveiro [de piscicultura] tinha um buraco pequeno onde conseguiu sair. Na realidade, segundo ele, dá para ver aquele buraco. Com pouco tempo que encontrou dentro da maloca, ele acabou tocando em um animal e também acordou os *yóopinai*. E os *yóopinai* acabaram o cercando. Ele estava se escondendo no telhado da casa. Mas uma *yóopinai* chegou a vê-lo. Imediatamente a maioria queria matá-lo. Mas a *yóopinai* não permitiu que fizessem isso. E o pajé, por sua vez, disse que não podiam matá-lo. E falou a eles que estão na maloca furada e que facilmente ele poderia fugir. Com essas palavras, os *yóopinai* ficaram assustados. Em alguns segundos ele conseguiu escapar pelo buraco que tinha lá. Estamos vivendo aqui, como estivéssemos vivendo em cima da prefeitura municipal da cidade, por exemplo. Na casa principal. O objetivo dele era entrar na maloca e roubar a ferramenta com que fazem a doença acontecer. Mas, infelizmente, ele não conseguiu capturar aquelas ferramentas, devido que o pagamento de serviço era muito pouco. [...] Nessa área sagrada que vemos aqui, segundo o velho, tem sentinelas que fazem função de vigiar e verificar a entrada e saída de pessoas no local (Ernesto apud Vianna, 2012: 190).

Esses relatos sobre a existência de uma maloca dos animais no terreno da Escola Pamáali indicam que o local seria, do ponto de vista dos *yóopinai*, uma cidade formada por ruas, caminhos e casas. A construção

de um dos viveiros de peixes teria deixado um buraco no teto da maloca dos *yóopinai*, o que provavelmente passou a incomodar aqueles seres que, tendo seu território invadido, passaram a atacar as pessoas vulneráveis, especialmente as alunas em período menstrual.

O pajé Valentim foi chamado à escola para tentar impedir que os *yóopinai* continuassem atacando os alunos, mas sua viagem foi insuficiente, apesar de ter fornecido uma descrição do interior da maloca, que, segundo o interlocutor de Vianna, abriga fileiras de diferentes espécies de animais que, ao serem tocados, são liberados para fora da maloca.⁵⁹

Segundo Vianna (2012: 193), a noção de “dono” relacionada aos *yóopinai* seria importante por ser um dos motivos pelos quais as portas que fazem a comunicação das malocas desses seres com o mundo dos humanos não são fechadas pelos pajés. Esse fechamento, de um lado, resolveria o problema das doenças na escola, mas, de outro, criaria o problema ainda maior do desaparecimento de peixes e caça naquela região do Içana. É por isso que,

59 Reichel-Dolmatoff (1971) apresenta uma descrição semelhante das malocas dos animais entre os Desana. De acordo com ele: “Nas florestas do Vaupés existem, aqui e ali, formações rochosas que se destacam como ilhas escuras no horizonte. [...] Esses lugares estranhos seriam as habitações de *Vat-mahsë*. [...] As cachoeiras dos rios, onde as torrentes de água passam entre pedras enormes e formam redemoinhos profundos, são os lugares de habitação de *Vat-mahsë* como protetor dos peixes. Ambos os lugares são imaginados como grandes malocas independentemente de estarem nas montanhas ou debaixo d’água; ali, as criaturas vivem e dali saem para a floresta ou para o rio. Essas ‘casas das montanhas’ ou ‘casas das águas’ são lugares sagrados e perigosos. [...] Lá, em seu interior escuro, existem os protótipos gigantes de cada espécie, e milhares de animais são mantidos – veados, antas, queixadas, macacos, roedores e muitos outros, em uma grande comunidade similar à dos seres humanos. [...] Os únicos que conhecem as montanhas e suas ‘casas’ são os pajés, porque seu papel é falar com *Vat-mahsë* para que ele ceda alguns de seus animais ao caçador. Em um estado de alucinação induzido pela absorção do pó narcótico *vihó*, e com a ajuda de *Vihó-mahsë* que serve como intermediário, o pajé entra na montanha para negociar com *Vat-mahsë*. Ele não pede animais individuais, mas sim bandos ou uma boa temporada de caça, e como ‘pagamento’ ele promete enviar à casa de *Vat-mahsë* um certo número de almas de pessoas que, em sua morte, devem retornar a esse grande ‘depósito’ das montanhas para reabastecer a energia daqueles animais que o Mestre dos Animais dá para os caçadores” (Reichel-Dolmatoff, 1971: 81-2, tradução nossa).

segundo o autor, o pajé Valentim entra na maloca com o único intuito de desarmar os *yóopinai*, e não de fechar a maloca, de modo a tentar evitar a continuidade das doenças na escola e, ao mesmo tempo, assegurar a continuidade dos animais de caça e pesca para os Baniwa da região.

OS PERIGOS DOS PEIXES

Entre os Baniwa, os seres viveriam nos seguintes domínios: *Hipainai* (categoria que diz respeito ao domínio da terra/solos); *Kinikiriko* (domínio das roças); *Aawakadaliko* (domínio das florestas); *Ooniriko* (domínio das águas).

Nestes domínios, estariam ordenadas as seguintes categorias classificatórias: *Hipainai Hipadanai* (categoria dos minérios do solo como ouro, tantalita etc.); *Kinikiriko Aattinai* (categoria das pimentas das roças); *Kinikiriko Tapenai* (plantas medicinais das roças); *Aawakadaliko Haikonai* (categoria de plantas da floresta); *Aawakadaliko Dopinai* (cipós da floresta); *Aawakadaliko Iitsirinai* (categoria de animais de caça da floresta); *Aawakadaliko Kepiranai* (abelhas da floresta); *Ooniriko Kophenai* (categoria de peixes da água); *Ooniriko Iitsirinai* (categoria de animais, exceto peixes e serpentes, que vivem/provem da água) (Silva *et alii*, 2010: 210).

Segundo Juvêncio, coordenador técnico indígena de piscicultura da Escola Pamáali, a classificação dos peixes é feita de diversas formas pelos Baniwa, levando em conta características morfológicas, preferências de ambiente, hábitos alimentares e reprodutivos etc. Uma dessas formas separa os peixes considerados “bons” e “nobres” dos peixes “comuns”. Os *tsiime kophere* são as espécies consideradas como as melhores, e que são as mais procuradas e as mais difíceis de serem encontradas. São capturadas apenas pelo bom pescador, *marupiara*. *Tsiime* é traduzido como gorduroso e, segundo ele, a gordura é o que faz o peixe ser considerado gostoso, como o pacu e o aracu. Em contraposição, estariam os peixes comuns, ou *kophe koameperikatsa*, que seriam os tucunarés, as traíras, os acarás (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16 de maio de 2011).

Uma das formas mais importantes de classificação dos peixes, no entanto, estaria relacionada a seu grau de periculosidade, em especial sua

capacidade de gerar doenças e matar, diretamente relacionada à presença e tamanho de meios de agressão como dentes e esporões. Segundo Garnelo (2007: 205), os Baniwa reconhecem (Garnelo, 2007: 205), em maior ou menor intensidade, que os peixes compartilham com as serpentes da capacidade de morder, aferroar e injetar substâncias venenosas. Seguindo o raciocínio de Fausto (2002), a autora afirma que o benzimento dos alimentos seria uma forma de retirar da presa sua condição de sujeito, dessubjetivando-a e transformando-a em simples objeto, ou seja, em comida apenas, destituída de qualquer perigo.

Os *darwáki*, ou jandiás, peixes de ferrão criados na estação de piscicultura da Escola Pamáali, segundo o benzedor Alberto Lourenço, seriam classificados como peixes perigosos. Ele explica que, quando fazem festa de piracema para visitar a tia, vão sozinhos sem se misturar com os outros peixes, que têm medo de andar com eles para evitar serem aferroados. O mesmo ocorreria com *matsapi* (ou mandi), *doidali* (também espécie de jandiá), *aadzáka* (ou daquiru), e *koliri* (surubim), que também seriam espécies de peixes que possuem ferrão ou outras armas perigosas e, por isso, na festa da piracema, não dançam com outros peixes. Essas espécies seriam diferentes dos aracus (*táali* e *dóome*), por exemplo, também espécies criadas na estação de piscicultura da escola, mas que podem se misturar porque não fazem mal para os outros tipos de peixes (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19 de maio de 2011).

Os *aadzáka*, ou daquirus, segundo Alberto, possuiriam uma espécie de serra na coluna com a qual “abraçam” as pessoas. Assim, durante a pesca, se houver *aadzáka* no anzol e o pescador errar a cabeça do peixe ao tirá-lo do engate, o peixe começa a apertar cada vez mais e, quanto mais a pessoa se mexe, mais o peixe aperta, cortando e machucando a mão do pescador. As traíras (*iiniri*) também estariam no grupo dos peixes perigosos porque, apesar de não possuírem ferrão, morderiam as pessoas e comeriam outros tipos de peixes. Alberto dá o exemplo de um amigo que foi mordido por uma traíra quando colocou a mão dentro de seu *cacuri*. Quando ele mexia a mão, a traíra apertava a mordida e, se a pessoa puxasse a mão, seus dentes cortariam como faca; por essa razão,

quando isso acontece, seria melhor ficar parado, porque os dentes da traíra são afiados e grandes (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19 de maio de 2011).

Por fim, o benzedor afirma que os peixes de ferrão seriam perigosos porque os usariam “como armas de flechas”, tanto para conseguir alimentos como para flechar pessoas. Caso o peixe estiver no anzol, se movimentar e acertar o pescador, ele o está flechando. Os peixes mais perigosos, nesse sentido, seriam o surubim e o jandiá, porque possuiriam muito veneno, que seria como um curare utilizado por eles nas suas flechas, causando muita dor. Alberto explica que, quando eles “ferroam” o corpo das pessoas, o local apodrece, e é por isso que os pescadores tomam muito cuidado quando vão pegar os peixes dentro do *cacuri*, porque só conseguem ver a entrada, e é preciso matar esses peixes com zagaia. Além disso, é preciso tomar cuidado com eles dentro do barco, porque podem pular e machucar algum local do corpo do pescador.

Na hora de cozinhar, seria preciso retirar os ferrões e outras partes perigosas. Abílio, secretário da Escola Pamáali, contou um exemplo de situação como essa:

Já tive experiência. Uma vez, no *cacuri* do professor Arcindo, entrou um surubinzão enorme. No momento que chegamos, parecia que não tinha nada, mas quando a gente estava querendo descer no *cacuri* e já pular no rio, o surubim saiu da água e nós [ficamos] ali assustados, e caiu no meio. Ainda bem que o *cacuri* era grande. E ficamos lá, caiu na água, dentro do *cacuri*, nem sabíamos que tinha um peixe grande lá. Fizemos, claro, todo aquele processo antes, pra ver se tem, tipo, arraia lá, que é perigoso, porquê [peixe elétrico], mas não chegamos a tocar. Mas no momento que ele apareceu, é perigoso. Lá pulou umas duas vezes, pulando, agressivo, ia pá, pá, querendo fugir, até que conseguimos matar com zagaia (Abílio Júlio, entrevista realizada em 19 de maio de 2011).

Esses perigos inerentes aos seres que serão consumidos como alimentos demandam a restrição da alimentação dos doentes e pessoas em situação de liminaridade. De acordo com Garnelo (2007: 205), em termos gerais, a sobriedade no comer seria um importante valor no ethos Baniwa, recomendada tanto aos doentes quanto às pessoas saudáveis. No caso dos primeiros, no entanto, a sobriedade torna-se uma imposi-

ção, sendo mais restritiva a dieta quanto mais grave for a doença e mais semelhante aos grandes predadores for o peixe. Aos doentes em geral, e em particular aos picados de cobra e envenenados por *manhéne*,⁶⁰ são interditados os peixes capazes de morder e aferroar, além daqueles que apresentam características físicas que lembrem às das serpentes, como os peixes lisos, viscosos, sem escamas, e com peçonha.

A etiqueta das boas maneiras à mesa também faria parte do conjunto de medidas que visam à redução do perigo dos alimentos e ao reforço dos laços de solidariedade e respeito mútuo entre as pessoas. Nesse sentido, a partilha dos alimentos seria um dos comportamentos mais valorizados. Assim, a adequada recepção de visitantes implica na oferta de comida, cuja qualidade pode variar de acordo com a disponibilidade dos alimentos e a importância do visitante. A autora observa que, nas áreas habitadas pelas fratrias Walipere e Dzawinai, sobretudo entre os evangélicos, as regras que envolvem a partilha dos alimentos, a evitação do abuso ao comer e a valorização da comensalidade seriam severas. Elas não somente reafirmariam laços de compromisso e solidariedade, mas seriam também uma forma de demonstração de confiança entre os comensais, constituindo uma negação da possibilidade de envenenamento, que para os Baniwa é uma das principais formas de agressão (Garnelo, 2007: 205-206).

Alguns peixes, portanto, são mais perigosos que outros por apresentarem semelhanças com as cobras, de quem seriam consanguíneos. As grandes serpentes, mães dos peixes, por sua vez, seriam muito perigosas e agressivas e, por isso, entre os Baniwa, a pesca é uma atividade de risco – não podendo ser equacionada à coleta, como ocorre em certos povos indígenas, com exceção das pescarias com timbó, nas quais os peixes

60 Segundo Garnelo (2007: 210), *manhéne* é um termo que designa simultaneamente uma doença e seu meio instrumental de causalidade. Caracteriza-se pela introdução de substâncias venenosas no corpo da vítima, por meio de comida ou bebida. É considerada pelos Baniwa como a principal e mais perigosa doença que os acomete. A prática de envenenamento é tida, segundo Garnelo (2002), como forma de feitiçaria, e o envenenador é considerado um ser antissocial por excelência.

seriam mortos por meio do veneno introduzido na água pelos homens e, em seguida, “colhidos” pelas mulheres. O que leva à conclusão de que existiria uma diferença entre os achados de Arhem (1996) entre os Makuna e os dados recolhidos em relação aos Baniwa, no que se refere aos perigos e à capacidade agentiva dos peixes.

Para os Makuna, segundo Arhem (1996: 188), o universo dos seres vivos seria construído como uma rede cósmica de alimentos formada por “comedores” (*eaters*) e “comidas” (*food*). Do ponto de vista dos humanos, o rótulo de predador ideal e supremo recairia sobre o jaguar (*yai*), enquanto a categoria de comida recairia sobre os peixes (*wai*).

A pesca, entre eles, seria uma atividade desprovida de perigos e a relação com os peixes, via xamanismo, estaria amparada pelo princípio da reciprocidade generalizada, enquanto as relações entre caçador e caça seguiriam o modelo da troca entre afins. Dessa forma, diferente das relações estabelecidas com os peixes, na caça:

1. a relação entre caçador e espíritos donos dos animais seria caracterizada como uma relação entre afins masculinos, marcada pela igualdade e reciprocidade, mas também por um perigo e violência potenciais;
2. a relação entre caçador e presa, por sua vez, seria como a estabelecida entre um homem e um afim feminino, posto que o caçador deve explicitamente seduzir sua presa;
3. a relação entre os espíritos donos e as presas animais seria como a estabelecida entre um pai e suas filhas casáveis, ou entre um irmão mais velho e suas irmãs jovens, ou seja, uma relação de autoridade, proteção e alocação (cf. Arhem, 1996: 192-193).

Entre os Baniwa, como visto, a pesca é uma atividade repleta de perigos e os peixes são capazes de causar diversos danos e doenças. Por esse motivo, as relações envolvidas na pesca, entre os Baniwa, estariam mais próximas das relações envolvidas na caça, entre os Makuna – pescadores e mães dos peixes estabelecendo uma relação marcada pela troca potencialmente perigosa e violenta; pescadores e peixes se relacionando como

homens e afins femininos que devem ser seduzidos; e mães de peixes e peixes tendo suas relações caracterizadas pela autoridade e proteção, como acontece entre pais e filhas.

Para alguns povos Tukano, os perigos da gente-peixe (*Wai Masã*) se devem à sua inveja em relação aos humanos, por terem sido deixados para trás durante o processo de transformação da humanidade ao longo da viagem da Cobra Canoa, e da perpétua vingança que desejam efetuar em relação aos que se transformaram, por meio de doenças que provocam através de suas armas – ferrões, dentes, esporões etc.

Para os Baniwa, diferentemente, as relações hostis com a gente-peixe seriam provenientes das lutas entre Ñaperikoli e as grandes serpentes, progenitoras dos peixes, que estabelecem com ele tanto relações de afinidade – como no episódio do casamento entre Ñapirikoli e a filha do peixe-piranha, identificado como *Umáwali* – quanto de traição e adultério – como no episódio em que *Umáwali*, em forma de homem branco, mantém relações sexuais com Amaro e dá origem ao pitiú dos peixes.

Umáwali e as serpentes mães dos peixes, assim como os peixes mais perigosos, que possuem armas ou se assemelham com as cobras, seriam nocivos porque poderiam provocar doenças e morte nos humanos. Além da posse de armas causadoras de doenças, no entanto, parece haver, entre os Baniwa, uma ideia de perigo e agressão formulada a partir da linguagem da potência venenosa desses seres. Dá-se assim ênfase no veneno das cobras (comuns e magnificadas), nos venenos dos ferrões e do pitiú dos peixes e arraias. Além disso, pela perspectiva dos peixes, os atos de predação por parte dos humanos aparecem, como vimos, como sopro e envenenamento, as piores formas de agressão para os Baniwa. Tudo isso indica que o caráter perigoso e feroz desses seres estaria relacionado com a potência destrutiva do veneno, instituída por Kowai, e atualizada nos envenenamentos por *manhéne* que, entre os Baniwa, é a doença e o malefício mais temido e perigoso.

Como se procurou mostrar ao longo do capítulo, apesar de todas essas relações e teorias estarem embasadas em um fundo de narrativas míticas, elas seriam atualizadas cotidianamente tanto pelas ações dos xamãs e

benzedores, como pelos homens e mulheres em geral. Não se trata, portanto, de um mundo construído no passado pelos demiurgos e vivido pacificamente pelos homens, mas de um mundo cotidianamente fabricado e plástico, afeito a todo tipo de modificação e jogo de forças entre homens, animais e espíritos, que geram angústia e temor quanto aos perigos e às consequências das ações no presente. Os pajés, nesse sentido, teriam um papel importante no processo dinâmico em busca da manutenção e da construção de condições ideais no mundo, por meio de sua atuação nos corpos e no cosmos.

Ademais, a produção desse mundo se daria nas relações cotidianas de homens e mulheres comuns que, na caça, na pesca e na produção e distribuição de alimentos devem lutar por estabelecer um ponto de vista dominante em relação aos outros seres que com eles coexistem e que são humanos a partir de seus próprios mundos e pontos de vista. Nesse plano altamente relacional em que o corpo é o lugar da perspectiva diferenciante, ele deve ser maximamente diferenciado para exprimi-la completamente (Lima, 1996: 27). Como os corpos e os estados são altamente reversíveis, as diferenças entre humanos e não humanos devem ser, portanto, constantemente marcadas e produzidas, posto que não são dadas de antemão.



