



ARTIGO

## “A DOENÇA DO MUNDO”: XAMANISMO BANIWA CONTRA A PANDEMIA

João Vianna<sup>1</sup>  
Afonso Fontes<sup>2</sup>  
Ilda da Silva Cardoso<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, Vitória, ES, Brasil

<sup>2</sup>Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira,  
AM, Brasil

### Introdução<sup>1</sup>

Este artigo procura explorar a busca de um *iñapakaita*, benzedor, Afonso Fontes, Kamida seu nome tradicional, 57 anos, homem baniwa do clã Hoohodene, por um *iñapakati*, encantação, apropriado para uma doença que o acometeu, seus parentes próximos e distantes, bem como indígenas e não indígenas em todo o mundo: a Covid-19. Benzimento é como se designa em português e de modo franco no Alto Rio Negro<sup>2</sup> o que a literatura etnológica denomina de encantações ou cantos xamanísticos, compostos por fórmulas verbais. O benzimento contra a covid-19 não constava até a eclosão da pandemia no repertório de Afonso e, ao que tudo indica, nem no de qualquer outro especialista xamânico que vive nesta região. Com a epidemia global, Afonso (Fontes 2021) e outros especialistas (Diakara 2020) do Alto Rio Negro empreenderam uma investigação, considerando a sua própria experiência de adoecimento.

Ao anunciar a sua descoberta, Afonso disse: "Eu que inventei este benzimento, não é de qualquer outro benzedor. Mas não é inventar..., é que fui eu que encontrei". Ele não desconhece que invenção pode ser entendida como falsidade em um sentido comum, então, se corrige. Afonso explica que não se inventa uma encantação xamânica *ex nihilo*, como se ela pudesse ser o objeto de seu exclusivo engenho. Isto seria absurdo, ela seria desprovida de sentido, incapaz de mobilizar qualquer força e potência. Uma nova encantação, segundo ele, se sonha, pois se descobrem suas fórmulas pela interlocução onírica com os demiurgos míticos. Assim, explorando esses pontos da busca de Afonso, o foco neste artigo recairá nos processos inventivos que entenderemos a partir de Roy Wagner (2010) como os efeitos da simbolização diferenciante em tensão com as convenções.

Para este antropólogo, invenção implica sempre um procedimento dinâmico entre simbolizações diferenciantes e convencionalizantes, capazes de criar e reconhecer contextos (mundos, perspectivas) a partir dos quais se pode relativizar um problema. Portanto, consideraremos a epidemia de covid-19 como um desses problemas e os esforços dos *iñapakaita* como agenciamentos na tentativa de criar contextos xamânicos, invisíveis aos olhos dos não especialistas, em que esse colapso pode ser relativizado, isto é, extraído dele o seu caráter absoluto e unívoco. Não propomos que seja tanto uma questão de indigenizar o novo vírus (Sahlins 1997) pela acomodação numa estrutura cosmológica prévia (Albert & Ramos 2002) que se expandiria por transição anamórfica. Trata-se, antes, de multiplicar os modos de lidar com a doença, não simplesmente pelo alargamento de um repertório de encantações, mas pela recriação xamânica do conhecimento, do mundo e seus lugares.

Na medida em que diferenciações e convencionalizações se pressupõem reciprocamente, notaremos a invenção como "um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia (Wagner, 2010:30)". Esta abordagem adota a postura de "afirmar algumas coisas inquietantemente subversivas sobre o conhecimento tradicional e algumas outras implausivelmente positivas sobre operações não convencionais" (:22). Assim, entende-se a busca do *iñapakaita* Afonso a partir de seus conhecimentos do cosmos herdados de seus ascendentes, que inclui um repertório de encantações, situada em um *espaço convencional*, mas também em um *eixo inventivo*,<sup>3</sup> nas interações oníricas atuais

com os demiurgos e com os parentes mortos, em um imperativo que se impõe a ele de "imprever" o mundo, as suas convenções, levando-o a (re)inventá-las.

Notaremos um regime de atenção específico dos xamãs sobre os seres, os lugares e os acontecimentos, assentado na axiomática de que potencialmente todas as coisas do mundo, como notou o *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro 1996; Lima 1996), possuem uma duplicidade imanente. Com isso, seguiremos os caminhos que levaram Afonso a encontrar o benzimento contra o coronavírus, notando o caráter composicional dos *pañapaka*, benzimentos, explicitando algumas das perspectivas ontológicas que mobilizam. Para tanto, a descrição da busca de Afonso inclui uma análise minuciosa da sua encantação, em suas fórmulas verbais, por meio da tradução que ele e sua esposa Ilda realizaram. Por fim, pretendemos realizar alguns apontamentos de ordem especulativa desde uma crítica xamânica baniwa da modernidade, fornecendo alguns matizes para se pensar o surgimento das doenças como conectado a outros colapsos planetários no Antropoceno<sup>4</sup> associados ao modo de vida dos não indígenas.

A autoria deste artigo é coletiva, mas as contribuições são heterogêneas. Por este motivo, eu, o primeiro autor, escrevo em vários momentos do texto em primeira pessoa, com o intuito de fazer notar os diferentes aportes da escrita. A opção pela coautoria é decorrente da compreensão dos autores de que os resultados aqui alcançados não se circunscrevem à privilegiada relação de interlocução estabelecida em trabalho de campo, mas pela cooperação ativa na elaboração do texto. Coube a mim a argumentação antropológica e a escrita acadêmica, pela qual sou responsável, enquanto a Afonso e Ilda coube a crucial tradução poética da encantação, cerne do argumento aqui desenvolvido.

## Medzeniakonai

A região do Alto Rio Negro, no Noroeste amazônico, situa um complexo sociocultural composto por mais de 23 povos, falantes de línguas de quatro troncos linguísticos, com sua população distribuída em mais de 750 comunidades no interior das terras indígenas e nos centros urbanos das cidades de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. Os Baniwa, povo de língua arawak, conformam dentro deste complexo, quando considerado apenas o território brasileiro,

uma população de 7.145 pessoas distribuídas em mais 90 comunidades às margens dos Içana e seus afluentes, território tradicional, em comunidades dispersas em outras calhas de rio na diáspora regional e nas cidades da região (SIASI 2014). Não considerados nesse censo os habitantes das cidades acima mencionadas.

Baniwa é o exônimo de um conjunto profuso de clãs de língua arawak que se designam como Medzeniakonai, reconhecendo entre si relações de parentesco, distribuindo-se entre Brasil, Colômbia e Venezuela, com uma população de 17.645 pessoas (Instituto Socioambiental 2021).<sup>5</sup> Nestes últimos dois países, esses clãs podem receber a designação de Curripaco (Journet 1995; Rojas 1997) ou Wakuenai (Hill 1993). Os clãs são definidos na literatura etnológica regional como grupos de descendência patrilinear vinculados miticamente a um epônimo animal. Os membros desses coletivos se denominam como os "netos da anta" (clã Walipere Dakenai), os "netos da paca" (clã Awadzoronai), os "netos do inambu" (clã Hoohodene), os "netos da onça" (clã Dzawinai), e assim por diante. Esses diferentes clãs podem estar associados miticamente a outros, considerando-se mutuamente como clãs "irmãos" (consanguíneos), por meio da classificação de senioridade. Por sua vez, os clãs que não estão relacionados por germanidade consideram-se entre si clãs "cunhados" (afins), aqueles com os quais se casam preferencialmente, ou então, clãs "-doenai" (coafins), aqueles com os quais não se casam preferencialmente, mas que também não são propriamente "irmãos". Não obstante, os Medzeniakonai são todos eles netos do demiurgo *Ñapirikoli* e da demiurga *Amaro*.

De modo geral, podemos caracterizar a mitologia baniwa a partir das relações entre *Ñapirikoli* e seus irmãos mais novos *Dzooli* e *Eeri*, sua tia paterna *Amaro* e *Kowai*. Eles conformam a Gente-Universo: os *Hekoapinai*. Eles são os principais demiurgos da cosmogonia baniwa, estando envolvidos com a etiologia de uma série incontável de criações que ocorrem no tempo mítico, preparando o mundo para a humanidade atual, *Walimanai* ou a "nova geração". A relação entre esses demiurgos é complexa. *Ñapirikoli*, *Dzooli* e *Eeri* são irmãos com habilidades distintas, eles estão alinhados sob a chefia do primeiro, mas a relação deste com *Amaro* é controversa e com *Kowai* é de hostilidade. *Amaro* é a tia paterna (-*koiro*) de *Ñapirikoli*, ele se interessa por ela e um filho é resultado desta relação, sem que disso decorra conjugalidade entre eles. Esse filho de *Amaro* e *Ñapirikoli* é *Kowai*. A criança nasce estranha, não humana, branco como uma

pessoa não indígena. *Ñapirikoli* não admite sua existência neste mundo e o envia ao céu. Desde então deflagra-se um conflito entre *Ñapirikoli* com *Amaro* em torno da disputa pelo filho.

### ***Dzooli*, o dono do benzimento**

Em março de 2020, Afonso foi infectado pelo novo coronavírus, assim como Ilda, a sua esposa, além de sua mãe, filhas, genro e neto. Nessa ocasião, ele sonhou com a fórmula xamânica de que precisava. Até então, Afonso utilizava exclusivamente as fórmulas contidas no benzimento contra gripe (*whétsi*), em razão dos sintomas comuns entre as doenças, o que todavia não se mostrava eficaz. As fórmulas contra gripe não foram abandonadas, mas rearranjadas, conformando uma das bases para a descoberta xamânica contra a covid-19.

Acompanhemos o relato de Afonso, em que aponta a reconfiguração onírica do tratamento xamânico contra a doença:

[...] eu comecei a sentir uma dor horrível, causando mal-estar e dor de cabeça. Fiquei sem vontade de comer, com nariz entupido e uma dor apertando meu tórax, febre forte, diarreia, falta de ar, dores musculares e tosse constante.

Passou uma semana, eu já estava bem fraco, com muitas dores, dormi durante o dia, de dia mesmo. Em meu sonho, apareceu o senhor *Dzooli*, o dono de Benzimento, era uma voz me avisando que, se eu não tomasse cuidado, naquele dia eu iria morrer, e me mandou olhar para os dois lados: direito e esquerdo. Quando olhei, notei duas bolas no ar se aproximando de mim, mas não eram bolas normais, eram bolas que pareciam frutas biriba, bolas marrons com pontas de lança afiadas em sua superfície.

Ao despertar neste mundo, eu ainda estava me queixando, muito fraco, com dor apertando o peito, falta de ar forte e com o meu coração se agitando fortemente. Eu não tinha mais força, voltei a dormir, e o senhor *Dzooli* apareceu novamente no meu sonho, dizendo:

– Corte estas dores com o *Dzooli imaipere*.

Isto é, disse para cortar com o terçado (facão) de *Dzooli*, indicando, no meu sonho, uma sacola pendurada na parede. Parecia uma sacola pendurada com o terçado dentro, mas, na verdade, *Dzooli* queria falar do benzimento de cura.

E disse ainda:

– Lembre-se da história que foi falada. Lembre-se do *Kowai*, teste o seu conhecimento. Agora é a sua vez de se curar. Lembre-se do *Kowai*, lembre-se do *Kowai*, lembre-se do *Kowai*.

Ao mesmo tempo, essa era a voz do finado meu pai, João Fontes, pois, muitas vezes, foi com ele que eu ouvia muitas histórias antigas e reais, histórias do *Kowai* e das vinganças dele para a humanidade de hoje, e muitos benzimentos de cura (Fontes 2021).

Contra a agência impertinente do coronavírus, Afonso encontrou em sonho as orientações de *Dzooli* que o lembrava de que no benzimento ele precisava pensar em *Kowai*, até então ignorado, pois se concentrara apenas nas fórmulas da encantação contra gripe. *Dzooli* é, como apontamos acima, o irmão de *Ñapirikoli*, ele é o "dono" (*iminali*) do tabaco e por isso é reportado a ele o conhecimento dos *pañapaka* (benzimentos) de cura. Enquanto "dono do tabaco", *Dzooli* personifica este vegetal detentor de propriedades xamânicas, razão pela qual ele é o demiurgo ao qual os *iñapakaita* recorrem em suas encantações com a finalidade de promover a cura de um paciente.

Assim, ao acordar, Afonso sabia o que deveria pensar na sua encantação. Ele conhecia bem as histórias de seu pai sobre *Kowai*, bem como quais eram as "coisas de *Kowai*", isto é, as partes do seu corpo que se transformaram nos venenos que existem hoje no mundo. Na caracterização dos procedimentos xamânicos como inventivos, é importante notar que *Dzooli* não ensinou as palavras exatas que Afonso deveria entoar, mas um modo de atenção: "*Lembre-se do Kowai*". Neste caso, lembrar não tem relação com a memória como reconhecimento, pois o que o demiurgo faz é impeli-lo a uma invenção.<sup>6</sup>

Sobre isso, Afonso comentou:

Ao despertar para este mundo, comecei a meditar sobre o sonho, sobre o que eu ouvi. Eu estava fazendo um quebra-cabeça, em busca das 'palavras-chave' e das 'palavras geradoras' [do benzimento]. Eu pesquisei nas histórias antigas [nos mitos], que também foram pesquisadas pelos antropólogos, que passaram nas mãos dos velhos mais antigos e nas mãos dos pajés, e realmente encontrei este formato de desenho: o corpo do *Kowai*. Cada parte do seu corpo mostra as doenças que ele deixou para a vingança contra a humanidade.

Os *iñapakaita* estão familiarizados com os elementos poético-xamânicos convencionais que compõem o benzimento. A esse respeito, o "terçado de *Dzooli*" é um dos exemplos que Afonso oferece do que ele designa como "palavras geradoras" que todo especialista deve conhecer. Segundo ele, esse "terçado é uma palavra mágica do benzimento para tirar do corpo do paciente todos os sintomas que está sentindo". É com esta arma xamânica que o *iñapakaita* "em pensamento" quebra as presas e estraçalha as garras dos parasitas e que corta as amarras que comprimem a alma da pessoa doente. Mas Afonso precisou meditar sobre o sonho, investigar outras fórmulas, entoá-las por outros caminhos, procedimentos que não se reduziam a encontrar uma encantação em um repertório preestabelecido. *Dzooli* convocou-o ao exercício de "imprevisão" do seu conhecimento.

O aspecto do pensamento é apontado de modo importante pelos xamãs no Alto Rio Negro. Lolli (2013) destaca que o xamã yuhupdëh na entoação fica imerso no "pensar e sentir" (Silva & Silva 2012), analogamente, os especialistas Yepamahsã mobilizam, conforme Azevedo (2018:67), a "força de tuñase (pensar)" e, segundo Cardoso (2018:240), é por meio do pensamento que o xamã baniwa se conecta com "o princípio de origem-corpo – *lhitaka limidzaka idakinaawa*". Agir em pensamento, no caso aqui enfocado, significa atuar em um registro mítico-onírico, ou seja, deslocado no tempo-espço, em outra perspectiva cósmica com fins de cura.

Por um lado, Afonso precisa conhecer as histórias de *Kowai* e seu corpo repleto de agências malfazejas para os humanos, bem como as armas xamânicas ou as palavras geradoras, mas, por outro lado, necessita "testar o conhecimento". É nesta recombinação de conhecimentos prévios em uma nova ordenação das fórmulas verbais e dos mitos cosmogônicos, exigentes de um "teste", que se nota a invenção das convenções xamânicas e a reorganização do cosmos. Sobre isso, o *maliri* (pajé)<sup>7</sup> Manuel da Silva, do clã Hoohodene, faz um relato sobre as viagens cósmicas que caracterizam a atuação xamânica dos especialistas que utilizam o *pariká*:<sup>8</sup>

[O *pariká*] mostra a caixa de remédios de *Ñapirikoli*, e assim os pajés podem saber tudo sobre a doença. Depois que eles sabem tudo sobre o mundo, o pajé volta para contar para o povo. Eles contam tudo para o povo como é no começo, antes deles, como *Ñapirikoli* contou para os pajés. Os pajés podem ficar como o mestre do mundo, em seu pensamento. Eles fazem o mundo. Eles podem, e têm em seu pensamento poder.

Assim, eles pensam por todo o povo. Tudo – eles não podem enganar nisso. Eles ficam bem igual – como o *Ñapirikoli* era, assim eles são. Lá, os pajés são como *Ñapirikoli*. Eles fazem tudo. Eles fazem as pedras, eles fazem a madeira, eles transformam tudo com *pariká*. Eles se transformam em madeira, em onça, se transformam em jacaré, em boto, em urubu, tudo isso em seu pensamento – eles se transformam em pessoas também. Assim também eles se transformam naquele mestre do mundo. Então, eles são capazes de conhecer o mundo (Cornelio et al. 1999:183).

Os *maliri*, por meio do *pariká*, e os *iñapakaita*, por meio das fórmulas verbais, se inscrevem no registro mítico, deslocam-se no cosmos, transitam entre as perspectivas, e atuam no mundo *como* os demiurgos criadores nos primórdios dos tempos. Desse ponto de vista, eles são "como *Ñapirikoli*". Assim, "conhecer o mundo" não está relacionado com a capacidade dos especialistas em espelhá-lo na forma do discurso aos seus parentes, mas de inventá-lo: "fazer o mundo" tal como os demiurgos. Os xamãs não são simplesmente mediadores do tipo mensageiros, não atuam como diplomatas profissionais, mas distintamente como chefes em missão diplomática, ou mais, como demiurgos criadores. Isto porque, no caso dos pajés, as notícias que trazem na volta da viagem de *pariká* não são as de um observador passivo, os seus relatos são sobre as suas próprias criações junto aos demiurgos no Outro Mundo.

### ***Kowai*, o dono da doença**

Desde a deflagração da pandemia, nós, os autores, passamos a conversar continuamente por telefone. Afonso relatava-me suas preocupações, discutíamos os casos de doentes, conjecturávamos relações com os mitos e, então, ele me comunicava os avanços em sua busca por um tratamento adequado.

Em meu trabalho de campo para tese doutoral (Vianna 2017), realizamos conjuntamente a tradução de uma série de benzimentos. Afonso, para ensinar-me as encantações, sempre me tomou como um aprendiz de *iñapakatti*, ensinando-as *como se* eu fosse recitá-las no intuito de proteger a mim e meus parentes. No caso da pandemia de coronavírus, ele gostaria que eu testasse o seu "novo" benzimento para saber a eficácia de suas fórmulas entre os não indígenas. Evidentemente, a despeito da benevolência inestimável de meu amigo, eu não

poderia benzer. Por isso, Afonso enviou-me por correio um pacote de tabaco já benzido, bastando que eu soprasse a fumaça sobre aqueles que eu quisesse proteger.<sup>9</sup>

Antes disso, entretanto, quando Afonso ainda tinha alguma esperança de que pudesse ajudá-lo nos "testes", ele me enviou uma transcrição em baniwa do benzimento contra covid-19. Considerei à época que poderia traduzir, mas o meu conhecimento instrumental da língua baniwa é rudimentar e minha tentativa foi reprovada por Ilda Cardoso. Ela explicou-me que, embora os sentidos das frases não estivessem completamente errados, as minhas palavras eram "pesadas", "feias" e "perigosas". Suponho que ela apontava para uma falha na tradução da poética, uma desatenção à forma e à estética do xamanismo. Por isso, ela mesma, junto a Afonso, traduziu.

Deixamos a transcrição em baniwa para permitir que as fórmulas possam receber outro tratamento analítico. As notas que constam na tradução foram realizadas a partir de observações de Ilda Cardoso.

Primeira fórmula <sup>10</sup>	
1. Lhiakapani likaitheni lipanianaa yaanaa katsani <i>Dzooli</i> ,	1. Este aqui que é o próprio chá da planta do <i>Dzooli</i> ,
2. likaitheni lipoiperettaka.	2. que fica dentro do território dele.
3. Liyokaro nowhaa nottidzaa romidzaka iwedalikona.	3. Com este chá eu vou sentar e adocicar a garganta dela. <sup>11</sup>
4. Romidzaka idakinaa,	4. Adocicar o corpo dela
5. likhoette watsehe yomali ipoamaka romidzaka idakinaa rhoa medzawadoa.	5. contra esta enfermidade que quer infectar dentro do corpo dessa criatura. <sup>12</sup>
Segunda fórmula	
6. Kaphada mitha phia kani phia, <i>Kowai Manhekanali</i> ,	6. Será que é você? Você, o <i>Kowai Manhekanali</i> ,
7. ipoamali romidzaka idakinaa rhoaha medzawadoa.	7. que infectou o corpo desta criatura? <sup>13</sup>
8. Liyokaapeepimidzakaidakipemi, pianomhamiphia <i>Kowai</i> ,	8. Com parte do seu corpo: com sua saliva, você <i>Kowai</i>
9. Pimottoitheni Kalikattadapanakhitte	9. que deixou surgir da copa da árvore

<p>10. <i>Malinalieninai</i> ima.</p> <p>11. Ima piakaliakonawapixenimikaniphia <i>Manhekanali</i>.</p> <p>12. Pittoidanimikatsaniphia <i>Manhekanali</i>,</p> <p>13. Pimawidalemikatsaniphia <i>Manhekanali</i>,</p> <p>14. Inaalikapakamoroitakanakaromidza-kaiwedalikonaarhoamedzawadoa.</p>	<p>10. por desobediência dos <i>Malinalieni</i>.<sup>14</sup></p> <p>11. Pois consideraste que são as suas iras, como bicheiras, você <i>Manhekanali</i>.<sup>15</sup></p> <p>12. Os seus piolhos, você <i>Manhekanali</i>,</p> <p>13. Os seus pentes, você <i>Manhekanali</i>,</p> <p>14. que deixam a garganta perturbada, com tosse constante, desta criatura.</p>
<p>15. Kaphadamithananomhakainaliitakaromidzaka Iwedalikonaa rhoa Medzawadoa?</p> <p>16. Nhaalikapawatsanowhalinotakha-dalhelhemelimaipereiyowatse <i>Dzooli</i></p> <p>17. Kathinadepidalimorodalerikoi <i>Dzooli</i></p>	<p>15. Será que é a saliva dos bichos que deixa irritada a garganta desta criatura?</p> <p>16. São contra estes que vou sentar, cortar e quebrar com o terçado de <i>Dzooli</i></p> <p>17. que sempre ficou guardado na mochila do <i>Dzooli</i>.</p>
<p>18. Liiyokarowatsanotakhaa-namidzakahiiwidanaa,</p> <p>19. Namidzkayetshanaa.</p>	<p>18. Com este terçado, eu vou cortar a cabeça deles,<sup>16</sup></p> <p>19. os dentes deles e as línguas deles.<sup>17</sup></p>
<b>Terceira fórmula</b>	
<p>20. Romidzakaiwedalikonaayoodza,</p> <p>21. Romidzaka iwarodalenaayoodza,</p> <p>22. Romidzaka ikodanaayoodza.</p> <p>23. Liyowatseerottidzaanhaarhoa <i>Amaro</i>,</p> <p>24. Likaithenilipaniakhakatsani <i>Dzooli</i>,</p> <p>25. Lipoiperettakatsani.</p> <p>26. Romalitshialeittadakatsani.</p>	<p>20. É da garganta dela,</p> <p>21. é do tórax dela,</p> <p>22. é do peitoral dela.</p> <p>23. Com este, o chá de <i>Amaro</i>,</p> <p>24. pois (ele) foi cultivado pelo <i>Dzooli</i>,</p> <p>25. que fica no terreno dele.</p> <p>26. O que fica dentro do campo dela.<sup>18</sup></p>
<p>27. Liyokarowatsa-notakhaadalhelhemeromidzakaidakinaayoodza</p> <p>28. Nhaalixenimika <i>Kowai</i>.</p>	<p>27. Com este (chá) eu vou cortar e quebrar estes que estão no corpo dessa criatura.</p> <p>28. São as bicheiras de <i>Kowai</i>.</p>

29. Imalimakaleeitetekamika, noakaliakonawa	29. Para que a alma-coração não se assuste, eu vou acalmar
30. Makaleeirapathakamikanoakaliakonawa.	30. a alma-coração que se agita. Vou aliviá-la.
31. NoomaMawalaninamikaliakona.	31. Vou deixar o corpo aliviado e sem dores. <sup>19</sup>
32. Liyowatsehenattidzaanhaamaapa:	32. Com este, o néctar das abelhas:
33. Peramadawa-naika, Pettoledawa-naika,	33. as vermelhinhas, as cinzas,
34. Pettakadawa-naika.	34. as pretas.
35. LipoiperettakatsaneDzooli.	35. Que ficam no terreno de <i>Dzooli</i> .
36. Nenikarowatsanoakarodzemaanawa:	36. Com estes tabacos, deixarei o corpo saudável:
37. KenhapenaliDzeema,	37. O tabaco-suor, <sup>20</sup>
38. HaalhamhewiriDzeema,	38. o tabaco-alívio, <sup>21</sup>
39. <i>Konenali</i> Dzeema,	39. o tabaco-néctar de fruta, <sup>22</sup>
40. PottitshewiriDzeema,	40. o tabaco-doce, <sup>23</sup>
41. ManopanaaliDzeema.	41. o tabaco-sem reimoso. <sup>24</sup>
<b>Quarta fórmula</b>	
42. Wadeetsakha mitha linakhitteka lhita liako daliawe <i>Kowaika</i> Keramo.	42. É possivelmente o bebê <i>Kowai</i> que se juntou às duas doenças. <sup>25</sup>
43. Linakhitteka Littiriko mika Oomawali <i>Haarowi</i> ,	43. Junto à medula dele, do cobra <i>Haarowi</i> ,
44. Rotani Ipoa: <i>Dzakoi</i> , <i>Kawittiri</i> , <i>Kadane</i> e <i>Mooli</i> ].	44. a temperatura da canoa dela: <i>Dzakoi</i> , <i>Kawittiri</i> , <i>Kadane</i> e <i>Mooli</i> . <sup>26</sup>
45. Royamaka ipoa, [Royamaka: Yamakatti].	45. A temperatura das rendas dela. <sup>27</sup>
46. Rotsipalayale ipoa: Makali, Tsoyali: Lidana Iraiya Ewayali, Ittayali e Haleyali.	46. A temperatura da voadeira dela: grande e pequena: vermelha, amarela, preta e branca.
47. Royarakale ipoa, Yaarakaya: Makali, Tsoyali: Lidana Iraiya Ewayali, Ittayali e Haleyali.	47. A temperatura do avião dela: grande e pequeno: vermelho, amarelo, preto e branco. <sup>28</sup>
48. Rokaroni ipoa: Makali e Tsoyali: Lidana raiya, Ewayali, Ittayali e Haleyali.	48. A temperatura do carro dela: grande e pequeno: vermelho, amarelo, preto e branco. <sup>29</sup>

<p>49. Rotsintale ipoa: Lidana Iraiiali, Ewayali, Ittayali e Haledali.</p> <p>50. Rokapheni rodzekapeka nhaa linoma irapamirikoi <i>Yaawali</i>.</p>	<p>49. A temperatura das tintas dela: vermelha, amarela, preta e branca.<sup>30</sup></p> <p>50. Tudo isto foi fabricado por ela<sup>31</sup> no fogo, o fogo que sai na boca do <i>Yaawali</i>.<sup>32</sup></p>
<p>51. Ikatsa watsa nowhalika nodzaliketa</p> <p>52. romidzaka idakinaa yoodza watsa rhoa medzawadoa.</p> <p>53. Wadee mithaa nhaaka kapatoitakana</p> <p>54. Khamoka yoomanhioka romidzaka idakinaa.</p> <p>55. Nhopekaa liakonaa</p> <p>56. Dokomia nai hiipekaa iyo,</p> <p>57. Hiwirhi nai hiipeka iyo,</p> <p>58. Waliwa nai hiipekaa iyo,</p> <p>59. Rotsipalanalemi hiipekaa iyorhoa <i>Amaro</i>.</p>	<p>51. São contra estes que eu sentarei e apagarei</p> <p>52. do corpo desta criatura.<sup>33</sup></p> <p>53. É possível que eles provoquem dores graves para ela</p> <p>54. e causem febre alta no corpo dela.</p> <p>55. Tudo isto eu vou esfriar</p> <p>56. com o frio do <i>Aroul</i>,<sup>34</sup></p> <p>57. com o sereno das estrelas,</p> <p>58. com o sereno das estrelas-horizontes,</p> <p>59. com o gelo que fica na geladeira da <i>Amaro</i>.</p>
<p>60. Wadee tsakha mithaa lhiakani graxa</p> <p>61. Graxa Ewadali, iraidali, hiioledali, ittadali, amoladali.</p> <p>62. kadowhialenali yomaka romidzaka iwedalikonaa.</p> <p>63. Gasolina: hipolenhai, irayanhai, haaleanhaai e amolanhai.</p>	<p>60. É possível que seja a graxa.</p> <p>61. Graxas das cores amarela, vermelha, azul, preta e violeta</p> <p>62. que a deixa sentir muita ânsia na garganta.</p> <p>63. Gasolina azul, vermelha, branca e violeta.</p>
<p>64. Ikatsa nowhalika nhota kalaame, dzalaame romidzaka iwedalikonaa yoodza,</p> <p>65. Nopatoita liakonaa <i>Wapinakoalhe</i>.</p> <p>66. Imali mawekana mika watsa liakonaa,</p> <p>67. imali mamoroitakami kaliakonaa,</p> <p>68. imali menene namika naakonaa,</p>	<p>64. São contra estes que vou sentar, tirar e desmanchar da garganta dela,</p> <p>65. para não levar o doente ao outro mundo, <i>Wapinakoalhe</i>.<sup>35</sup></p> <p>66. Para que ela não tenha mais tosse constante,</p> <p>67. para que não tenha febre alta,</p> <p>68. para que não tenha mais línguas.<sup>36</sup></p>

69. Romidzaka iwedalikonaa yodza rhoa medawadoa.	69. Da garganta desta criatura.
<b>Quinta fórmula</b>	
70. Nodieta watsa rokalee liodza watsee pakoma	70. Devolverei a alma dela, do outro mundo
71. atsa watsaha nakalekomaliko nhaa medzawañanai	71. para aqui mesmo, no mundo das almas das pessoas.
72. Maapa makakoe pottidzakoe,	72. A abelha grande adocica <sup>37</sup>
73. Mapa tsokoe pottidzakoe rikolhee.	73. A abelha pequena adocica. <sup>38</sup>
74. Noa watsa romidzaka yedairenawa liedairena mitseka Daawi <i>Ñapirikoli</i> ,	74. Ofereço um banquinho fresquinho para corpo dela, o banquinho que era da Onça- <i>Ñapirikoli</i> , <sup>39</sup>
75. kadzokaro mitsa nadenhikani nhaaka Likoaiñaite.	75. porque assim fizeram as Gentes-Saúde dele. <sup>40</sup>
76. Nokadaa roedairenawa iwizdoli idoniakoa.	76. Deixo um banquinho feito de leite de sorveira.
77. Attalee idoniakoa.	77. Feito de leite de sorveira grande.
78. Kaarapaa idoniakoa.	78. Feito de néctar de uva preta.
79. Piimi iwizdole idoniakoa.	79. Feito de sorvera da beija-flor.
80. Heemali Waro hemale idoniakoa.	80. Feito com abió do papagaio.
81. Kamhero tsodalipe, makadalipe idoniakoa.	81. Feito com néctar de cucura pequena e grande.
82. Idzepo dzodalipe, makadalipe idoniakoa.	82. Feito com néctar de cucura do mato, pequeno e grande.
83. Maporotti tsodalipe, makadalipe idoniakoa.	83. Feito com néctar de umiri pequeno e grande.
84. Deeri idonia iyoo.	84. Feito com néctar de soruruca. <sup>41</sup>
85. Nayokaro watsa nodieta rokale liodza watse pakoma	85. Com estas frutas resgatarei a fraca alma-coração dela do outro patamar, <sup>42</sup>
86. imali makalee itetekamika noaka liakonawa	86. para que o coração não se agite,
87. Makale irapathakamika noaka liakonawa	87. Para que a alma-coração não se balance.

88. Liodza watsehe lidakipemii <i>Kowai</i>	88. Contra as peças que <i>Kowai</i> carregou como corpo <sup>43</sup>
89. rotanipoa rhoa <i>Amaro</i> .	89. ou a doença da poluição da canoa da <i>Amaro</i> . <sup>44</sup>
90. Nokadaa romidzaka iwawaronawa	90. Deixo para a alma dela
91. <i>Konenali</i> Dzeema,	91. o tabaco <i>Konenali</i> , <sup>45</sup>
92. <i>Keñapenali</i> Dzeema,	92. o tabaco <i>Keñapenali</i> , <sup>46</sup>
93. <i>Padzapadzanali</i> Dzeema,	93. o tabaco <i>Padzapadzanali</i> , <sup>47</sup>
94. <i>Halhamhewiri</i> Dzeema,	94. o tabaco <i>Halhamheriwiri</i> , <sup>48</sup>
95. <i>Kattimhewiri</i> Dzeema	95. o tabaco <i>Kattimhewiri</i> , <sup>49</sup>
96. Romidzaka idzolikadapana yaaphitte.	96. Dentro da casa dela. <sup>50</sup>
97. Kadzokaromitseka wapedzakiri Dzaawi <i>Ñapirikoli</i> ,	97. Assim o fez <i>Dzaawi-Ñapirikoli</i> desde o princípio,
98. lhiakatsapa nhopa RoDzeemanawa rhoa medzawadoa,	98. assim também vou fazer na vida desta criatura.
99. Lidzemana mitseka wapedzakiri <i>Pinaiwali</i> .	99. Todos os tabacos que eram do <i>Pinaiwali</i> . <sup>51</sup>
100. Nookadaa romidzaka idakinawa	100. Vou deixar o corpo dela
101. limidzaka idakine patsirikonawaali.	101. igual ao corpo do camarão.
102. Lhiakapani matsiade hipaka imidzaka idakinawa likanalia yaphitte heeri.	102. Ele que fica dentro da água com tranquilidade.
<b>Sexta fórmula</b>	
103. Pikapakapa wakokatsa liakokana	103. Olha! Todos esses que foram citados, nós também sabemos citar.
104. Wanoma katsa liakokana.	104. Fala igual a nossa fala.
105. Wawedakatsa liwedanaa,	105. Queixo a queixo resolvemos.
106. Wanhekatsa whapekaka wamidzaka idakinaa yodzani	106. Nós também sabemos desmanchar toda esta maldade do nosso corpo
107. Liyowatsee [...]	107. com este chá para esta criatura. <sup>52</sup>
108. Piako idakipemi yodza phia <i>Kowai</i> ,	108. Contra toda a maldade que você, <i>Kowai</i> , carrega dentro do seu corpo,

109. piako idakipemi yodza phia omawali <i>Harowiittiriko</i> .	109. contra você também, medula da cobra grande, <sup>53</sup>
110. nhota dakadakame yakonaa.	110. despedaço todos vocês.
111. Kadzokaromitseeka	111. Assim também fez
112. wawheri DzawiÑapirikoli.	112. o nosso avô, <i>Dzaawi-Ñapirikoli</i> ,
113. Yaako imakañai yodza yhia kapiwheriñainai.	113. Contra o feitiço de todos vocês que foram transformados para seres encarnados. <sup>54</sup>

O benzimento contém seis fórmulas, como designamos aqui, que marcam diferentes momentos e etapas da encantação. A primeira e a última fórmula, embora distintas, tratam de momentos da encantação, em uma marcação temporal, quando o *iñapakaita* abre e fecha sua encantação; por sua vez, as outras fórmulas tratam das perspectivas mobilizadas, vislumbrando-se uma topologia cósmica, a partir das quais realiza-se a identificação dos agentes agressivos-patogênicos, as ações do especialista para combatê-los, bem como para a recomposição do corpo da pessoa doente. Essa topologia de diferentes lugares (*idzakale*, em baniwa) como autodeterminados ontologicamente pode ser formulada antropologicamente por meio da noção de "mundo" ou "perspectiva", mas que, na opção de Ilda e Afonso, assume mais comumente a tradução de "cidade", como no caso da "cidade dos ossos" (verso 66), "cidade das abelhas" (versos 73-74) e "cidade das frutas" (verso 85).<sup>55</sup>

Na primeira fórmula, o especialista deve ofertar algo a *Dzooli*, dono do benzimento – lembremos que foi ele quem ensinou a encantação a Afonso. No caso em questão, foi oferecido um chá, mas pode ser também tabaco ou mel. A depender da doença, há ofertas mais eficazes que outras, elas são o "veículo do benzimento" (Buchillet 1992). Além disso, é necessário um *dawai*, que traduzimos, por falta de termo melhor, como pagamento. Todo benzimento de cura deve ter um, em dinheiro ou por meio de algum objeto ou alimento, que é, por sua vez, oferecido pelo *iñapakaita* ao *Dzooli*. Assim, a invocação de *Dzooli* e o encontro do benzedor com ele, através de suas palavras, iniciam-se seguindo uma cortesia típica com as visitas formais baniwa a um grupo de parentes afins, exemplarmente desempenhada nas cerimônias *poodali* (Hill 1993; Journet 1995), a saber, a troca de cumprimentos, informações e presentes. A partir de então, como

vimos, *Dzooli* comparece nas fórmulas seguintes por meio de seu terçado, *Dzooli imaipere*, que é utilizado pelo especialista como se ele o tomasse emprestado do demiurgo. A troca de prestações se estabelece, o *dawai* do paciente pelo facão de *Dzooli*, mediado pelo *iñapakaita*, que o utilizará em favor do primeiro contra os agressores, cujas ações são evidenciadas na doença.

Na fórmula que sucede à abertura, acompanhamos o *iñapakaita* identificar a origem da doença, mas ele não o faz de modo direto, ele especula, perguntando a *Kowai* se é ele mesmo que causa o mal. Esse tom inicial, mais diplomático e cauteloso, cede lugar nas fórmulas seguintes a um tom mais beligerante. Oscila-se entre a negociação e a guerra, o que o *iñapakaita* modula de modo diligente. O tom do especialista quando menciona *Kowai* é o de negociação, mas, veremos, quando direcionado aos outros agentes causadores das doenças – que podem ser as partes destotalizadas de seu corpo, expressa por Afonso como “coisas” de *Kowai* –, tende a assumir um ar belicoso. Ainda nesta segunda fórmula, o especialista especifica a causa da doença, localizando-a precisamente na saliva, nos dentes e nas presas dos “bichos” de *Kowai*. Descreve os efeitos específicos destes elementos agressores no corpo de seu paciente e apresenta os modos de neutralizar e expurgar aquilo que o aflige.

*Kowai* é o dono da doença e isto significa que ele personifica o infortúnio, mas o especialista não perde do horizonte a multiplicidade que o constitui, anterior à sua individualização. Deste modo, o *iñapakaita* por meio de suas palavras está diante não apenas da pessoa do demiurgo, *Kowai*, mas do conjunto de agentes patógenos invisíveis que são partes destotalizadas de seu corpo. Esse corpo se distribui, tal como descrevem as fórmulas verbais, como os diferentes “bichos” ou “bicheiras” que são, mais especificamente:

[...] o cupim grande de três cores (vermelho, preto e branco); cupins pequenos de três cores (vermelhos, pretos e brancos); aranha; formiga; formiga de fogo; tocandeira; escorpião etc. Esses insetos são os piolhos de *Kowai*, e os olhos das pessoas comuns não podem vê-los. Mas os conhecedores, os benzedores e pajés percebem quando eles estão devorando o organismo das pessoas com a COVID-19, provocando sintomas de falta de ar, dores musculares, dor de cabeça, cansa, garganta entupida e tosse constante (Fontes 2021).

O corpo de *Kowai* ainda se destotaliza como aquilo que Afonso designa como as suas “peças”, isto é:

Após sua morte, *Kowai* deixou as partes de seu corpo como matéria-prima (animal, vegetal e mineral), instrumentos sagrados (japurutu, cariçu, maracá,

surubim, ambaúba etc.), instrumentos dos não indígenas (percussão, sopro e cordas) e também como equipamentos feitos nas fábricas (televisão, eletrodomésticos, armamentos, máquinas etc.). Tudo isto faz parte do corpo de *Kowai*, são as suas peças, e permanece até hoje (Fontes 2021).

Os diferentes "bichos", num registro animal, bem como suas "peças" (verso 89), num registro industrial, conformam um conjunto indeterminado de objetos patogênicos que funcionam como armas para *Kowai* (verso 89), o que nos permite compreendê-los como animados, vivos. Essas "coisas" de *Kowai* são notadas pelos xamãs como se relacionadas e indexadas na pessoa deste demiurgo. *Kowai*, assim, não é somente o mito, na forma de um de seus personagens, mas ele é a dobra entre, de um lado, os humanos (que adoecem ou podem vir a adoecer) e o cosmos especificado (atual) e, de outro, o mito, com um fundo virtual de diferença intensiva (Viveiros de Castro 2000), o duplo invisível (sobrenatural) do mundo humano. Por fim, através desta fórmula, chama-se novamente *Kowai* por seu outro nome, *Manhekanali* (versos 7, 12-14), variando as maneiras de identificar a doença que se pretende curar.

Na terceira fórmula, *Amaro* é identificada pelo *iñapakaita*, notando que é dentro dela, ou seja, em seu corpo e em seu "campo" (verso 27), que são encontradas as "peças" e as "bicheiras" de *Kowai*, aquilo que é preciso expurgar. *Kowai*, lembremos, é filho de *Amaro*, gestado por ela, então, observamos a função continente da mãe ser atualizada no benzimento. Por "campo" de *Amaro* podemos entender o lugar em que ela passou a viver depois de exilada por *Ñapirikoli*. Na epopeia mítica baniwa, esse exílio ocorreu porque *Amaro* capturou os aerofones cerimoniais nos quais o filho *Kowai* tinha se transformado, no episódio conhecido como "o roubo feminino das flautas sagradas". Esse "lugar de *Amaro*" nas franjas do território indígena, cujo centro é a cachoeira de *Hipana* no rio Aiari, na bacia do rio Içana, coincide com o lugar onde vivem os brancos. Por esta razão, ela é "mãe de *Kowai*", mas também "mãe dos brancos", identificando-se ao mesmo tempo com as "coisas de *Kowai*" e com as "coisas dos brancos".

É nesta fórmula da encantação que se inicia a recuperação do corpo doente. O *iñapakaita* realiza ações para não permitir mais que o coração (alma), *ikaalemi*, do paciente fique agitado, atuando no alívio das dores por meio dos diferentes tipos de tabaco e dos néctares de flores e frutas. A agitação do coração é o sinal para o xamã de que a alma do doente corre o risco de não retornar ao corpo, de encontrar outro mundo para viver. Também, ponto crucial, essas ações xamânicas visam ao esfriamento do paciente febril, já que à *Amaro* é atribuído o calor das fábricas e indústrias

das grandes cidades, cujas fumaças se condensam no ar por meio da poluição tóxica, inoculando-se no paciente que respira o ar contaminado da atmosfera (verso 90). Aqui encontramos as fórmulas também utilizadas nos benzimentos contra gripe, *whétsi*.

Na quarta fórmula, é anunciada pelo *iñapakaita* a articulação entre *Amaro*, *Kowai* e *Harowi*. Já apresentamos brevemente os demiurgos *Amaro* e *Kowai*, faltando introduzir a cobra *Harowi*: o avô mítico dos brancos. Na cosmologia baniwa, avós míticos diferenciam-se dos demiurgos, embora tal distinção não seja nem precisa, nem absoluta.<sup>56</sup> Assim, podemos considerar, como já fizemos, que os demiurgos são também avós míticos, porque se reconhece neles uma ascendência mítica que conecta um tempo mítico e atual, em relações complexas entre pessoas do mundo terrestre (*Hekoapi*) e do outro mundo (*Apakoa Hekoapi*). Mas, no caso de *Harowi*, embora os *iñapakaita* reconheçam nele a ascendência mítica (e não genealógica) dos brancos, não o reconhecem como um demiurgo, porque a ele não é atribuída nenhuma função especial na cosmogonia. Para os *iñapakaita* é importante compreender a ascendência não indígena para investigar a etiologia das doenças relacionadas de alguma maneira aos brancos e ao seu modo de vida, como o é o caso da gripe, da covid 19 e outras doenças infectocontagiosas pós-contato e, também, para atendê-los quando procuram os serviços xamânicos.<sup>57</sup>

Toda pessoa que pretende ser "benzida" por um especialista baniwa precisa revelar sua filiação clânica (ou étnica), pois assim ele invocará o avô mítico de seu coletivo, bem como o tabaco específico relacionado a esse ancestral. Todos os clãs baniwa possuem um avô mítico e um tabaco xamânico exclusivo, que são invocados sempre diante de cada encantação. Mas os benzedores baniwa não conhecem a ancestralidade mítica de todos os clãs (e etnias) e, então, em face de pacientes estrangeiros, podem designar o avô e o tabaco como *Manhekanali*. Este é, como vimos, o outro nome de *Kowai*, revelando este demiurgo como o avô mítico dos estrangeiros e, assim, vislumbramos sua associação com a afinidade potencial. No caso dos brancos, ao invés deste avô mítico "coringa", Afonso e outros benzedores baniwa têm reconhecido *Harowi* como o avô mítico, sendo *Omawali Harowi Idzemana* o nome do tabaco específico.<sup>58</sup>

Mencionamos que, nesta quarta fórmula, se estabelece uma articulação entre demiurgos e o avô mítico dos brancos, notando que são *Amaro* e *Harowi*, em especial, os invocados nos benzimentos contra gripe que compõem também a encantação contra covid-19.

Na verdade, trata-se da articulação de duas encantações distintas contra gripe que podemos encontrar nos repertórios xamânicos de diferentes especialistas baniwa: uma que identifica sua causa em *Amaro*, a mais comum, e outra que a reconhece em *Harowi*, a preferida de Afonso. Esta relação entre as fórmulas encontradas nas duas distintas encantações contra gripe (de *Amaro* e da cobra *Harowi*) e a encantação contra o veneno (de *Kowai*) é a principal descoberta de Afonso em seu sonho com as orientações de *Dzooli*.

Na quinta fórmula, apresenta-se mais abertamente a terceira das principais ações xamânicas no benzimento: a recomposição do corpo da pessoa doente por meio do resgate da alma (*ikaale*).<sup>59</sup> Encaminha-se com isso para o fechamento da encantação. Essas ações implicam resgatar a alma do paciente que está perdida em *Wapinakolhe*, a cidade dos ossos, localizada no subterrâneo, onde, do ponto de vista humano, após a putrefação da carne, os ossos dos defuntos repousam. Mas de outra perspectiva trata-se de uma camada cósmica onde estão os espectros dos mortos, dos demônios *inayme*, é o lugar no qual os feiticeiros jogam as almas que capturam (versos 71,72). É preciso resgatar a alma da pessoa doente e devolvê-la para a superfície, a Terra, "este mundo" (*Hekoapi*). Isto feito, é preciso retirar o rastro do amargo de *Harowi* e *Amaro* que corrompe as entranhas do paciente, substituindo por mel e néctar para, então, fortalecê-lo com os tabacos recuperadores (versos 91 a 96). É preciso ainda ajudar o corpo do paciente que está fraco, oferecendo-lhe um banquinho onde a pessoa pode recobrar sua postura ereta e sentir-se serena. O *iñapakaita* está recompondo o corpo do doente, refazendo-o, como quando diz que o está moldando à feição de um camarão que boia tranquilamente na água (versos 101, 102, 103).

Por fim, antecipando o fechamento da encantação ainda em sua quinta fórmula, o *iñapakaita* convoca o demiurgo *Ñapirikoli*, chamando-o por seu nome na linguagem do benzimento, *Dzawi-Ñapirikoli*, isto é, *Ñapirikoli*-onça (Versos 98, 99). Este é o demiurgo responsável pela ordenação do cosmos, por várias conquistas culturais, em suma, trata-se de um herói criador. Assim, na última fórmula desta encantação, o *iñapakaita*, que na abertura tinha acionado *Dzooli*, o dono do benzimento, agora conclama *Ñapirikoli*, dizendo que com suas palavras está fazendo o mesmo que o demiurgo criador dos Baniwa fez desde o princípio dos tempos (Versos 112, 113). Trata-se de procedimento análogo ao que descreve o *maliri* Manuel: o xamã com pariká (e diríamos aqui, com "palavras geradoras") é como *Ñapirikoli*.

Súmula das principais ações de acordo com as fórmulas poético-xamânicas
<p><b>1. Primeira fórmula:</b> abertura, a oferta de chá para <i>Dzooli</i></p>
<p><b>2. Segunda fórmula:</b> especulação sobre a origem principal da doença: <i>Kowai</i> e seu corpo</p> <p>2.1 Especificando a origem: a saliva de <i>Kowai</i></p> <p>2.2 Apresentando as ações contra a doença: sentar, quebrar e cortar e os seus instrumentos</p> <p>2.3 Executando os movimentos anunciados</p>
<p><b>3. Terceira fórmula:</b> o anúncio de <i>Amaro</i></p> <p>2.4 Executando o chá que se revela como arma-instrumento do benzedor</p> <p>2.5 Os efeitos do chá</p> <p>2.6 Apresentando os instrumentos-armas-remédios: os méis das abelhas</p> <p>2.7 Apresentando os instrumentos-armas-remédios: os tabacos</p>
<p><b>4. Quarta fórmula:</b> o anúncio de <i>Harowi</i> e sua relação com <i>Kowai</i> e <i>Amaro</i></p> <p>4.1 Mobilizando os instrumentos: o frio do <i>Aroul</i>, das estrelas e do gelo de <i>Amaro</i></p> <p>4.2 Especificando a origem da doença, se há os instrumentos-veículos-armas do benzedor, por um lado, há os instrumentos-armas-veículos do <i>Kowai</i>, <i>Haarowi</i> e <i>Amaro</i>, por outro.</p> <p>4.3 Continuação</p>
<p><b>5. Quinta fórmula:</b> resgatando a alma</p> <p>5.1 Reconstituo a pessoa por meio de suportes</p> <p>5.2 Continuação</p> <p>5.3 Reconstituo a pessoa, adoçando o seu corpo</p> <p>5.4 Reconstituo a pessoa, com o tabaco</p> <p>5.5 Reconstituo a pessoa, esfriando-a</p>
<p><b>6. Sexta fórmula:</b> fechamento acionando <i>Ñapirikoli</i></p>

### ***Kowai*-mundo, *Kowai*-terra**

Francineia Fontes (2019:119), antropóloga baniwa do clã Walipere Dakenai, em sua dissertação de mestrado, destaca que no princípio dos tempos a Terra era muito perigosa, pois todos os insetos possuíam venenos letais. Segundo a autora, isso se deveu às ações de *Ñapirikoli* que, para matar os animais Eeonai, usou muito veneno. Entretanto, esses venenos utilizados como arma de guerra tiveram um efeito inverso, pois os inimigos de *Ñapirikoli* tornaram-se extremamente peçonhentos. Determinado a corrigir o seu equívoco, o demiurgo queimou todo o mundo, em seguida, lavou-o com um dilúvio e, por fim, secou-o novamente. Embora ele não tenha conseguido extinguir os venenos dos animais, atenuou o suficiente para permitir a vida atual dos seus netos, os humanos.

Afonso assinala que a Terra continua a reter em seu solo e subsolo os venenos utilizados por *Ñapirikoli* e que esses venenos são na verdade o sangue e as cinzas de *Kowai*. Um exemplo, segundo ele, na visão dos xamãs, são os minerais localizados no subterrâneo, tal como o petróleo e o carvão mineral que, extraídos e queimados na forma de combustível fóssil, configuram a forma visível ("material") dos venenos de *Kowai*. Não é somente o subsolo, mas o solo de maneira geral que está revirado e, por isso, aponta Afonso, os venenos de *Kowai* estão pulverizados na atmosfera, o que explica a toxicidade atual do planeta, suas mudanças climáticas e as "doenças do mundo", as epidemias que acometem seus habitantes. Do ponto de vista xamânico, trazer à superfície as "coisas de *Kowai*" em grande escala para sustentar as fábricas de *Amaro* e os motores da filha da cobra *Harowi*, bem como alimentar os seus netos, os não indígenas, não pode senão causar infortúnios e adoecimentos para populações inteiras do planeta.

Diversos diagnósticos apontam que a pandemia de covid-19, como outros surtos de doenças infectocontagiosas do último século, é o resultado do avanço do capitalismo (Marques 2020). Mais especificamente, pode-se apontar que sua eclosão está relacionada, conforme Wallace (2020:527) "às mudanças na produção ou no uso do solo associadas à agricultura", pela monocultura de capital intensivo. Segundo este biólogo evolutivo, a agroindústria de pecuária e a agricultura impulsionam desmatamento que aumenta a taxa e o alcance taxonômico do transbordamento de patógenos dos animais selvagens para os animais da pecuária e, então, para os humanos. O mundo industrial moderno que produz objetos, tecnologia e carne animal para consumo humano se alimenta das "coisas de *Kowai*", transformando-as em mercadorias e, assim, suas "peças" e "bicheiras" se distribuem em escala global. Todavia, as "coisas de *Kowai*" não estão exclusivamente no mundo industrial, pois estão, antes, nos insetos com ferrão, nos animais, no subsolo e na superfície terrestre, nas árvores e nas frutas, nas águas e nos peixes.

Os Baniwa manejam esses riscos em suas comunidades, roças e floresta, sendo eles objetos de atenção na caça, na pesca, na coleta, na roça, na confecção de canoas, de aerofones cerimoniais e de utensílios para beneficiamento de mandioca. Eles sabem que qualquer atividade humana produz efeitos no mundo, o qual responde e, por isso, requer cuidados: benzimentos, manejos ambientais, rituais de troca, assepsia xamânica, comedimento na produção e extrativismo, silêncio em determinados lugares e negociações cósmicas com os "donos". Tal como delinearão magnificamente o xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert<sup>60</sup> em uma crítica xamânica da modernidade, é possível observar que os brancos (o "povo

da mercadoria", nas palavras de Kopenawa) em sua empresa capitalista, ao contrário dos Baniwa, dos Yanomami e dos povos indígenas de modo geral, negando macro e micropoliticamente os efeitos nocivos de suas próprias atividades, atuam como se eles não existissem e, por isso, exponenciam os riscos descontroladamente.

Não é contra *Kowai* que o *iñapakaita* direciona suas fórmulas verbais, mas contra as suas "coisas". Em grande medida, porque *Kowai* é tudo e todas as coisas, ele é os animais, os vegetais e os minerais,<sup>61</sup> é o dono do ar, dos venenos e das doenças, ele é a música e as encantações, ele é os instrumentos aerofones das cerimônias de iniciação masculina, ele é indígena e não indígena, ele está vivo e morto ao mesmo tempo, ele é a própria Terra que expandiu com seu sopro musical<sup>62</sup> e o solo que ele constituiu a partir de suas fezes.<sup>63</sup> O *iñapakaita* (benzedor) e o *maliri* (pajé) baniwa não pretendem matá-lo, prendê-lo ou exilá-lo, como tentou malogradamente *Ñapirikoli* em determinado momento, mas sim quebrar e adocicar as suas "coisas" que fazem mal naquele momento ao seu paciente. É preciso lembrar que *Kowai* é dono de tudo, porque o seu corpo é constituído de todas as coisas que existem no mundo, com exceção do fogo. Os diferentes tipos de veneno que provêm das distintas partes do corpo de *Kowai* são seus pelos, aqueles do peito, da perna e do braço, são sua saliva e são o seu cérebro, o mais forte de todos, além das cinzas de sua carne e de seus ossos incinerados na fogueira de *Ñapirikoli*. São esses venenos que os feiticeiros (*manhene iminiali*) procuram, cavando a terra, para fazerem venenos (*manhene*) com fins malignos. Não fortuitamente as pessoas envenenadas apresentam como sintoma o desejo de comer terra, cinzas e pedaços podres de pau que ficam no chão. *Kowai* os deixou de propósito na Terra, para a humanidade, ele queria se vingar pela imolação que lhe foi imposta por *Ñapirikoli*.

Para fazer intervir o xamanismo baniwa no debate sobre o Antropoceno, poderíamos experimentar uma analogia, apontando que tanto *Kowai* quanto a Terra estão se vingando dos humanos. Vimos que *Kowai* é vulnerável ao fogo, mas, mesmo incinerado, ele não sucumbe, retornando em vingança. Assim também a Terra que, embora vulnerável ao calor, apresentando-se "febril", o "aquecimento global" parece se voltar *contra* os humanos de muitos modos possíveis. Stengers (2015) designa como "a intrusão de Gaia" o que os humanos experimentam como a vingança da Terra no atual regime climático. Mas a autora defende que isto não é propriamente uma vingança, pois Gaia, o sistema Terra, é indiferente aos humanos. Nesse sentido, a vingança de *Kowai* trata igualmente de um retorno lógico, um efeito bumerangue que assombra os humanos que acreditavam tê-lo superado, mas, diferentemente, *Kowai* não apresenta a mesma indiferença de Gaia.

Ele tem arroubos de ira, como quando canibalizou os *Malinalieni*, e nas inúmeras vezes em que tentou assassinar *Ñapirikoli*.

Disto podemos depreender que os esforços dos especialistas baniwa no caso da pandemia pelo novo coronavírus *não é somente contra* o capitalismo, a modernidade e os brancos, embora não os subestimem de maneira alguma. Mas, descentrando os não indígenas do debate cosmopolítico em questão, eles parecem mais atentos ao perigo de uma certa ideia insidiosa – a da transcendência humana em relação à imanência da Terra, a negação da Terra –, que todos nós, não indígenas e indígenas, embora não da mesma maneira, e isso faz absolutamente toda a diferença, escolhemos atualizar.

## Considerações finais

Afonso tem testado largamente o seu benzimento e tem repassado as fórmulas aos seus irmãos e parentes para que protejam suas famílias. Agora, ele divide sua encantação com mais gente, porque sabe que ela é um bálsamo frio para corpos febris. Trata-se de um cuidado para que os doentes se recuperem e estejam preparados para os outros infortúnios certamente vindouros no regime político e climático atual. Ele não defende que seu benzimento seja a cura do mundo, pois sabe que sozinhos, ele e os outros xamãs, não poderão desligar todas as fontes de calor, esfriar o planeta e esconder novamente as coisas de *Kowai* debaixo da terra para desanuviar as fumaças tóxicas do céu. É por isso que escreve aqui suas palavras, ensina-as aos não indígenas. O benzimento aqui transcrito, traduzido e analisado não é para que os brancos o reproduzam – aliás, mesmo possuindo-o, não poderiam –, mas para que o traduzam em seus próprios termos. Assim, se bem escutarmos os *iñapakaita* e *maliri* baniwa, poderemos aprender com estes especialistas a *xamanizar* o mundo, o que não significa acessar uma experiência religiosa, mística, transcendente, mas, ao contrário, inventar novas relações com a terra, percebê-la em sua imanência. É sobretudo um alerta que Afonso oferece a todos aqueles que preferem não ver as “coisas” vivas do mundo.

Recebido em 30 de março de 2021.

Aprovado em 30 de janeiro de 2022.

---

João Vianna é antropólogo, psicólogo e professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo. É coordenador do GAIA: Núcleo de Estudos dos Povos da Terra.

<https://orcid.org/0000-0002-8952-7292>

E-mail: [joaojbvianna@gmail.com](mailto:joaojbvianna@gmail.com)

Afonso Fontes, Kamida Hoohodene, nasceu na comunidade Seringarupitá, às margens do igarapé Waraná, é iñapakaita (benzedor), licenciado em sociologia e professor. Atualmente é servidor público na Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira – Amazonas.

<https://orcid.org/0000-0002-9136-877X>

E-mail: [fontesheriene@gmail.com](mailto:fontesheriene@gmail.com)

Ilda da Silva Cardoso, Daapadoa Awadzoro, nasceu na comunidade Santa Isabel/Awiñapamiana, às margens do rio Aiari, é tradutora da língua baniwa e professora. Atualmente é servidora pública na Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira – Amazonas.

<https://orcid.org/0000-0001-6664-3218>

E-mail: [daapadoa@hotmail.com](mailto:daapadoa@hotmail.com)

## Notas

1 Nicole Soares-Pinto, Milena Estorniolo, Stephen Hugh-Jones e Geraldo Andrello, bem como os/as pareceristas anônimos/as, leram versões que resultaram neste texto. Agradecemos seus comentários, sugestões e críticas. Um esboço inicial dessas ideias foi apresentado no GAIA: Núcleo de estudos dos povos da terra, agradecemos os comentários recebidos.

2 Azevedo (2018:153), antropólogo Yepamahsã, povo que habita o Alto Rio Negro, aponta a influência religiosa da tradução "benzimento", recusando-a em seu texto. Este autor define-o como "palavras e expressões especiais que possibilitam a comunicação, interação, o diálogo com os *Mahsã* e *waimahsã* [as gentes invisíveis], para evitar certas doenças das diversas fases da vida, para ocupar e usufruir nas formas diversas do espaço Di'ta Nuhku [Terra/Floresta]".

3 A abordagem dinâmica proposta neste artigo a partir da semiótica wagneriana é inspirada nas formulações de Kelly (2005).

4 Termo cunhado por Crutzen e Stoermer (2015) para caracterizar a época em que a espécie humana se tornou uma força geofísica de alcance planetário e de duração e abrangência geológicas. Essa época geológica é marcada pela queda da biodiversidade, elevação dos mares, aquecimento global, entre outros indicadores, que delineiam um colapso ecológico em curso que extingue e ameaça as condições de vida humana e não humana no planeta.

5 Dados do verbete Baniwa escrito por Wright e Andrello para a publicação "Povos indígenas no Brasil", organizado pelo Instituto Socioambiental. Em: <<https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa>>. Acesso em 16/03/2021.

6 Ramos e Epps (2018) oferecem uma crítica à redução da habilidade xamânica de entoar encantações à memória, destacando como os aprendizes benzedores hupd'äh aprendem as fórmulas em caminhadas na floresta.

7 Fontes (não publicado) categoriza diferentes funções xamânicas entre os Baniwa: "sucção da doença", "benzer", "prever acontecimentos", "dançar" e "conhecer remédios tradicionais". Um *maliri* (pajé) geralmente reúne a maior parte dessas funções que se distribuem entre os diferentes especialistas e mesmo entre os não especialistas. Contudo, é exclusivo dos *maliri* a sucção da doença e a utilização de pariká com fins de cura, o que implica que têm certo privilégio no contato com seres não humanos que habitam o cosmos. Para uma discussão das especialidades xamânicas no Alto Rio Negro, ver o clássico artigo de S. Hugh-Jones (1994).

8 Designação genérica para diferentes tipos de pó alucinógeno utilizados pelos *maliri* baniwa para viajar no cosmos e encontrar a cura de seus pacientes.

9 À época, relatei para Afonso que minha cachorra estava rouca, sem nenhuma voz, então, suspeitando de se tratar do novo coronavírus, ele me orientou para que eu a benzesse com o mesmo tabaco que ele havia me enviado. Os animais estão incluídos entre os parentes que compõem uma casa.

10 A organização da apresentação do benzimento é livremente inspirada nas soluções encontradas por Ramos e Epps (2018) para a tradução de uma encantação xamânica hupd'äh.

11 Ela, a pessoa que contratou o serviço xamânico.

12 Criatura é um dos modos de designar nesta tradução a pessoa objeto do procedimento xamânico.

13 Momento em que o *ĩnapakaita* deve anunciar o clã da pessoa benzida e pegar o pagamento (*dawai*).

14 Na mitologia baniwa, *Malinalieni* é o conjunto de irmãos, sobrinhos de *Ñapirikoli*, que estão em jejum ritual para iniciação masculina sob coordenação de *Kowai*. Os irmãos, com exceção de um deles, desobedecem uma restrição imposta por *Kowai* e são por isso devorados por ele. Neste episódio, sabemos também que os cipós são a saliva de *Kowai* que, ao dormir em cima de uma árvore, babou deixando a saliva pendendo em direção ao chão, tal como os cipós de hoje.

15 Um dos modos dos *ĩnapakaita* designarem *Kowai* nos benzimentos.

16 As cabeças das "bicheiras".

17 Dentes cuja mordida e língua provocam moléstia à garganta.

18 O campo-território de *Amaro*.

19 Isso porque a pessoa doente está sentindo uma espetada no peito.

20 Para o corpo voltar a ficar bem, capaz de produzir suor.

21 Para o corpo voltar a sentir-se aliviado, leve.

22 Para corpo ficar protegido dentro dos néctares das frutas.

23 Para o corpo ficar doce e a doença não poder infectar a pessoa.

24 Para que esta pessoa volte se alimentar normalmente.

25 Referência à gripe de *Amaro* e à gripe de *Harowi*.

26 A "canoa de *Amaro*" funciona como categoria geral para as canoas de madeira. *Dzakoi*, *Kawittiri*, *Kadane* e *Mooli* são nomes de árvores das quais se fazem canoas, caracterizadas por diferentes qualidades que envolvem dureza, odores e cores.

27 Referência também às "máquinas de costura de *Amaro*", funcionando como categoria geral das máquinas de costura.

28 O "avião de *Amaro*" funciona como categoria geral dos aviões.

29 O "carro de *Amaro*" funciona com categoria geral dos carros.

30 A "tinta de *Amaro*" funciona como categoria geral das tintas.

31 *Amaro*.

32 Dragão ou jacaré que originou o fogo, de acordo com a mitologia baniwa.

33 O *iñapakaita* deve mais uma vez enunciar o clã da pessoa benzida.

34 *Aroul*, *Aru* ou *Arú*, modo como se designa em *nheengatu*, língua geral na região, os seres que carregam o frio e provocam a "friagem" que ocorre entre os meses de julho e agosto.

35 A cidade dos ossos.

36 Referência às línguas dos "bichos", é com língua que eles chupam a garganta do doente, causando tosse.

37 Referência à "cidade das abelhas", onde o corpo do doente pode ficar dentro dos méis das abelhas, protegido da doença.

38 Referência à "cidade pequena das abelhas", assim o *iñapakaita* guarda a alma do doente para ficar protegido.

39 O "banquinho" é um lugar protegido, doce e macio, onde a pessoa está a salvo da maldade. Neste lugar a doença não pode mais chegar na pessoa, nem infectá-la.

40 Referência às "gentes" que cuidaram da saúde do demiurgo *Ñapirikoli* no episódio narrado pela mitologia baniwa em que ele quase morreu após ter sido engolido pela cobra grande e vivido dentro de sua barriga.

41 Nesse momento do benzimento, o *iñapakaita* está pensando numa cidade repleta dessas frutas, ele leva a alma do paciente até este lugar. Assim, depois de se recuperar, o paciente pode ficar protegido de qualquer doença maligna.

42 Referência ao mundo das pessoas muito doentes, onde estava a alma da pessoa doente.

43 As peças são como armas de *Kowai* que podem causar doenças, mas aqui o *iñapakaita* refere-se especificamente ao coronavírus.

44 Referência à gripe.

45 Para o corpo saudável.

46 Para o corpo voltar a suar.

47 Para a pele ficar sempre hidratada.

48 Para o corpo se aliviar das dores.

49 Para o corpo ficar muito alegre depois do sofrimento.

50 Referência ao resgate de alma levada de volta ao seu corpo.

51 O *iñapakaita*, com essas palavras estão reunidos todos os tipos de tabacos bons que foram deixados pelo ser *Pinaiwali*.

52 Mencionar o nome da pessoa benzida novamente.

53 *Haarowi*.

54 Os humanos atuais.

55 Para uma discussão sobre a recorrência da ideia de "cidade" mobilizada no discurso xamânico baniwa, ver Wright (no prelo). Este etnólogo designou como "cosmogonic cities" esses lugares traduzidos como cidade pelos Baniwa para falar de diferentes pontos do cosmos que são associados aos espíritos e demiurgos, que os pajés visitam em seus sonhos e transe de pariká.

56 Em parte, essa imprecisão aponta para a necessidade de aprofundamento da investigação etnográfica, mas também para a indefinição fundamental que marca a ancestralidade mítica que, não obstante, reflete problemas que o parentesco amazônico formula a partir da curta memória genealógica e a indistinção terminológica, nos casos dravidianos ao menos, entre consanguíneos e afins na segunda geração ascendente e descendente, o que repercute o problema de os "mortos serem outros" (Carneiro da Cunha 1978), absorvidos sempre à afinidade potencial (Viveiros de Castro 2002, 2007).

57 João Paulo Barreto (2021), antropólogo yepamahsã, em sua tese, dedica um capítulo sobre como os especialistas xamânicos utilizam fórmulas adequadas capazes de recuperar e proteger pessoas não indígenas no centro de medicina indígena, Bahserekowi, em Manaus.

58 Para saber o nome do tabaco e avô mítico dos clãs Walipere e Hohoodene, ver Fontes (2021).

59 Lolli (2013) designou o que chamei de resgate da alma, acompanhando a literatura etnológica, como a composição dos componentes da pessoa. Segundo o autor, tal composição refere-se ao fato de que a alma yuhupdêh da pessoa doente se distribui entre os quatro pontos cardeais e que, por isso, precisa ser reunida novamente no corpo por meio da mediação do especialista xamânico. No caso baniwa, nos benzimentos que analisei, essa distribuição pulverizada da alma não comparece, pelo menos não da mesma maneira.

60 Referimo-nos a Albert (1988, 1993) e Kopenawa e Albert (2010).

61 Em algumas versões, ao invés de descrito como homem branco, pode ser descrito um animal desconhecido. No mito, *Kowai* transforma-se em pedra para poder devorar os *Malinalieni*. No fim da narrativa, após ser assassinado por *Ñapirikoli*, ele se transforma na palmeira paxiúba, a partir da qual se confeccionam os aerofones cerimoniais, nos quais *Kowai* se transforma.

62 Segundo Garcia, do clã Hoohodene: "*Wamodana* [*Kowai*] apontou o dedo indicador na direção dos meninos [os *Malinalieni*] e começou o canto dele, conhecido como *Maliawa*. Cada parte, de todo o seu corpo, produzia uma música diferente. Foi neste momento que a Terra tomou a forma e a proporção que conhecemos hoje, conforme a propagação do eco produzido pelo som da música de *Kowai*. Parecia que a Terra se enchia como um balão, expandindo-se. Esta é a origem dos solos para nosso povo" (ACEP v.2 2013).

63 Segundo Luis Manuel, do clã Walipere-dakenai (Cornelio et al. 1999:74): "Nhãprikuli pensou sobre essa terra – será que não havia nenhum modo dele conseguir e dar terra para o povo, e dele conseguir plantas para colocar roça? Então ele procurou a terra com Kuwai. Assim, era muito pequena a primeira terra. Cresceu a terra... Ele cagou a terra, o *Kowai*... Nhãprikuli viu Kuwai cagar a terra [...] Essa terra é seu cocô, o cocô de Kuwai. A terra cresceu um pouco, a terra era tão pequena, assim era a terra antigamente, o primeiro mundo para nós [...] Assim, no começo, a terra foi feita para nós".

## Referências bibliográficas

- ACEP. 2012. *O que a GENTE precisa para VIVER e estar BEM no MUNDO*. Vols. 2. Disponível em: [https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/manejo\\_pamaali\\_portugues](https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/manejo_pamaali_portugues). Acesso em 20/04/2016.
- ALBERT, Bruce. 1988. "La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)". *L'Homme*, 106-107:87-119.
- ALBERT, Bruce & Ramos, Alcida Rita (orgs.). 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp.
- AZEVEDO, Dagoberto Lima. 2018. *Agenciamentos do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsá: o conjunto dos bahsese na organização do espaço Di'ta Nuhku*. Coleção Reflexividades Indígenas. Manaus: EDUA.
- BARRETO, João Paulo. 2021. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma "teoria" sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- BUCHILLET, Dominique. 1992. "Nobody is there to hear: Desana therapeutic incantations". In: E. Matteson, Jean Langdon & Gerhard Baer (orgs.), *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press. pp. 211-230.
- CARDOSO, Juvêncio da Silva. 2018. "A cuia e a formação do universo: uma abordagem baniwa no contexto da física intercultural". *Revista do Patrimônio Histórico e a Artístico Nacional (IPHAN)*, Brasília, n. 37:233-248.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.
- CORNELIO, José; FONTES, Ricardo; SILVA, Manuel; SILVA, Marcos; MANUEL, Luís; SILVA, Inocência; MARIA. 1999. *Waferinaipe Ianheke. A Sabedoria dos Nossos Antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- CRUTZEN, Paul J. & STOERMER, Eugene F. 2015. "O antropoceno". *Piseagrama*, Belo Horizonte, sem número. Disponível em: <<https://piseagrama.org/o-antropoceno>>. Acesso em 31/01/2022.
- DIAKARA, Jaime. 2020. *Esse vírus me atacou uma perspectiva desana em imagens sobre o Covid-19*. Trad.: Justino Rezende. Coleção Pandemias Amazônicas/ Infoamazônia. Disponível em: <<https://infoamazonia.org/2020/06/14/portugues-esse-virus-me-atacou-uma-perspectiva-desana-em-imagens-sobre-o-covid-19/>>. Acesso em 09/03/2021.
- FONTES, Afonso. 2021. "Coronavírus no sonho do Hoohodene". Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, v. 1, n. 9, out. Disponível em <http://www.pari-c.org>. Acesso em 31/01/2022.
- \_\_\_\_\_. (Não publicado). *Pajés e modernidade*.
- FONTES, Francineia. 2019. *Hiipana, eeno hiepolekoa: construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/UFRJ.

- HILL, Jonathann. 1993. *Keepers of Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1996. "Shamans, prophets, priests and pastors". In: Nicholas Thomas & Carolin Humphrey (orgs.), *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 32-75.
- JOURNET, Nicholas. 1995. *Les paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Institut D'Ethnologie, Musée de L'Homme.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2010. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LOLLI, Pedro. 2013. "Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 56, n. 2.
- MARQUES, Luis. 2020. "A pandemia incide no ano mais importante da história da humanidade. Serão as próximas zoonoses gestadas no Brasil?". *Pandemia crítica*. Disponível em: <<https://www.n-ledicoes.org/textos/5>>. Acesso em 29/03/2021.
- RAMOS, Danilo & PATIENCE, Epps. 2018. "Caminhos de sopra: discurso xamânico e percursos florestais dos Hupd'äh". *Mana*, 24 (1):161-198.
- ROJAS, Filintro. 1997. *Ciencias naturales em la mitología Curripaco*. Guainia: Fundación Etnollano.
- SAHLINS, Marshall. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)". *Mana*, v. 3, n. 1.
- SILVA, Cácio & SILVA, Elisângela. 2012. *A língua dos Yuhupdeh*. São Gabriel da Cachoeira: Pró-Amazônia.
- STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das Catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996 "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, v. 2, n. 2:21-47.
- VIANNA, João. 2017. *Kowai e os nascidos: a mitopose do parentesco baniwa*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, v. 2 n. 2.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Atualização e contraefetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco". *Ilha: revista de antropologia*, v. 2, n. 1:05-46.
- \_\_\_\_\_. 2002. "O Problema da afinidade na Amazônia". In: E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 87-180.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Xamanismo transversal, Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: Rubem Caixeta de Queiroz & Renarde Freire Nobre (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG.
- WALLACE, Rob. 2020. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. São Paulo: Elefante.
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac e Naify.
- WRIGHT, Robin. No prelo. "Cities of Transformations and Power in the Baniwa and Kuripako Cosmos". In: Fernando Santos-Granero & Emanuele Fabiano (orgs.), *Urban Imaginaries in Native Amazonia: Tales of Alterity, Power and Defiance*. Gainesville: University Press of Florida.

**“A DOENÇA DO MUNDO”:  
XAMANISMO BANIWA  
CONTRA A PANDEMIA**

**Resumo**

Este artigo explora a pesquisa de um *iñapakaita*, benzedor, Afonso Fontes, homem baniwa do clã Hoohodene, por uma encantação xamânica para uma doença: a covid-19. Essa busca será compreendida como inventiva, nos termos da dialética wagneriana (2010), pois ocorre a partir de seus conhecimentos do cosmos, dos mundos mítico e atual, não humanos e humanos, indígenas e não indígenas. A análise das fórmulas verbais contidas na encantação de Afonso contra o coronavírus descreverá o seu caráter composicional, explicitando perspectivas a partir das quais são constituídas, bem como a agência xamânica atua na reordenação do cosmos. Por fim, realizam-se apontamentos de ordem especulativa, desde uma crítica xamânica, sobre o surgimento das doenças como conectadas a outros colapsos e associados ao modo de vida dos não indígenas no Antropoceno.

**Palavras-chave:** Baniwa, Noroeste amazônico, Xamanismo, Pandemia, Antropoceno.

**“THE ILLNESS OF THE WORLD”:  
BAINWA SHAMANISM AGAINST  
THE PANDEMIC**

**Abstract**

This article explores how a healer (*iñapakaita*), Afonso Fontes, a Baniwa man of the Hoohodene clan, searches for a shamanic incantation against an unknown disease: Covid-19. The *iñapakaita's* quest is understood to be inventive, in terms of Wagnerian dialectics (2010), because it derives from his knowledge of the cosmos, of mythical and actual worlds, of non-human and human, and of indigenous and non-indigenous. The analysis of the verbal formulas contained in Afonso's incantation against the coronavirus describes their compositional character, making explicit the perspectives from which they are constituted, as well as the shamanic agency in reordering the cosmos. Finally, starting from a shamanic critique, the article speculates on the emergence of illnesses as connected to other collapses and associated with the way of life of non-indigenous people in the Anthropocene.

**Keywords:** Baniwa; Northwest Amazon; Shamanism; Pandemic; Anthropocene.

## **“LA ENFERMEDAD DEL MUNDO”: CHAMANISMO BANIWA FRENTE A LA PANDEMIA**

### **Resumen**

Este artículo explora la investigación realizada por un *iñapakaita*, benzedor, Afonso Fontes, un hombre baniwa del clan Hoohodene, en la procura de un encantamiento chamánico para una enfermedad desconocida: el Covid-19. La búsqueda se entenderá como inventiva, en los términos de la dialéctica wagneriana (2010), porque se produce a partir de su conocimiento del cosmos, de los mundos míticos y presentes, no humanos y humanos, indígenas y no indígenas. El análisis de las fórmulas verbales contenidas en el encantamiento de Afonso contra el coronavirus describirá su carácter compositivo, explicando las perspectivas desde las que se constituyen, así como la agencia chamánica en la reordenación del cosmos. Por último, se hacen apuntes especulativos, desde una crítica chamánica, sobre la aparición de enfermedades entendidas como conectadas a otros colapsos y asociadas al modo de vida y a las elecciones de los no indígenas en el Antropoceno.

**Palabras clave:** Baniwa; Noroeste de la Amazonia; Chamanismo; Pandemia; Antropoceno.