

# AS TRADIÇÕES SAGRADAS DE KUWAI ENTRE OS POVOS ARUAQUE SETENTRIONAIS: ESTRUTURAS, MOVIMENTOS E VARIAÇÕES\*

Robin Wright

## Introdução

Em algum momento, no passado distante, as tradições de *Kuwai* fizeram parte de uma tradição religiosa dos povos indígenas, que se estendia do médio Solimões, subindo o rio Negro, até o Orinoco. Isto corresponde, predominantemente, a uma área cultural dos povos falantes de aruaque, cuja história nessa região remonta há vários milhares de anos (Neves 2006). Entre as características que definem essa tradição, encontrava-se um espírito ou divindade associado à floresta e ao céu, vinculado ao xamanismo, e responsável pela introdução dos primeiros rituais de iniciação, caracterizados por um conjunto de flautas e trombetas sagradas, o “corpo de *Kuwai*”, cuja posse foi disputada na mitologia entre homens e mulheres. Nas cerimônias de iniciação, os homens tocavam as flautas e as trombetas, os mais velhos açoitavam os mais novos, os xamãs exerciam um papel central e havia separação estrita dos sexos, as mulheres sendo proibidas de ver os instrumentos sagrados sob pena de morte. As cerimônias aconteciam na época do ano das melhores colheitas de frutas ou da pesca. Em todos os casos, a tradição se manifestava em sociedades patrilineares e exogâmicas. Trata-se de um dos mais importantes espíritos das tradições religiosas dos povos aruaque setentrionais.

O que se pretende fazer neste trabalho é examinar os seguintes aspectos da tradição, sobre os quais existem informações dispersas, mas que apontam novas perspectivas sobre a figura de *Kuwai*: 1. a existência de sistemas extensos de petróglifos e lugares sagrados que podem, em muitos casos, estar diretamente associados às narrativas sagradas de povos falantes de aruaque (uma característica que define o que é aqui chamado de “mitagens”); 2. a ontologia, na qual seres humanos devem aprender a viver de acordo com os ciclos cosmológicos para se tornarem seres plenamente culturais; 3. a hierarquia entre os xamãs definida pela sabedoria e o poder, derivada principalmente do mundo vegetal e concedida aos xamãs pelos grandes espíritos de feitiçaria e cura; e 4. a fertilização “trans-indígena” de cosmologias, ao longo das fronteiras etnolinguísticas do noroeste da Amazônia.

Embora se pretenda discutir principalmente os Baniwa do Içana e Aiari, serão feitas comparações etnológicas com os povos falantes de aruaque setentrional, no rio Orinoco e seus tributários até o Cassiquiare; ao longo do alto Amazonas, Japurá, Uaupés e rio Negro, da foz à cabeceira. Da mesma forma, serão feitas comparações e, mais importante, contrastes, com os povos de língua tucana oriental, no rio Uaupés, relacionados por afinidade ou consanguinidade com os povos aruaque setentrionais.

Mapa 1: povos da América do Sul falantes de aruaque setentrional – em itálico, língua aruaque extinta; normal, língua aruaque atual



(Wright, González-Náñez & Xavier Leal 2017)

## História dos estudos

As tradições, geralmente conhecidas no alto rio Negro por "Yurupary", têm atraído a atenção de estudiosos desde o final do século XIX, quando o Conde Ermanno Stradelli publicou sua interpretação poética dessas tradições com base em manuscritos obtidos entre os Manao, Tariano, Baré e outros povos do alto rio Negro e da região do rio Uaupés, no Brasil. O termo "Yurupary" vem da *língua geral*, uma língua franca introduzida por missionários colonialistas pioneiros, para se referir a um "diabo" dos índios, em oposição a "Tupã", o deus tupi do trovão, e ao deus cristão. Tanto "Yurupary" quanto "Tupã" ainda são termos amplamente utilizados no noroeste da Amazônia, como nomes globalizantes que substituem as divindades específicas e os grandes espíritos de 22 grupos étnicos que povoam a região. Evitou-se o termo "Yurupary" aqui por ser uma imposição colonial, confundindo múltiplas tradições distintas em uma e, ao assim fazer, desrespeitando a riqueza e a diversidade entre as tradições locais. Para os povos falantes de aruaque da região, as tradições de *Kuwai* (e as variações do nome, como *Kue*, *Kuwaiwa*, *Chuway*, *Cueti* e *Kuwe*) tinham tanta importância quanto os *He massa*, *Miñapōrã mahsã* e muitos outros tiveram para os povos falantes de tukano oriental.

Os primeiros estudos etnológicos extensos das culturas tukanas orientais foram feitos por Reichel-Dolmatoff (1971, 1985 1996), e por Christine e Stephen Hugh-Jones (1979, 1979). Em seu artigo de 1985, Reichel-Dolmatoff argumentou que as flautas e as trombetas sagradas Yurupary, a materialização de um demiurgo extraordinário que, sob muitos aspectos, representou o mundo natural, atualmente têm papel ativo na reprodução da vida. A reprodução biológica das espécies naturais (flora e fauna), segundo Reichel-Dolmatoff, serve como metáfora, na visão indígena, da humana. Já aquela que se dá na natureza é um modelo segundo o qual os seres humanos refletem sobre sua própria reprodução biológica e social.

Em sua análise de 1996 sobre o mito de Yurupary, Reichel-Dolmatoff se concentra exclusivamente nos relatos dos Tukano orientais, que são bem diferentes, em certos aspectos (que serão discutidos neste artigo), das culturas aruaque setentrionais de *Kuwai*.<sup>1</sup> Reichel-Dolmatoff analisou Yurupary apenas como flautas e trombetas sagradas e sua relação com a "lei da exogamia".

Para os povos falantes de aruaque setentrional, a narrativa sobre *Kuwai* é muito mais do que uma história de exogamia. O corpo de *Kuwai* consistia tanto de canções (melodias produzidas através dos poros e das aberturas de seu corpo) quanto de doença (basicamente, seu couro e uma série de

órgãos ligados a enfermidades internas também). Ambos se multiplicaram depois de sua “morte” numa grande fogueira, como os instrumentos musicais sagrados e todas as doenças do mundo hoje em dia. A figura de *Kuwai* tem, para os Aruaque setentrionais, muitas características comuns, como professor das tradições sagradas, feiticeiro, cantor sacerdotal e dançarino. *Kuwai* tem importância muito grande para o xamanismo, os rituais de iniciação, os festivais de dança e a cosmologia aruaque setentrional em geral. Ele é considerado a “alma” das tradições culturais e da continuidade ancestral e, ao mesmo tempo, é o espírito que pode destruir, caso as pessoas abusem da sua sabedoria e do seu poder.

Sobre os falantes de aruaque, Baniwa do Içana e seus tributários, especialmente o rio Aiari, no Brasil, onde o autor estudou,<sup>2</sup> Theodor Koch-Grünberg publicou breves anotações de campo a respeito dessas tradições nos primeiros anos do século XX (2005 [1903-05]). Na década de 1950, o etnólogo brasileiro Eduardo Galvão deixou notas de campo sobre as cerimônias de iniciação e narrativas dos Baniwa do rio Içana. Em 1959-60, o padre e pesquisador salesiano Wilhelm Saake publicou meia dúzia de artigos em alemão e português sobre as narrativas, o xamanismo e as cerimônias baniwa, incluindo as tradições de “Yurupary”, dos rios Aiari e Içana.

Nos últimos 20, 30 anos, no entanto, foram publicados os primeiros resultados de estudos de campo prolongados sobre cosmologia e xamanismo entre os povos falantes de aruaque setentrional (especificamente as fratrias dos *Hohodene*, *Dzauinai* e *Walipere-dakenai*, os Warekena, Piapoco, Hiwi, Puinave e Baré, na Venezuela. Ver: González-Ñáñez 1975; Hill 1993; Journet 1995; Vidal 2000; Wright 1998). Desde então, uma verdadeira biblioteca de material etnológico, etno-histórico, etnomusicológico e linguístico foi produzida (na bibliografia, veja referências a Mello 2013; Da Costa Oliveira 2015; Raffo 2003; González-Ñáñez 2007).

Coleções de narrativas míticas dos Baniwa/Kuripako/Wakuenai, Warekena e outros povos falantes de aruaque setentrional existem em diversas línguas – as coleções em línguas portuguesa e espanhola são mais acessíveis e completas, já que a literatura em inglês tende a se compor de seleções feitas com objetivos interpretativos. Em português, *Waferinaipe Ianheke. A sabedoria dos nossos antepassados*, narrada por Cornélio et al. (ACIRA/FOIRN, 1999), das fratrias *Hohodene* e *Walipere-dakenai* do rio Aiari, bem como a *Mitoteca Baniwa* (2005) dos Baniwa e Kuripako do rio Içana, são os conjuntos mais completos de narrativas. Para os Kuripako colombianos, a coleção em espanhol organizada por Alejandro Filinto Rojas (1997, ele mesmo um mestiço Kuripako/colombiano, sobre “Ciencias Naturales de los Curripaco [sic.]”, acrescenta dimensões astrológicas às narrativas, não

observadas por nenhum autor anterior, e também um extenso glossário e dicionário. O amplo estudo de Raffo (2003) sobre as narrativas, os cantos xamânicos, os rituais e festivais e os petróglifos no médio Guainia, no território dos Kuripako, oferece uma etnografia muito rica para complementar a dos Baniwa. *Mitologia Guarekena*, de O. González-Ñáñez (1975), é uma coleção importante dos Warekena da região do Cassiquiare na Venezuela.

Um notável estudo recente, baseado na literatura existente e em suas próprias entrevistas, *Yurupary*, de Glaúcia Buratto Rodrigues de Mello, elabora um estudo comparativo sobre as narrativas dos Dessano e Baniwa (2013). Ela destaca o tema das relações de gênero, uma parte central da narrativa:

*Yurupari* é temido e respeitado e a disputa pelas flautas é uma disputa por poder político (matriarcado e patriarcado), por poder religioso (para officiar nos principais festivais) e pelo poder bicultural (posse, geração e transmissão de conhecimento da vida e tradicional (2013:254).

A pesquisa histórica de S. Vidal abre perspectivas regionais e de longo prazo sobre os povos falantes de aruaque setentrional, rastreando suas migrações, criando hipóteses de unidades macropolíticas e oferecendo riqueza de dados sobre a "religião *Kuwai*"<sup>3</sup> entre os Aruaque setentrionais, incluindo mapas baseados nas "Viagens de *Kuwai*", cânticos entoados durante os rituais de iniciação (Vidal 1987, 2003; veja também González-Ñáñez 2007; Hill 1993; Wright 1993).

## **A extensão e as fronteiras das tradições sagradas de *Kuwai***

A ideia de olhar para as tradições religiosas, chamadas de "Yurupary", a partir de uma perspectiva macrorregional talvez tenha sido sugerida, pela primeira vez, por S. Hugh-Jones em 1979 (ver também Chaumeil 1997). Há, aliás, evidência documental do início da colonização de povos numa vasta região do noroeste amazônico (incluindo o alto rio Solimões) até a região do rio Orinoco, com tradições semelhantes de culto de flautas e trombetas sagradas, associado a seres mitológicos poderosos, o que é muito importante, considerando que os cânticos de "Viagens de *Kuwai*", que hoje são entoados durante as cerimônias de iniciação, lembram com precisão as geografias sagradas dos rios Orinoco, Negro e alto Amazonas.

O contorno mínimo de um quadro de longo prazo pode ser encontrado nas etnologias, mas mesmo estas chegaram relativamente tarde na história colonial, depois que vastas áreas do rio Negro, por exemplo, haviam sido dizimadas por guerras e doenças. Métraux (1948), na obra *Handbook of South American Indians* (Steward, J. [ed.]) cita o padre jesuíta Samuel Fritz, que se refere a um culto Yurimagua (alto Amazonas) que tinha semelhanças com o do rio Negro:

Os Yurimagua celebram um culto reminescente das "Festas Yurupary" das tribos Tukano e Aruaque da região do Caiari-Uaupés (Métraux 1948:793, 795; figs. 116-117). Ele é centrado em torno de um espírito chamado Guaricana, a quem eles cultuavam numa cabana especial, cujo acesso era barrado a mulheres e crianças. Durante a cerimônia, eles tocavam uma grande "flauta" (provavelmente a trombeta Yurupary) e o espírito – atualmente um homem velho – açoitava os jovens com um chicote de couro de peixe-boi, para torná-los fortes (Fritz 1922:61 apud Métraux 1948:704).

Os Yurimagua talvez possam ter sido falantes de aruaque setentrional, já que os Manao do médio rio Negro, que tinham um culto semelhante, faziam trocas com eles em "ouro, urucum, raladores de mandioca, redes com vários tipos de bordunas e escudos, que eles trabalhavam de forma muito curiosa" (S. Fritz citado em Métraux 1948:707).

Métraux também nos fala apenas o mínimo sobre as crenças e as práticas religiosas dos Manao, mas ele menciona "rituais de flagelação" durante a "festa principal dos Manao", a crença em dois deuses, "o primeiro, benevolente; o outro, mau", e crenças em grandes xamãs, adivinhadores e profetas. Sabe-se pouco sobre outros povos aruaque setentrionais do baixo e médio rio Negro até os Baré (veja mapa etnográfico em Wright 2005).

Há algumas referências a tipos semelhantes de atividades de culto entre os Apurinã, Aruaque do rio Purus, no sul do Amazonas, que tinham flautas sagradas chamadas *Kamatxi*, "seres encantados" ou espíritos, que eram tocados durante os festivais com o mesmo nome, quando os espíritos *Kamatxi*, que são "os 'chefes' das palmeiras buriti e que vivem dentro dessas palmeiras de buriti" (Chandless 1866), vinham tocar suas flautas com os homens. Os xamãs saíam para trazer os *Kamatxi* aos festivais, e as mulheres eram impedidas de vê-los. As mulheres tinham de ficar recolhidas durante a presença dos *Kamatxi* nas aldeias. Nesse sentido, as flautas *Kamatxi* eram muito semelhantes às flautas sagradas do noroeste amazônico. De alguma forma, também, elas estavam vinculadas aos espíritos dos guerreiros falecidos (Chandless 1866).

Um pouco ao norte do rio Amazonas, nos tributários do Japurá, Caquetá e Miriti, fica a faixa meridional do que pode ser considerada a área "clássica" do "complexo Yurupary". Alguns dos documentos mais antigos sobre a região do rio Japurá e seus tributários sugerem a existência de flautas e trombetas sagradas entre os Yumana, Passé e Resigaró dos aruaques setentrionais, mas essas sociedades sofreram drásticas reduções e reassentamentos durante os séculos XVIII e XIX. Os Yukuna, Kabiari e Matapi, no entanto, receberam tratamento etnográfico muito melhor por antropólogos como Pierre-Yves Jacopin (1988), Elizabeth Reichel Dussan (1987) e Augusto Oyuela-Caycedo (2004).

O ritual Yukuna das flautas sagradas corresponde à mesma cerimônia entre os povos falantes de tukano oriental, com os quais os Yukuna têm interagido intensamente há várias gerações. Jacopin relata que, se não tivesse descoberto a narrativa da "águia de Yurupary" (*wakaperi*), durante sua pesquisa sobre os mitos Yukuna, ele nunca teria testemunhado o ritual, já que os Yukuna não o praticaram durante muitos anos. Segundo a narrativa, a águia trouxe um fogo mortal para os quatro heróis criadores, *Kahipu-Lakeno*, que estavam descansando no paraíso depois de criar o mundo. Os quatro criadores aprenderam que Yurupary – o poderoso espírito, cujo corpo se transformava nas flautas e nas trombetas sagradas – não podia ser destruído por esse fogo. Então, os quatro pegaram o fogo de Yurupary da vulva de sua irmã e o queimaram até a morte. Jacopin considera que o significado da história tem a ver com uma passagem irreversível da vida para a morte.

No entanto, porque as mulheres dão à luz, elas podem reverter o irreversível. Semelhantemente, por meio dos *Yurupari*, os homens (em particular, os xamãs) podem fazer com que os meninos sejam homens renascidos. Portanto, o *Yurupari* é um ritual de inversão da vida cotidiana; este é o motivo pelo qual, por exemplo, os *Kahipu-Lakeno* obtêm seu fogo letal da irmã de *Yurupari*, uma mulher que dá à luz o fogo (Jacopin 1988:42).

No Orinoco, uma fonte jesuíta do século XVIII também observa a centralidade dos cultos das flautas, algumas vezes relacionados ao tratamento dos mortos, outras vezes, como no caso dos Maypure, relacionados ao "culto das serpentes", com o nome de *Cueti* (cognato da palavra baniwa para as flautas – *Kuwai*): "*Cueti* significa animal. Os Maypure acreditam que as serpentes entram de tempos em tempos em suas aldeias, que elas bebem com eles e que gostam de dançar com os homens" (Gilij em *Ensayos*, 2:235-36 citado em Wright 1981:111).<sup>3</sup>

Os Achagua das savanas também faziam danças mascaradas quando invocavam *Chuway* (ou "Cuaygerri"), que o Padre Juan Rivero (1883 [1736]:112-3) chamou de "um Supremo Señor... el que todo lo sabe", mas sobre o qual não se sabe mais nada.

Quando o naturalista Alexander von Humboldt visitou o rio Tomo, tributário do Guainia, na década de 1780, pensou que uma área fundamental no desenvolvimento das tradições religiosas de *Kuwai* estava em torno da confluência dos dois rios, que era, nesse tempo, o território dos Guaypunaves, Baniva (diferente dos Baniwa do Içana) e Kuripako. Ele descreveu o toque das flautas sagradas sob palmeiras "para garantir sua fertilidade". Também observou que eles representam "o ancestral" e, mais especificamente, a relação contínua entre os seres humanos e seus ancestrais. A relação é criativa e dinâmica, por isso sustenta a periodicidade que é vital para o crescimento da colheita. O culto ancestral das flautas, em resumo, promovia o crescimento da colheita, enquanto proporcionava o crescimento dos grupos sociais. Sua importância para o desenvolvimento das sociedades não poderia ser subestimada:

Há apenas um pequeno número dessas flautas próximas da confluência do Tomo e de Guainia... Se a colonização não tivesse destruído sociedades indígenas, no início do Século XVII, o culto *botuto* [sic] poderia ter sido de muita importância política onde os guardiões das trombetas teriam se tornado a casta dominante de sacerdotes, e o oráculo de Tomo poderia ter gradualmente formado um vínculo entre nações fronteiriças (1907:362-63, 364).

A flauta "oráculo" pode, na verdade, referir-se à flauta baniwa *Kuwai*, chamada *mulitu*, que tem a função de responder a perguntas ritualisticamente feitas a ela pelas mulheres (Hill 1993, 2009).

Em sua dissertação de mestrado sobre as tradições dos Piapoco (1987) dos rios Meta, Vichada e Guaviare, da Colômbia, e em publicações posteriores, S. Vidal definiu a manifestação histórica do que ela chama de "religião *Kuwai*" como uma espécie de instituição que, para os Warekena e Baré, foi a "base sociopolítica e religiosa para a liderança regional de poderosos chefes e grupos falantes de aruaque" (2002:253).

Este sistema religioso [de *Kuwai*] envolve uma organização sociopolítica hierárquica, um mapa (ou imagem) de rotas e lugares sagrados e um corpus de narrativas que incluem conhecimento ritual, geográfico, ecológico, botânico e zoológico. *Kuwe* serviu aos povos falantes de aruaque (mais especificamente, os Warekena e Baré) como um modelo de e para a sociedade e suas relações geopolíticas e interétnicas, sobre as quais construíram suas estratégias de resistência (2000:636).



Ela destaca os seguintes aspectos da "religião *Kuwai*":

1. a importância central dos rituais e das sociedades secretas associadas a *Kuwai* (ou seja, as flautas e as trombetas sagradas), através da região do noroeste da Amazônia;
2. o laço entre *Kuwai* e os aspectos biológicos e sociológicos dos povos indígenas do noroeste da Amazônia; e
3. os laços entre *Kuwai* e uma organização sociopolítica, que envolve a formação de poderosos líderes religiosos, em conjunto com líderes guerreiros e poderosos chefes.

A organização social e política estava, segundo Vidal, originalmente relacionada às "macrounidades religioso-militares estratificadas" e, mais tarde, no período pós-contato, à formação de confederações multiétnicas. A "religião *Kuwai*", argumenta ela, "era a mais alta expressão da vida religiosa dos povos falantes de aruaque e tukano" (Vidal 2002).<sup>4</sup>

Muitos vestígios da sua importância podem ser vistos nos rios alto Guainia, Guaviare, Atabapo e Inirida (nos anos 1750-80, um local de encontro dos povos falantes de aruaque setentrional), onde havia numerosos petróglifos e sítios sagrados (González-Ñáñez 2007; veja também Ortiz & Pradilla 2000; Xavier Leal 2008; Wright, González-Ñáñez & Xavier Leal 2017; Raffo 2003), bem como os nomes dos espíritos ancestrais *Kuwai*, que povoam vastas extensões do alto rio Guainia (Wright 1993; Hill 1993). Numa parte do rio Guainia há pelo menos 12 pontos onde o nome *Kuwai* aparece no mapa dos petróglifos (Ortiz & Pradilla 2000).

Além disso, os "cultos" eram importantes na "resistência" à perda cultural devido às constantes incursões por colonizadores. Duzentos anos depois que von Humboldt observou sua importância, o xamã jaguar Hohodene Mandu da Silva visitou aquela mesma área para alertar as pessoas de que haveria um desastre iminente se elas esquecessem suas tradições, porque era o único meio que as pessoas tinham de sobreviver à dominação colonialista (Wright 2013).

## **Gravados em pedra: mitagens de *Kuwai***

O termo "mitagem" ("mythscape", em inglês) refere-se ao conjunto de todos os lugares mencionados nas narrativas sagradas (por exemplo, a narrativa de *Kuwai*) e suas interconexões. O termo é do autor e se inspira na expressão "sacred landscape", que foi introduzido na literatura por Fernando Santos-Granero (1998, 2004) para aludir aos lugares considerados sagrados pelos povos aruaque da Amazônia ocidental. O autor se inspirou

na noção de "emplaced myth", usado em relação aos aborígenes da Austrália para indicar: "myths associated to the landscape, which confer meaning to particular landmarks and are rendered meaningful by the ritual practices surrounding these landmarks" (2004:94).

Uma "mitagem", acrescenta-se aqui, é uma forma de estruturar o espaço, definindo "centros" e suas interconexões com outros "centros". São as tradições sagradas, ou mitos de criação, que definem as interconexões. É uma forma de criar uma comunidade maior de significados e valores compartilhados, por exemplo, entre os membros de uma fratria. Muitos dos lugares são conhecidos pelos seus petróglifos, ou pela presença de formações rochosas, cujos significados são ou eram apreendidos pelas tradições sagradas (mitos) de criação. Cada grupo etnolinguístico dos Aruaque setentrionais tem ou teve suas próprias mitagens sagradas. São a memória cultural dos atos fundantes e das cerimônias primordiais que marcam a identidade dos povos da região.

A mitagem não é apenas geografia sagrada, embora seja também isto. Refere-se ao modelo compartilhado para orientar uma comunidade sobre os valores centrais de sua cultura. Eles são multicêntricos, com múltiplos centros sagrados, nos quais as transformações definidoras da vida ocorreram. Mitagens conectam espaços verticais e horizontais num fluxo dinâmico de significados, que agregam o sagrado ao mundano em locais críticos, dispersos numa ampla região. Ao fazerem isso, as mitagens criam várias comunidades numa região onde os assentamentos reais são separados por grandes distâncias (por terra e pelos rios) – pelo menos no alto rio Negro – e pela população, que é proporcional à disponibilidade de recursos alimentares.<sup>5</sup> Finalmente, as mitagens estão intimamente conectadas com ciclos ecológicos (por exemplo, estações de chuva ou de seca), como será explicado a seguir, o que é outra indicação de valores compartilhados entre comunidades dispersas no noroeste da Amazônia.

As narrativas de criação dos Aruaque setentrionais e os territórios aos quais elas se referem são marcados por múltiplos centros (cachoeiras, afloramentos de rocha, ou morros), onde grandes eventos de transformação ocorreram em tempos primordiais: o primeiro nascimento, a primeira morte, o primeiro ritual de iniciação, o surgimento dos primeiros ancestrais (Veja: Andrello 2006, para os Tariana de Iauareté; Raffo 2003, para os Kuripako; Ortiz & Pradilla 2000, para os povos do Guainia; e Wright, González-Ñáñez & Xavier Leal 2017, para os Baniwa/Kuripako) Esses centros são descritos em minúcias pelos especialistas religiosos – os pajés onça, os videntes e sábios que, apoiados em suas experiências diretas com o sagrado, são capazes de explicar de maneira holística praticamente qualquer forma e formato, inscrição em petróglifos, localizações e inter-relações de elementos desses sítios.

Os "centros do mundo"<sup>6</sup> (*pamudzua hekwapi*, em *Hohodene*) são os mais significativos desses múltiplos lugares sagrados. Os "centros do mundo" são fontes altamente carregadas de força vital cósmica.<sup>7</sup> Conectam os mundos verticalmente de cima (os lugares dos espíritos poderosos) e de baixo (outros "povos", espíritos que ainda "não nasceram", entidades sem corpos completos). Também são conectados a todos os outros lugares miticamente significativos do mundo horizontal ou "este mundo" (*lhiekwapi*). A sacralidade desses centros envolve tanto o respeito profundo pelo seu valor intrínseco, um forte tabu (reforçado pela feitiçaria) contra perturbar qualquer aspecto ou característica deles quanto sua conexão com o invisível (visível para os especialistas) "outro mundo" dos espíritos e das divindades criadoras.

Baseado na pesquisa feita por M. Raffo (2003), Xavier Leal (2008), Ortiz e Pradilla (2000), e Wright (2013), pode-se confirmar que há lugares distintos para diferentes grupos etnolinguísticos, que são chamados pelo nome de *Hipana*<sup>8</sup> e que, em cada um desses portais primordiais do sagrado, "a narrativa da origem se repete" (Raffo 2003:83). As narrativas oferecem o quadro conceitual, enquanto os cânticos sagrados derivados das narrativas contêm o poder de expandir os "centros do mundo" sagrados, em sentido centrífugo, para fora, até o alcance mais distante do mundo conhecido, contraindo de forma centrípeta, de volta para dentro e para cima na direção do "outro mundo", conectado a "este mundo" pelo centro.<sup>9</sup>

É possível dizer que, na visão de longo prazo, há mitagens com as quais um povo pode se identificar mais plenamente nos dias de hoje, mas que contêm elementos que não são inteiramente explicáveis pelos especialistas religiosos, porque se referem a arranjos anteriores entendidos por outros povos. Isto ocorre em *Hipana* no Aiari, por exemplo.<sup>10</sup> No entanto, a maior parte da totalidade ressoa com as histórias sagradas, contadas pelas pessoas que vivem por perto.

Um povo pode também não reconhecer o significado de sinais e símbolos em um local, porque eles pertencem à tradição cultural e linguística de outro grupo: desse estudo, Raffo concluiu que "as características básicas comuns aos petróglifos do Aiari, Cuiari, Guainia, Isana e Atabapo são visivelmente diferentes daquelas do rio Iniridá, que é habitado pelo povo Puinave, ou os grafismos dos Cubeo do rio Cuduiari; em nenhum dos casos legível para os Kuripako" (Raffo 2003:22-3, tradução minha). Na verdade, o alto Guainia é um espaço multiétnico compartilhado pelos Puinave, Baniva, Warekena e Tsase (Piapoco) – cada um deles tem sua própria narrativa de *Kuwai* com variações sobre os mesmos temas.

A evangelização tem sido geralmente associada ao esquecimento dos significados ancestrais, no caso dos Kuripako do alto rio Içana. Um centro importante no alto Içana é um morro que marca o local da casa do Criador, onde a morte chegou ao mundo. Enquanto o lugar é rico em simbolismo dos tempos primordiais, evidente no arranjo de rochas e cavernas, o que o torna diferenciado é o fato de que não há nenhum petróglifo (Xavier Leal 2008). Os velhos kuripako explicam que os petróglifos começaram com *Kuwai*, em *Hipana*, e que eles, os petróglifos, eram lembranças para os iniciandos do que não deveriam fazer, ou seja, desobedecer às restrições iniciáticas. No entanto, o local do morro está em perigo de perder seu significado, pois foi depredado pelos evangélicos, poucos dos quais se lembram dos significados atribuídos ao local.

Devido aos deslocamentos resultantes do contato histórico, poucas comunidades conseguiram manter relação com as mitagens de seus ancestrais. No entanto, cada comunidade pode afirmar uma ligação com uma mitagem próxima. O poder sagrado dos centros de mitagem, como *Hipana*, no rio Aiari, é de grande importância para a comunidade mais próxima, que se considera guardiã das tradições. É notável, porém, que *Hipana*, no rio Aiari seja reconhecido por diversos povos aruaque setentrionais (entre outros, os Tariana, Baniwa, Kuripako, Baré, Hiwi, Piapoco e Puinave) da região do noroeste amazônico.

Segundo o estudo feito por Raffo (2003), há uma relação muito clara entre petróglifos e atividades sazonais. Em suas intensas conexões com o mundo natural, os antigos artistas que esculpiram os petróglifos nas pedras o fizeram de tal maneira que ficassem mais visíveis quando os rios estavam baixos (na estação seca) mas, no auge da estação das chuvas, os petróglifos desaparecem completamente, submersos pelas águas poderosas das cachoeiras. Todos os petróglifos remetem aos processos naturais referenciados nos ciclos de narrativas. Por exemplo, em *Hipana* do rio Aiari, há glifos de uma lagarta e uma planta numa rocha, que dizem respeito ao começo do crescimento e da vegetação na fase inicial da estação chuvosa. Isto tem ligação com o Mestre das Plantas da Roça, *Kaali*, que, se costuma dizer, obteve a primeira terra de *Kuwai* para fazer as roças iniciais (Cornélio et al. 1999).

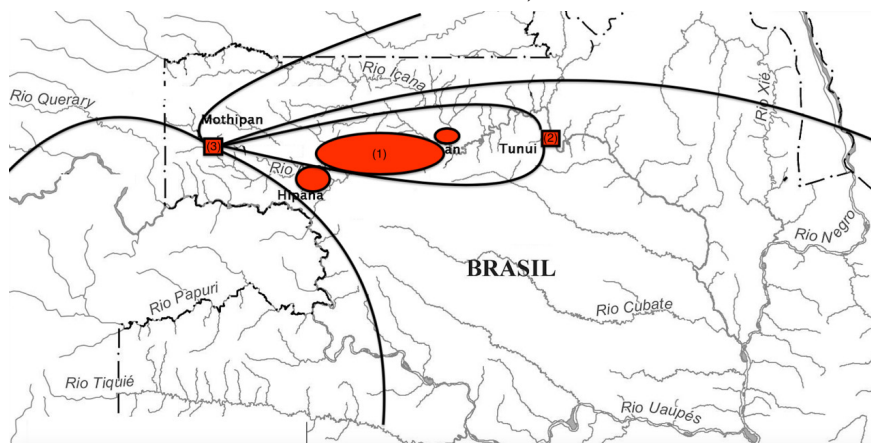


A narrativa de *Kuwai* se desenvolve por meio dos seguintes episódios:

1. *Kuwai* nasce em *Hipana*, filho de *Nhiaperikuli* e *Amaru*;
2. *Kuwai* começa a iniciação de quatro jovens meninos no *Ehnipan*, mas devora três dos meninos em *Hipana* devido à sua desobediência à dieta ritual. Os meninos quebraram sua promessa a *Kuwai* de que manteriam o jejum. Como consequência, um imenso dilúvio os inundou<sup>12</sup> e *Kuwai* engoliu três dos quatro meninos. Um tempo depois, *Kuwai* retorna a *Ehnipan* para concluir a iniciação, abençoando a pimenta sagrada com os cânticos chamados *kalidzamai*, no final dos quais *Nhiaperikuli* o empurra para dentro um grande fogaréu. Mais tarde, uma árvore paxiúba gigante, o corpo transformado de *Kuwai*, brota da terra em *Hipana*. Dela, *Nhiaperikuli* fabrica as flautas e as trombetas sagradas.
3. A mãe de *Kuwai* e as mulheres roubam essas flautas e trombetas e fogem de *Nhiaperikuli* para o morro chamado *Mothipana*, onde celebram o primeiro ritual de iniciação feminina; *Nhiaperikuli* convoca seus pássaros e animais aliados para o morro de *Tunui* e, juntos, eles guerreiam contra as mulheres e, no final, recuperam as flautas e as trombetas; *Nhiaperikuli* despacha as mulheres em quatro direções, e lá elas se casam, e os homens terminam enfeitando as flautas e as trombetas em *Hipana*;
4. *Nhiaperikuli* procura os primeiros ancestrais em *Hipana*.

Há uma dinâmica cosmopolítica correspondendo aos diversos movimentos entre os lugares sagrados desta mitagem (mapa 3, abaixo). A história começa e termina em *Hipana*, lugar de nascimento de *Kuwai* e dos ancestrais das fratrias. Em ambos os casos, o movimento é vertical entre o céu-*Hipana*-o mundo de baixo. O movimento (1) entre *Hipana* e *Ehnipan* constitui um laço entre o lugar da floresta e a casa cerimonial. É um movimento predominantemente horizontal, que traça o que os pajés chamam de "escudo de *Dzuliferi*" de proteção para os iniciandos contra as forças poderosas da floresta e dos espíritos. É o que define, em grande parte, o ritual de iniciação e as relações entre as gerações mais velhas dos homens e os meninos. O movimento horizontal (2) entre os morros de *Mothipana* e *Tunui* aponta as relações entre mulheres e homens, uma dinâmica política de "guerra" (*úwi*), a qual termina com o despacho das mulheres para as quatro direções cardeais. As mulheres, ao terminarem a sua iniciação, se tornam esposas. São enviadas pelo Criador para os quatro "céus", que definem os limites do mundo hohodene com os brancos, e se tornam as "mães dos brancos". O movimento (3), neste episódio, indica um vínculo entre a iniciação feminina, a guerra e a exogamia.

Mapa 3: os movimentos no espaço do mito de *Kuwai*, versão hohodene do rio Aiari (círculos em preto: as cachoeiras de *Hipana* e *Ehnipan*; elipse conectando as duas cachoeiras [numerada (1)]: "o escudo de *Dzuliferi*"; quadrados numerados (2) e (3): as Casas dos Homens guerreiros e das Mulheres).



Os sons e os cantos das flautas sagradas de *Kuwai* fizeram o mundo abrir (expandir) a partir do seu tamanho primordial, em miniatura, para um território e um mundo imensos, que os Baniwa conhecem, de fato, como as ondulações da água do rio formadas por uma pedra jogada no meio. Como todas as narrativas baniwa que têm a ver com rituais de passagem, a narrativa de *Kuwai* é "musicalizada" (Hill 1993) por um conjunto de cânticos, chamados *kalidzamai*, que lembram as "viagens de *Kuwai*", quando *Nhiaperikuli* perseguia as mulheres para recuperar os instrumentos sagrados e trazê-los de volta para *Hipana*. Essas viagens codificam tanto as ações centrífugas quanto centrípetas de "benzer" todos os lugares no mundo onde a música de *Kuwai* foi tocada e, em seguida, mandar o poder de *Kuwai* de volta ao seu lugar no outro mundo do céu (Hill 1993; Wright 1993; Vidal 2003).

As tradições das "viagens de *Kuwai*" (mapa 4, abaixo) variam em alguns dos lugares lembrados, de acordo com as histórias específicas de rotas comerciais e relações políticas de cada fratria. Esses etnomapas são surpreendentemente abrangentes e cumulativos. São "globais" em seu alcance, mostrando os limites do "mundo *Kuwai*" conhecido, combinando o conhecimento das histórias sagradas, das histórias orais e dos limites sociopolíticos do território da fratria, reunidos sob uma ação xamanística, para tornar o mundo seguro para os meninos e as meninas recentemente iniciados. Esta é uma das tarefas mais importantes dos cantores sacerdotais que entoam o *kalidzamai*.





[...] no começo de *Kúwe* (= *Kuwai*), que nasceu no rio Aiari, um afluente do Içana, o Criador dos Aruaque começou a partição de *Kúwe* para o mundo inteiro. As partes foram divididas entre as diversas terras. Uma parte foi para o Brasil (no sul). A parte de *Kúwe* que corresponde aos ancestrais *warekena* seguiu a seguinte rota: desceu o rio Inirida (Colômbia) do alto Içana e dali seguiu em frente. No Inírída, alcançou as corredeiras de Kubalé (*Kúwaili*). Ele formou essa grande corredeira. Acredita-se que quase todos os peixes tiveram de colocar ovos nessas corredeiras. Esse foi o trabalho de *Nápiruli*, que foi o mesmo *Kuwai dos ancestrais*. Ele fez assim para que pudesse ser mais fácil pegar peixes para a comida ritual *kaliyama* (*kalidzamai* em Hohodene) para iniciação. *Kúwe* e sua procissão descem o rio continuamente até o Vichada (em Wright, González-Ñáñez & Xavier Leal 2017).

Para o povo *Warekena*, um dos lugares mais sagrados fica em Capihuara, no rio Cassiquiare, perto de San Carlos de Rio Negro, estado do Amazonas. Ali foram inscritos muitos petróglifos que podem ser vistos até hoje. Um dos seres mais sagrados de Capihuara é *Siwáli*, um antepassado aruaque. A figura 1, abaixo, representa um petróglifo-mapa da rota de *Kúwai Wamudana*<sup>13</sup> “na partição de *Kúwe* pelo mundo inteiro”:

Figura 1: petróglifo do *Siwali* no rio Cassiquiare, Venezuela (em Wright, González-Ñáñez & Xavier 2017, cortesia de González-Ñáñez)



Com essa visão das mitagens de *Kuwai*, volta-se a uma questão instigante: por que o lugar de *Hipana* é considerado o "centro do universo"? O que diferencia *Hipana* do outro "centro do universo", muito conhecido entre os povos aruaque pré-andinos, a Serra do Sal?

### ***Hipana* – o umbigo do universo**

*Hipana* é considerado o "centro do universo" (*Hekwapi pamudzua*), tanto no sentido vertical quanto horizontal, por vários povos aruaque setentrionais. Verticalmente, está situado entre o mundo superior dos grandes espíritos, o Criador e o mundo inferior dos ossos dos mortos, com uma variedade de espíritos-entidades (Wright 2013). É o "umbigo do universo", no sentido de uma conexão entre a fonte de vida no mundo superior do Sol, a origem da vida, e este mundo, a Terra e seus povos. Horizontalmente, é desse local central que "este mundo" cresceu para fora, até seus limites sociais e geográficos. A fotografia aérea abaixo (figura 2), da cachoeira de *Hipana*, ilustra: a primeira terra, que é a rocha do lado inferior esquerdo; o local de nascimento da humanidade, nos buracos, no centro das corredeiras; a floresta, do lado inferior esquerdo, lugar de transformação; e diversas rochas e pedras do lado inferior direito, todos tendo significados relacionados à narrativa de *Kuwai*.

Figura 2: as cachoeiras sagradas de *Hipana*



(foto aérea: M.C. Wright, em Wright 2013)

As rochas e os petróglifos na cachoeira representam os seguintes elementos da narrativa de *Kuwai*: (figura 3a, abaixo) uma linha de rochas onde *Amaru*, a mãe de *Kuwai*, "agachou" enquanto dava à luz *Kuwai*, e onde as meninas, em sua menarca, de fato sentam para que "seus corpos se tornem fortes", como dizem os Hohodene; (3b) uma rocha com petróglifos da constelação Plêiades, visível no momento dos rituais de iniciação; (3c) uma rocha com petróglifos de uma serpente, representando, segundo os interlocutores, a "dor das chicotadas", e as espirais que eram o "som das flautas"; (3d) outra rocha, a pouca distância, que se diz representar o "verdadeiro *Kuwai*", sem nenhum petróglifo (rocha no fundo);<sup>14</sup> (3e) uma pedra que tem o formato da placenta de *Kuwai* depois que ele nasceu, na forma de uma arraia de água doce; diversas rochas, não mostradas aqui, representando as flautas sagradas de *Kuwai* e penas de falcão, que empoderaram as flautas originais para abrir a voz de *Kuwai*; um local da antiga aldeia, onde *Nhiaperikuli*, pai de *Kuwai*, fez as flautas; e a floresta "no outro lado do porto", onde uma árvore gigante de uacu ficara em pé, e *Kuwai* levava os meninos para apanhar os frutos, mas eles desobedeceram à restrição alimentar e comeram os frutos assados.<sup>15</sup>

Figura 3a: as rochas de Amaru



Figura 3b: as plêiades

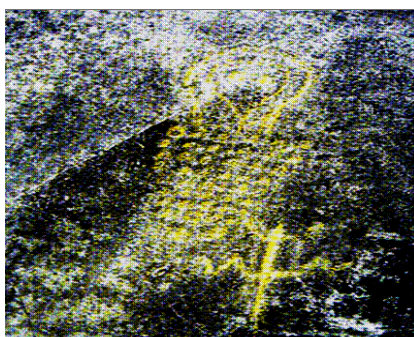


Figura 3c: a "dor das chicotadas"  
e o som das flautas

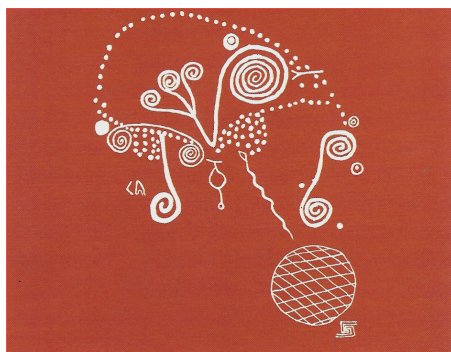


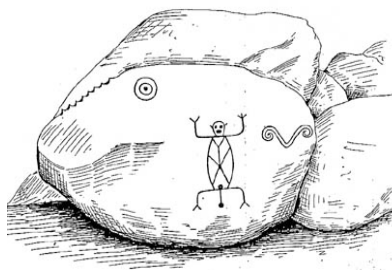
Figura 3d: "o verdadeiro  
*Kuwai*" (fundo)



Figura 3e: a "placenta de *Kuwai*"



Figura 3f: o corpo de *Kuwai*  
e os sons



Além disso, o lugar sagrado de *Hipana* é anunciado a qualquer um que se aproxime dele pela jusante, por um grande petroglifo de *Kuwai*, no rosto de uma das principais rochas na boca deste portal para o sagrado (fig. 3f). Ela está virada a jusante, lembrando o momento na narrativa depois que *Kuwai* tinha devorado os meninos e voado com eles rio abaixo, onde os vomitou em cestas de beiju colocadas no centro da aldeia em *Enipan*.

Vê-se, com isso, a densidade simbólica do centro de *Hipana* relacionada à mitagem de *Kuwai*. Há ainda outras referências notáveis a narrativas sagradas nos arredores da cachoeira: uma segunda cachoeira chamada *Enukwa*, imediatamente abaixo de *Hipana* (figura 4a), de onde foram retirados os primeiros antepassados da fratria *Walipere-dakenai* pelo irmão do Criador, *Dzuliferi*; próximo ao porto dessa cachoeira existe um buraco na pedra, levando à casa das almas dos animais, *Iaradathita*; (fig. 4b) uma rocha gigante imediatamente acima de *Hipana*, a pedra de *Dzuliferi* onde,

acredita-se, ele mesmo vive;<sup>16</sup> a lagoa formada pelas águas da cachoeira de *Hipana* e uma praia de areia para a qual o Criador trouxe os ancestrais do homem branco. A densidade simbólica faz com que alguns interlocutores hohodene se refiram a *Hipana* como uma "cidade", não no sentido de algo frio e sem vida, mas cuja vitalidade esteja contida dentro das pedras, regida por normas de conduta e comportamento apropriado, cuja infração levará a represálias severas.<sup>17</sup>

Figura 4a: a cachoeira de *Erukwa*



Figura 4b: a pedra de *Dzuliferi*



São os eventos da criação embutidos nas pedras e rochas, nos arranjos de pedras e na floresta, nos buracos das pedras, e todos se referem a algo mencionado nos mitos. Nesse sentido, *Hipana* se aproxima da Serra do Sal dos Aruaque pré-andinos. *Hipana* consiste em "topograms" e "topographs" (Santos-Granero 2004) como este, mas em contraste com a Serra do Sal é mais difícil perceber o "landscape", porque as distâncias no noroeste amazônico entre um lugar e outro são bem maiores (*Hipana* e *Ehnipan* estão entre si a um dia de viagem de canoa).

Tendo examinado em detalhe a noção do "emplaced myth", pode-se entender melhor os principais sentidos da narrativa de *Kuwai*, conforme a exegese dos interlocutores hohodene. Agrupam-se em quatro grandes temas: 1. a continuidade da ancestralidade patrilinear através das gerações; 2. as relações identidade/alteridade; 3. o xamanismo e a cura de doenças; 4. a transmissão cultural por meio do ritual de iniciação chamado *Kuwaipan*. Destes, serão examinados os três primeiros, deixando-se o último para outra ocasião, quando houver mais tempo e espaço.<sup>18</sup>

## **Kuwai** como continuidade da “alma do pai”

*Kuwai* foi concebido num ato xamânico, no qual *Nhiaperikuli*, o pai de *Kuwai*, enviou seu pensamento ao corpo de *Amaru*. *Nhiaperikuli* queria ter um filho, através do qual seu conhecimento e alma seriam transmitidos. Tinha de ser o resultado de uma união endogâmica (mas não uma união “incestuosa”, como tantos escritores alegaram equivocadamente) com uma mulher do mesmo grupo de descendência: portanto, *Amaru*, a mãe de *Kuwai*, é a “tia” de *Nhiaperikuli* (*likuiro*).<sup>19</sup> Os Hohodene dizem que *Amaru* não era a “tia” biológica de *Nhiaperikuli*; ela era a “filha” da anta, a quem *Nhiaperikuli* chamava “avó”.<sup>20</sup> A união de *Nhiaperikuli* com *Amaru* foi puramente cognitiva, xamanística. O fato de *Kuwai* ter surgido numa combinação tão “estranha” de características deriva da conjunção desses elementos e não de nenhuma outra questão “biológica”.<sup>21</sup> Sendo mãe de *Kuwai*, ela queria seu filho de volta, já que ele tinha sido retirado dela por *Nhiaperikuli*.

O corpo de *Kuwai* estava “cheio de buracos”, que emitiam sons. Ele “não era deste mundo”, então seu pai o mandou embora para viver, primeiramente, por algum tempo, na floresta e, depois, no mundo do céu. A identidade de *Kuwai* é, portanto, retratada como da floresta e do céu: ambos estão associados aos mundos espirituais. Ele é definido como a “alma do pai” (*haneri ikaale*), a “alma do Sol” (*Kamui ikaale*). Sendo filho da “tia” de *Nhiaperikuli*, *Kuwai* era da mesma geração que *Nhiaperikuli* e, desta forma, seu “irmão” (primo de primeiro grau). A criança era uma anomalia, porém: uma mistura surpreendente de som criativo e dor violenta com poder de destruição, que foi banida para a “beira” do mundo, então ainda em tamanho miniatura.

A forma e o crescimento de *Kuwai* desafiavam todas as formas e formatos conhecidos no mundo. Em sua morte, o corpo de *Kuwai* foi transformado de uma pessoa/animal singular, ampliada, gigante, em múltiplas entidades vegetais/animais/aves, das quais se produziram flautas e trombetas sagradas, cada uma delas representando uma parte do corpo de *Kuwai* e o primeiro ancestral de uma fratria, ou uma relação de aliança ou antagonismo, que caracterizava o modo de vida primordial. Esses instrumentos deviam ser tocados nos rituais de iniciação para reproduzir a “alma do pai”, como diz a narrativa, nas novas gerações. Eles podiam também ser tocados para fazer com que as frutas da floresta crescessem. Os elementos do seu corpo foram transformados em plantas e folhas venenosas, usadas em feitiçaria, bem como em espíritos que trazem doenças, ou *Yoopinai*, encontrados em todo o ambiente local de floresta.

A força de vida que *Kuwai* representa pode ser entendida como uma explicação de como o “coração/alma” (*ikaale*) veio a ser incorporado nas

formas materiais (como instrumentos sagrados) e reproduzido pelo mundo inteiro ao longo do tempo e do espaço. Desde que existe "gente" no mundo, a crença nos primeiros ancestrais de *Kuwai* tem sido o fundamento para a organização em sociedade. Os primeiros ancestrais foram incluídos em todas as partes do corpo de *Kuwai*. Os Baniwa dos rios Aiari e Içana afirmavam que os significados das tradições de *Kuwai* têm a ver com a continuidade cultural, a transmissão de cultura e conhecimento, a partir de ancestrais patrilineares e mais velhos para seus descendentes vivos, especialmente os recém-iniciados.

*Kuwai*, o filho de *Nhiãperikuli*, foi o próprio coração/alma do pai xamanisticamente concebido. Seu corpo (os ossos, particularmente) transformou-se em flautas e trombetas. Estas foram roubadas por *Amaru*, mas *Nhiãperikuli* lutou com as primeiras mulheres para decidir quem ficaria com esse poder. Quase todos os narradores concordaram que as mulheres "perderam a guerra" pela posse das flautas sagradas e foram mandadas embora de suas casas para os fins do mundo, onde elas se tornaram as "mães dos brancos", ou seja, as mulheres reproduziram as relações de alteridade. Se, no começo da narrativa, *Kuwai* era o produto de uma união endogâmica, no final, as mães se tornam agentes de uniões exogâmicas.

Se *Amaru* tivesse retido o poder sobre ele, a sociedade teria se tornado algo bem diferente. Os Kuripako evangélicos do Alto Içana (Xavier Leal 2013), aliás, elaboraram uma inversão extraordinária da luta pelo controle paterno, na qual *Amaru* reteve a posse de instrumentos sagrados e ela é a divindade kuripako "mãe". *Nhiãperikuli* não foi o responsável por fazer com que os ancestrais saíssem dos buracos de *Hipana*, de acordo com os Kuripako evangélicos. Ele pode, talvez, ainda estar "neste mundo".

As flautas que ficaram com os homens, em comunidades católicas ou não fiéis a nenhuma religião de não índios, são consideradas o "corpo de *Kuwai*", símbolo da continuidade do mundo primordial por todas as "gerações futuras" (*walimanai*). A identidade nunca será perdida, desde que o poder seja mantido em relação ao seu símbolo mais potente, primordial. O poder ancestral incorporado às flautas e às trombetas, conhecidas coletivamente como *Kuwai*, diferencia a identidade coletiva de uma fratria da outra.

A continuidade dessas tradições é percebida como constantemente ameaçada por inimigos externos. A missão dos pajés onça transformados em profetas é alertar a sociedade sobre as ameaças a essa continuidade e garantir às pessoas que haverá fim para o seu sofrimento.<sup>22</sup> Se os jovens adultos não fossem iniciados, a sociedade seria vulnerável aos inimigos externos que impõem o tipo de mudança que quebra as ligações com os ancestrais, de maneira tão catastrófica, como se não houvesse pajés onça, porque, então, a sociedade se tornaria vulnerável aos ataques de feiticeiros e a novas doenças.

Figura 5: *Kuwai-ka-Wamundana*, o espírito dono da doença

(desenho de Thiago Aguilar, 2010)

### ***Kuwai*, o animal, *Wamundana*: floresta/casa**

A figura 5 acima é um desenho de *Kuwai* feito pelo aprendiz de um pajé e artista: a "alma-sombra" (*idanami*, "o interior escuro que é projetado para fora como uma sombra") desse "espírito da doença e enfermidade". Ele é o desenho de uma preguiça preta (*wamu*), mas com o rosto de um homem branco e os dentes de uma onça. *Kuwai* é uma mistura unívoca de alteridade e identidade, excessivamente perigosa, porém altamente desejada. A identidade que ele representa consiste na música das aberturas de seu corpo, mas a sua alteridade se traduz no veneno do seu couro e na predação dos seus dentes e rosto.

Para entender isto é necessário começar perguntando: por que *Kuwai* era um bicho preguiça? O que poderia, eventualmente, tornar um bicho preguiça em uma figura tão poderosa? Sugiro que haja diversas razões: 1. o comportamento sazonal das preguiças, sua descida das árvores na transição entre o final da estação seca e o começo da principal estação de chuvas para procurar forragem no chão são significativas, porque é também o tempo em que os rituais de iniciação masculina devem ser programados; 2. Depois da "morte" de *Kuwai* pelo fogo, seu couro venenoso "correu" e penetrou na pele de uma grande preguiça preta e no de uma pequena preguiça branca. Esse momento coincide com aquele do ritual, quando os mais velhos dão aos iniciandos pimenta bem picante para protegê-los de doenças. Os Baniwa dizem: "queimar o couro da preguiça é um remédio para a pimenta", o que, de maneira mistificada, transmite essa ideia. Além disso, o couro da preguiça



é o que o pajé extrai dos corpos de vítimas de feitiçaria; 3. A preguiça é um ícone do que os iniciandos *não deveriam ser*. Espera-se que eles sejam esforçados e atentos, não preguiçosos e inativos como o bicho preguiça.

O rosto na imagem é de um homem branco, e seus dentes são os de uma onça. Para os iniciandos, o homem branco é um paradigma da alteridade, como o bicho preguiça é o oposto do que se espera que os iniciandos sejam em sua verdadeira identidade. O homem branco, segundo as narrativas sagradas dos Baniwa, foi mandado embora nos tempos da criação para a periferia do mundo baniwa, para viver numa realidade totalmente diferente, como *Kuwai*. A onça mora escondida no meio da floresta, pronta para atacar suas vítimas desatentas. Aqui há uma *coincidentia oppositorum*, na qual as presas (o bicho preguiça) têm os dentes e as características faciais dos predadores.

Ao todo, o desenho de *Kuwai Wamundana* é um modelo de alteridade, projetado como alguém totalmente diferente daquele que realmente se espera que se torne: um membro desperto, alerta e saudável do seu povo. É interessante que, até o fim do século XIX, o povo Tariana do Uaupés tinha "máscaras de Yurupary" feitas do pelo da preguiça, e trançado com o cabelo de meninas que tinham acabado de ser iniciadas (na sua primeira menstruação). Os Tariana chamavam essa figura de *Izi* (provavelmente, o nome de uma das flautas sagradas), o que é muito semelhante ao *Kuwai* dos Baniwa: ele aparecia durante os rituais de iniciação masculinos, nos quais chicoteava os jovens iniciados. O poder do paradoxo, certamente, não passou despercebido pelos iniciandos; novamente, eles são mostrados como oposto do que esperavam se tornar e de forma rigorosa: *Kuwai* chicoteava os iniciandos para que eles crescessem rapidamente e se tornassem resistentes e fortes. Na medida em que *Kuwai* representa o mundo da floresta e a alteridade, é a partir dele que os meninos vão aprender a se tornar seres inteiramente seguros de sua identidade.

Num momento crítico de transição na narrativa de *Kuwai*, ele leva quatro meninos que estão sendo iniciados para a floresta, "do outro lado do rio", no assentamento primordial em *Hipana*. Ali, *Kuwai* ascende ao topo de uma árvore uacu (*Monopteryx uacu Spruce*), joga de lá nozes cruas aos meninos, que três deles assam e comem, quebrando o jejum. Eles "comem a carne de *Kuwai*", provocando uma situação catastrófica, e *Kuwai* se transforma em um espírito demoníaco com um só olho, chamado *Inyaimé* (literalmente, "outro negativo"), que devora os três meninos. Há uma clara associação entre "o outro lado do rio" com o mundo da floresta (em contraste com a casa do ritual de iniciação) e um "outro" espírito demoníaco vingativo, que devora aqueles que violam as leis do mundo da floresta. Em resumo, os humanos devem entender a sua identidade para não serem destruídos pela alteridade.

## Os poderes da feitiçaria, cura e além: *Kuwai, Dzuliferi e Nhiaperikuli*

Para os *Hohodene*, *Kuwai* é o "dono da doença", tendo deixado todas as doenças fatais no mundo no momento da sua "morte". No entanto, *Kuwai* também transmitiu à humanidade todo o seu conhecimento de cura (inclusive cânticos específicos para uma série de enfermidades), e é até ele que os pajés viajam nas suas curas de humanos que estejam atualmente sofrendo de doenças letais (especialmente *manhene*, feitiçaria de plantas). *Kuwai* foi eminentemente um ser xamânico de grande poder, que fez transformações múltiplas. Na narrativa, ele domina os conhecimentos do pajé onça, de um feiticeiro e de um líder de dança, ao liderar as canções e as danças dos rituais de iniciação, além de um cantor sacerdotal, ao terminar a iniciação com o benzimento de pimenta.

*Kuwai* e *Dzuliferi* (o irmão mais velho de *Nhiaperikuli* e cocriador) são duas entidades espirituais diferentes, embora estejam relacionadas socialmente como tio (*Dzuliferi*) e sobrinho (*Kuwai*). O pajé *Dzuliferi* não pode se transformar no feiticeiro *Kuwai*, embora *Kuwai* possa se transformar em "alma-sombra de *Dzuliferi*", significando que ele pode aparentar ser *Dzuliferi*, mas, na verdade, é *Kuwai* personificando *Dzuliferi*, para poder ensinar aos pajés aprendizes como extrair a doença. Os aprendizes aprendem como curar a partir da própria fonte do veneno ou da enfermidade que afetou os doentes. O mesmo jogo de identidade/alteridade que define o *Kuwai* preguiça como alguém que os iniciandos não deveriam se tornar, para os aprendizes de pajés, *Kuwai* ensina sobre a cura de doenças através de sua imagem, "alma-sombra de *Dzuliferi*".

Na cosmologia *hohodene*, *Dzuliferi* é o "dono (primordial) do *pariká* e tabaco dos pajés". Mas o *pariká* do pajé, derivado da resina avermelhada escura extraída da casca interna da árvore *Virola*, se diz ser "o sangue de *Kuwai*". O "fígado" de *Kuwai* se transformou em uma planta venenosa do mato (*hueero*), depois da sua "morte" no fogo. Os "ossos" de *Kuwai* (as flautas e as trombetas sagradas) vieram de uma palmeira *paxiúba*.<sup>23</sup> Diz-se que o corpo de *Dzuliferi* está coberto de plantas de tabaco, uma planta cultivada. O *pariká*, como tabaco, é algo proveniente da Grande Árvore das Plantas cultivadas (*Kaali ka thadapa*), fonte também do poder dos pajés na forma de um colar de dentes de onça. Enfim, os dois grandes espíritos se complementam em sua relação com o mundo vegetal: os "corpos" de ambos são, integralmente, do domínio das plantas, mas enquanto um veio de plantas cultivadas e saudáveis, o outro veio de plantas selvagens e venenosas.

Figura 6: *Dzuliferi* cuida das pessoas e as protege nas suas aldeias deste mundo.



(Desenho: Thiago A., Uapui, sob orientação de M. da Silva, pajé, 2010)

Há uma hierarquia entre os pajés, definida pelo seu conhecimento e poder derivados principalmente do mundo vegetal, e transmitidos aos pajés pelos grandes espíritos de feitiçaria e cura. Os pajés que curam doenças são diretamente ligados a *Dzuliferi*, o "espírito de poder", que lhes dá seus cantos e os guia na localização de almas perdidas através de tabaco e *pariká*; e *Kuwai*, o "espírito da doença", que demonstra aos pajés como curar a feitiçaria também com *pariká*. Os benzedores, que trabalham com tabaco, e aqueles que empoderam pimenta na iniciação (xamanismo da pimenta, *kalidzamai*) usam viagens do pensamento, que abrangem todos os lugares do mundo, replicando "as viagens de *Kuwai*" e, em seguida, benzem todas as classes de peixes e animais conhecidos e nomeados, retirando a sua força vital para o consumo humano (e outras ações xamanísticas). O xamanismo da pimenta foi ensinado por *Kuwai* a seu pai e tio (*Dzuliferi*) no primeiro ritual de iniciação. Pajés poderosos frequentemente adquirem os conhecimentos da extração de doença primeiro e o xamanismo de pimenta depois, porque é um tipo de conhecimento sacerdotal que se aplica a grupos de iniciandos (por vezes, grandes, mais de 20).

Viveiros de Castro, em *Cannibal Metaphysics* (2014), argumenta em apoio ao uso das distinções analíticas feitas por S. Hugh-Jones (1989) entre xamanismo horizontal e vertical no noroeste da Amazônia (2014:153-4):

Those shamans that Hugh-Jones classes as horizontal are specialists whose powers derive from their inspiration and charisma, and whose actions, which are directed outside the socius, do not preclude aggression and moral ambiguity; their chief interlocutors are animal spirits, who are perhaps the most frequent cause of illness in indigenous Amazonia (illness is frequently conceived as a case of cannibal vengeance on the part of animals who have been consumed).

As for the vertical shamans, these comprise the master-chanters and ceremonial specialists, the peaceful guardians of an esoteric knowledge indispensable if reproduction and internal group relations (birth, initiation, naming, funerals, etc.) are to come off properly.

Viveiros de Castro não faz menção ao trabalho etnográfico produzido por uma geração de especialistas que trabalham com as sociedades falantes de aruaque; ele cita a análise de Hugh-Jones, das sociedades tukano orientais, como se fossem definitivas para as sociedades aruaque setentrionais. O problema disso é que as sociedades aruaques setentrionais têm características em sua história de práticas xamanísticas que as distinguem de versões tukanas. A procura por regularidades estruturais obscurece por vezes a descrição etnográfica mais precisa.

A partir do que os especialistas sobre povos aruaque setentrionais conseguiram determinar, os pajés mais altos na hierarquia combinam as características de curador, de feiticeiro e de sacerdote; seu carisma deriva de sua capacidade de "morrer", através do consumo de doses heróicas de *pariká*, conversar com os ancestrais falecidos e agir como emissários do Criador. O mais citado dos profetas, *Kamiko*, foi considerado um "sonhador" (*talisri*) (Wright, González-Ñáñez & Xavier Leal 2017), assim como era seu "neto" espiritual, *Uetsu mikuiri* (Wright 2005, 2013). Sonhos eram o meio pelo qual profetas/pajés experimentavam a divindade, conversavam com o Criador.

Os profetas baniwa (*Kamiko*, *Uetsu*) consumiam grandes quantidades de *pariká* (também misturado com *caapi*), que potencializavam suas visitas à Casa do Sol.<sup>24</sup> Depois de obterem "autorização" de *Nhiaperikuli*, eles serviram como seus emissários para o povo. No entanto, recusaram a verticalidade associada com o *status* de altos sacerdotes. Obter "autorização" não é nada incomum – os pajés verdadeiros devem obtê-la também, mas do *Dzuliferi/Kuwai*. Sabe-se, por fontes escritas, que *Kamiko* foi influenciado pelo popular "santo" afro-venezuelano, católico, conhecido como "Padre Arnaoud" (Wright 1981) e, certamente, *Uetsu* expressava da mesma forma crenças católicas (Wright 2005, 2013). Eles faziam parte de uma tradição de catolicismo popular que tinha passado por fertilização cruzada com o xamanismo baniwa.

As histórias orais dos profetas tucanos são bem diferentes das dos profetas baniwa (como já analisado pelo autor em 1992, e novamente em profundidade no livro do autor de 2005). Os profetas pajés baniwa, de fato, transcendiam os mais poderosos pajés onça, no sentido de que eles rejeitavam os elementos guerreiros intrínsecos às suas lutas pelo poder. Ao contrário, os profetas pajés iam além de *Kuwai* e *Dzuliferi* em sua busca pelo "mundo oculto da felicidade" (*kathimakwe*), da divindade do Criador, *Nhiaperikuli*, no intento de trazerem aquela luz e a "felicidade" para a Terra, de revelarem quem são os feiticeiros e de reformarem a sociedade de cima para baixo (como mensageiros "autorizados" do poder mais alto do cosmo). Pela exegese dos pajés hohodene, eles adquirem acesso ao nível mais alto do cosmo no final de seu treinamento, quando ficam ao lado do Criador *Nhiaperikuli*, e criam, em seu pensamento, "tudo o que existe no mundo – água, pedras, até gente" (Wright 2005:175ff), ou seja, independentemente de seus conhecimentos sacerdotais (xamanismo vertical, especificamente no xamanismo da pimenta), e do catolicismo popular que acrescentou certo carisma ao pajé, eles já adquiriram o poder de transcender o horizontal e alcançar o vertical no final de seu treinamento como pajés. É isto que diferencia os pajés aruaques das análises feitas por Hugh-Jones e Viveiros de Castro.

### Tradições trans-indígenas nas fronteiras

Um dos aspectos fascinantes da tradição religiosa de *Kuwai* é o que aconteceu nas fronteiras com as sociedades não falantes de aruaque. Dentre essas fronteiras, estão: os povos falantes de tukano oriental e os de aruaque setentrional do alto Vaupés; qualquer outro grupo linguístico (Caribe, Maku, Saliva) e os povos falantes de aruaque setentrional; os evangélicos e os não evangélicos (que mantêm as tradições *Kuwai*); e como se acabou de ver, com o catolicismo popular. Qualquer uma dessas fronteiras deveria manifestar alguma fertilização cruzada "trans-indígena"<sup>25</sup> de ideias.

Fizemos referência anteriormente à região que von Humboldt visitou no final do século XVIII, perto de San Fernando de Atabapo, na Venezuela. Parece plausível sugerir que as fronteiras entre os povos falantes de aruaque do alto Guainia, Cassiquiare e Orinoco, e os povos falantes de saliva, como os Piaroa, se caracterizavam por uma mistura de tradições desde o começo da história colonial. Gilij (1965, III:30) informa que os Maipure, Avane, Guaipunave, Caberre, Baré e outros grupos aruaque setentrionais fazem menção ao ser supremo usando o mesmo nome, "*Purrúnaminári*". "Formas cognatas deste termo também aparecem nas línguas saliva da Sáliva (*Puru*)

e Piaroa (*Puruna*)" (Zent 2008). Os Piaroa podem ter absorvido "restos despedaçados" das comunidades Maipure e Ature no final do século XVIII, que se retiraram para os interflúvios florestais, onde se casaram entre si e, por fim, se misturaram com a população piaroa (Zent 2008). As semelhanças entre as narrativas piaroa de *Kuemoi* e o Criador *Wahari* e as narrativas baniwa das lutas xamânicas entre o Criador *Nhiaperikuli* e seus cunhados, *Kunaferi* e seus filhos, são notáveis. As trocas entre os pajés baniwa e os pajés mestres piaroa, inclusive durante o processo de aprendizagem, quando os pajés hohodene aprendem as técnicas de matar, baseadas na mitologia de *Kuemoi*, são também significativas (Wright 2013).

De acordo com Donald Metzger e Robert Morey (1983), os Hiwi (fortemente relacionados aos aruaques setentrionais) dos *llanos* da Venezuela e Colômbia têm uma divindade chamada *Kúwai*, considerada como um ser cultural e transformador. Os Hiwi também compartilham com os aruaques outro herói cultural, chamado *Purúnaminali*, o doador de nomes a lugares, montanhas e rios.

Diante da conversão em massa ao protestantismo evangélico que caracteriza a história de contato de quase todos os povos indígenas do alto Guainia e Orinoco (Puinave, Kuripako, Guahibo e boa parte da população Baniwa), na Colômbia e na Venezuela, a partir dos anos 1940, fica difícil dizer hoje em dia algo sobre as fronteiras das "tradições de *Kuwai*" nesta região (duas teses de doutorado recentes tratam com bastante detalhes das situações do cristianismo indígena no noroeste da Amazônia, na Colômbia e no Brasil, aos quais se remete o leitor interessado: Pabón 2013; e Capredon 2016).

O estudo de Goldman (2004) menciona as trocas trans-indígenas que foram construídas entre as tradições religiosas dos Cubeo (Tukano oriental) e os povos aruaque setentrionais. O território Cubeo fica na região de fronteira entre os povos falantes, em sua maioria, de tukano oriental, do alto rio Vaupés, e os povos falantes, também em sua maioria, de aruaque setentrional, nas proximidades dos rios Aiari e alto Guainia. Desde o começo dos anos 1900, a região do alto rio Aiari tem recebido assentamentos, principalmente de fraternias Baniwa (Hohodene, Maulieni), bem como de aldeias Cubeo (Dyuremawa).

Goldman observou (1963) que, na região do Vaupés, na Colômbia, tanto os povos falantes de tukano quanto os de aruaque são organizados em sociedades baseadas na descendência patrilinear, patri-sibs localizados e fraternias exogâmicas. Cada fratria consiste em um grupo de sibs classificados de acordo com a ordem de nascimento de um conjunto mítico de ancestrais agnáticos. Cada sib foi associado tradicionalmente a uma função cerimonial (chefe, xamã, guerreiro, dançarino ou servo), especialmente importante

durante os complexos rituais de passagem, nos quais as flautas e as trombetas sagradas são tocadas. Os Hehenawa, entre os quais Goldman trabalhou, são os guardiões em alto nível das tradições religiosas, ou seja, considera-se que entendam a dinâmica da cosmologia e os princípios da cosmogonia em profundidade muito maior do que os sibs de menor prestígio.

Da etno-história da região do alto rio Negro (Wright 1981, 2005), sabe-se que, em meados do século XVIII, o alto Uaupés, nas proximidades dos rios Cuduiari e Querari, foi habitado tanto pelos Baniwa quanto pelos "Panenoa" (provavelmente, os atuais Uanano). Registros históricos indicam que, até o final do século XIX, os sibs Baniwa (Kapithi-minanai) e Cubeo (Dyuremawa) viviam ao longo do rio Querari, à pequena distância do Cuduiari, onde os Cubeo tinham seus principais assentamentos. No decorrer da segunda metade do século XIX houve intensos movimentos de Cubeos e Baniwas, fugindo da violência do auge do ciclo da borracha. Portanto, não era surpreendente que as tradições religiosas hehenawa e baniwa passassem por fertilização cruzada. De fato, os Hehenawa eram originalmente um sib aruaque que adotou a língua tukano (Goldman 2004; Correa 1997) e criou uma tradição religiosa trans-indígena.

O sib Hehenawa parece ter elaborado formas trans-indígenas em muitas frentes. Comparando-se as histórias dos "Kuwaiwa", divindades criadoras dos Hehenawa, e o *Kuwei Hohodene*, revela-se que, para os Hehenawa, o criador era *Kuwei*, ajudado pelo coletivo *Kuwaiwa*, o povo ancestral, conhecido pelos povos tukano do Uaupés por vários nomes. Goldman (2004) cita um dos seus interlocutores hehenawa, escrevendo:

Na tradição geral das tribos da Amazônia, diz-se que existiu, em algum momento, uma era antiga de espíritos mais poderosos e seres mais sábios (mais poderosos) que os que existem na era atual. Essa época foi conhecida como "Era do *Kuwaiwa*" na língua cubeo. Existiam, então, duas classes de *Kuwaiwa*: os seniors, autores de todas as coisas boas, e os juniors, autores de todas as coisas ruins (:195).

De certa forma, parece com aquilo que se observa entre os Hohodene Baniwa, cujo Criador é *Nhiaperikuli*, o primeiro Ser, responsável pela criação do primeiro mundo, mas que foi morto e ressuscitado como três irmãos, os *Nhiaperikunai*.

Entre os Cubeo, são várias figuras na sua mitologia (Correa 1997) cujos nomes são iguais aos dos Hohodene Baniwa, mas cujos papéis são muito distintos. Segundo Goldman, o primeiro dos pajés hehenawa é *Djuri*, "o que canta", que seria, para os Hohodene, o equivalente a *Dzuliferi*, o irmão mais velho de *Nhiaperikuli*. Goldman garante que *Dzuliferi* é "para os Baniwa

Aruaque, um nome para seu *Kuwai* que era um pajé líder" (2004:310). Como mostrado acima, porém, para os Hohodene Baniwa, os poderes da feitiçaria e cura são entendidos como de relações muito próximas, e ambos os grandes espíritos são considerados os mestres de diferentes tipos de canção como modalidades de cura.

Os Hohodene, do alto rio Aiari, e os Hehenawa, do Alto Cuduiari, produziram, enfim, uma versão fronteira única das tradições tukano oriental e aruaque setentrional. Enquanto os Cubeo narram, como os outros povos tukano orientais, a Viagem da Anaconda ancestral desde o extremo do mundo, subindo o rio até chegar ao rio Uaupés, os Hohodene contam a sua origem em *Hipana*, no Aiari, e a sua dispersão a partir dali.

Comparando com as tradições de outros povos tucano orientais, os Uanano ou Kotiria, do alto Uaupés, são relacionados aos Hohodene Baniwa, do alto Aiari, por meio de trocas matrimoniais, intercâmbios de festas (dabukuris), alianças políticas e curas xamanísticas. As narrativas kotiria (Cordeiro 2015) falam detalhadamente dos instrumentos sagrados (*Minia phona*, em kotiria), das cerimônias de iniciação e da fuga das primeiras mulheres com os instrumentos para terras distantes. Conforme o texto chamado *Numia Parena Numia*, ou "Mulheres do início", as jornadas das mulheres com os instrumentos sagrados cobrem territórios que incluem o *Hipana*, no rio Aiari, e os povoamentos do norte dos Baniwa, Kuripako e Baniva. Talvez isto indique o alcance dos Kotiria em suas relações de trocas matrimoniais com os Baniwa.

Quando *Numia Parena Numia* tiveram a posse dos instrumentos sagrados, elas se tornaram as dançarinas cerimoniais, pintando-se e realizando festivais sem parar. Elas celebraram muito, até que os homens as caçaram e guerrearam contra elas, dispersando-as. Mas foi graças às mulheres que a história foi feita, "aquelas quatro fizeram história" (2015: 1.138). Elas forneceram a história que os cantadores relembram a cada iniciação. O mundo precisava ser feito da forma que as mulheres fizeram primeiramente, depois os próprios ancestrais vieram e puderam sair da terra. As *Numia Parena Numia* prepararam o caminho para a história seguinte, a da canoa da Anaconda ancestral, sobre o povoamento do primeiro mundo pelos antepassados dos Uanano. Tanto na tradição uanano quanto na baniwa e kuripako, eram as mulheres que tocavam os instrumentos (flautas e trombetas) pelo mundo antes que o Criador recuperasse os instrumentos e, em seguida, criasse os antepassados da humanidade.<sup>26</sup>



## Conclusão

São destacados aqui os avanços que se espera terem sido feitos nos estudos sobre as tradições mitológicas aruaques da figura chamada *Kuwai*. Inicialmente, foram mapeadas as tradições aruaques setentrionais, na medida do possível, reconhecendo as extensas perdas de contato no noroeste amazônico e na Orinoquia ao longo dos séculos. Essas tradições abrangiam os povos de uma vasta região, desde a costa setentrional do continente e os sopés dos Andes, ao norte e a noroeste, até o médio Solimões, e os povos do rio Juruá ao sul do Amazonas, da foz do rio Negro até as suas cabeceiras. Essa região é coextensiva com a família linguística aruaque, ou Maipure do Norte. O notável é que os cânticos sagrados de iniciação, chamados de as "viagens de *Kuwai*", correspondem a essa vasta região e traçam uma série de rotas pelas quais a música sagrada "abriu o mundo" de um "centro" (ponto de partida) até os limites conhecidos (Hill 1993; Wright 1993). Esses cânticos representam os conhecimentos geográficos acumulados através de séculos de reconhecimentos, viagens comerciais, políticas e de intercâmbio matrimonial.

O enfoque é na mitagem de *Kuwai* como "emplaced myth", no sentido usado por Santos-Granero (2004) para se referir às tradições dos povos aruaque ocidentais. Não se pode afirmar que o centro mais importante dessa mitagem, *Hipana*, era um centro cerimonial; no entanto, os motivos das "viagens" do povo Baniwa correspondem aos motivos das "viagens" dos Warekena, no sentido de que ambos partilham, pela procissão e pela música das flautas, a ancestralidade (e a sua força vital) em todos os lugares abrangidos por elas. Sacralizam o mundo até seus limites e, no processo, incorporam novos lugares conhecidos na história. Entre alguns povos, os Warekena e Baré, em particular, as rotas sagradas serviam também para redes de comércio e para evitar ou desafiar o domínio colonial (Vidal 2000). Não há indícios de que importantes rituais relacionados às tradições de *Kuwai* tenham sido regularmente realizados próximo a *Hipana*, no rio Aiari, nem nos outros lugares na mitagem de *Kuwai*, dos Hohodene, mas as primeiras pesquisas arqueológicas que possam dizer algo sobre a história antiga do lugar ainda são aguardadas.

Observa-se que a mitagem de *Kuwai* é o modelo conceitual que impulsiona o movimento dinâmico das "viagens". *Hipana* é o ponto de origem, vinculando as dimensões verticais e horizontais do cosmos; é de lá, a fonte, que a dinâmica centrífuga se inicia e também onde termina. É como se a dinâmica centrífuga recebesse um impulso do sagrado, uma força vital, para compartilhar o sagrado, materializado na procissão das flautas e das

trombetas, para compartilhar a música de *Kuwai* com o resto do mundo. Entre diversos povos aruaque setentrionais, a mitagem de *Kuwai* se replica de distintas maneiras, mas sempre com algum *Hipana* como ponto referencial. A densidade simbólica de *Hipana*, símbolo do nascimento do "mundo" na figura de *Kuwai* e dos primeiros ancestrais, representa a fonte de todos os valores centrais (a ancestralidade, a continuidade da fonte ancestral de vida, a obediência às regras impostas pelas "leis" da floresta) da cultura aruaque setentrional.<sup>27</sup>

As tradições de *Kuwai* definem o que é fundamental na identidade dos povos aruaque, por contrastar com aquilo que não é, ou seja, *Kuwai* é da floresta; para se tornar um ser plenamente humano e cultural, ele ensina que se deve obedecer às normas culturais, conforme os ciclos ensinados pela tradição. Se não, será engolido pelo "outro", a alteridade. Da mesma forma que define a fronteira entre identidade e alteridade, também define os estados de saúde e doença, pois *Kuwai* é o senhor das doenças; contém todas as doenças mais letais no seu couro e no interior de seu corpo. Mas se as contém, ele mesmo mostra ao pajé como extrair a alteridade do corpo do doente e restaurar a identidade saudável. Para os iniciandos, aponta o que eles deveriam ser, por contraste com aquilo que é de extremo perigo, e o que eles não deveriam ser.

Questiona-se a utilidade dos tipos ideais de xamanismo horizontal e vertical no que diz respeito aos pajés do povo Baniwa, porque não há uma separação muito nítida entre os dois tipos como há entre os povos tucano. Certamente, a influência do Catolicismo popular sobre os pajés baniwa, de Maroa, na Venezuela, acentuou o eixo vertical já existente, mas o vertical já existia como a última etapa do treinamento de um pajé dito horizontal.

Ao examinar as fronteiras com os povos saliva, de um lado, e os povos tukano, do outro, nota-se que, embora a informação seja escassa, existe troca de conhecimentos xamânicos com os Piaroa, de cosmologias e entidades divinas com os Hiwi e Guahibo mas, sem dúvida, onde houve a fertilização mais intensa foi com os Cubeo e os Uanano. De fato, todos os povos de língua tucana oriental têm flautas sagradas. No entanto, uma narrativa do filho único do Pai Sol, que é responsável pela iniciação, pelo xamanismo e pela feitiçaria, cujo corpo é entendido como o "som que abriu o mundo", e que as mulheres levaram para os quatro cantos do mundo, é uma narrativa específica da cultura aruaque. De modo semelhante, as "viagens de *Kuwai*", que começam e terminam no "centro do mundo", em *Hipana*, são tradições exclusivamente aruaques, embora os povos tucano tenham "as viagens da Cobra Canoa" parecidas, mas fundamentalmente distintas, pois começam fora da região do noroeste amazônico, em um lugar chamado a "Porta das Águas", no extremo Oriente, e terminam nos lugares ancestrais das comunidades tukanas.

Espera-se que este artigo tenha contribuído para melhorar o conhecimento das tradições de *Kuwai* entre os povos aruaque setentrionais. Da mesma forma que as tradições de "Yurupary" entre os povos indígenas (principalmente os Tukano) foram reconhecidas pela Unesco em 2010, acredita-se ser necessário que o reconhecimento seja estendido para incluir as tradições de *Kuwai* entre os povos aruaque setentrionais (principalmente as poucas comunidades do rio Aiari, onde as tradições foram conservadas). São necessárias as etnografias mais apuradas dos evangelismos indígenas e os esforços de algumas comunidades para ressignificar as suas "tradições" nas circunstâncias contemporâneas. Este estudo precisa ser complementado com comparações entre as cerimônias (*dabukuris* e ritos de passagem) dos povos aruaque e tukano. Ainda falta muito, enfim, para avançar na etnologia comparada entre os povos tukano oriental e aruaque setentrional para a qual este estudo procurou contribuir.

Recebido em 21 de outubro de 2017

Aprovado em 24 de novembro de 2017

---

Robin Wright é professor de Departamento de Religião, University of Florida, Estados Unidos da América. E-mail: <rowrightrobin@yahoo.com>

## Notas

\* Gostaria de agradecer às seguintes pessoas pela sua colaboração na realização deste projeto: Fernando Santos-Granero, Jonathan Hill, Omar González-Ñáñez, Stephen Hugh-Jones, T. da Costa Oliveira, Gláucia B. R. de Mello, Milena Estorniolo, Élise Capredon, e os pareceristas anônimos da revista *Mana*.

1 Um importante sib dessano (tukano oriental) reconhece a ancestralidade dos povos falantes de aruaque setentrional. Os *Hohodene*, do rio Aiari, incluem os Dessano entre o grupo de sibs ancestrais, que emergiram juntos dos buracos na terra, em *Hipana*, nos tempos primordiais de criação.

2 Primeiramente, em 1976-7; novamente, nos verões de 1998, 2000-1; por meio dos pesquisadores assistentes *Hohodene* em 2009-10 e 2017.

3 A frase "religião *Kuwai*", a meu ver, não é precisa, pois sugere algo como o monoteísmo, em contraste com "as tradições religiosas de *Kuwai*", a qual representa melhor a sua heterogeneidade. Cada povo tem uma variante própria dos cânticos, das narrativas e do espaço sagrado (paisagem mítica, ou "mitagem"). Da mesma maneira, não é preciso chamar a tradição de "culto aos antepassados", pois não se caracteriza por atividades constantes dedicadas aos ancestrais. São atividades celebradas conforme os ciclos ecológicos e de desenvolvimento na sociedade. Estes temas serão discutidos da vigésima página deste artigo em diante.

4 Novamente, embora o autor concorde com a importância central das crenças e dos rituais da tradição de *Kuwai*, as frases "religião *Kuwai*" e "a mais alta expressão da vida religiosa" soam muito como monoteísmo, com o qual o autor não concorda.

5 Deve-se lembrar que o rio Negro é um rio pobre em nutrientes, e onde as áreas de maior produção de recursos alimentares não são tão numerosas como há, por exemplo, no alto Xingu.

6 Neste trabalho, usam-se aspas e itálicos sempre que se trata de uma palavra ou frase traduzida da língua baniwa.

7 Para os povos Aruaque da Amazônia ocidental, a Serra do Sal é um centro importante na cosmogonia (Varese 1973).

8 O nome do lugar *Hipana* (pron.: *Hee -pana*), dizem os Baniwa, se refere ao barulho que a cachoeira faz quando as correntezas passam por cima dos buracos nas pedras do centro. A palavra *pana* significa "casa de"; a palavra "*Hee*" se refere ao som da maior flauta sagrada, chamada "Osso de Jaguar", que é do "tórax de *Kuwai*".

9 Fases expansivas da narrativa podem ter significados múltiplos, incluindo exílio do centro do mundo para as periferias extremas (as fronteiras com a alteridade), seguido por um retorno para casa e recuperação do poder.

10 Infelizmente, até hoje, não foi realizada nenhuma pesquisa arqueológica em *Hipana*, apesar de tantas evidências de assentamentos antigos próximos à cachoeira, como machados de pedra, cacos de cerâmica e histórias orais de guerras no passado.

11 O mapa mostra os seguintes outros lugares: a "cidade de *Nhiaperikuli*", localizada no topo de um morro, lugar onde a morte entrou no mundo; *Uaracapory*, no alto Vaupés, onde os pajés primordiais adquiriram os seus poderes sagrados; *Warukwa*, outra "casa de *Nhiaperikuli*"; *Iaradathita*, lugar das almas dos animais; *Enukwa*, cachoeira abaixo de *Hipana*, lugar de origem da fratria dos Walipere-dakenai; e *Waliro*, lugar da primeira plantação de *Kaali*. O mapa se situa entre as direções cardeais: norte ou o "céu amarelo"; leste, "onde o sol nasce"; oeste, "onde o sol se põe"; sul, o "céu vermelho". As beiras deste mundo são chamadas *eenu táhe*, onde o céu se encontra com a terra, ou *uni diakahle*, onde as águas dos rios não correm mais.

12 A inundação remete   cheia dos rios, quando cobrem as rochas, no tempo das plêiades, que coincide com o tempo dos rituais de iniciação, e os meninos entram em reclusão. Portanto, a narrativa se refere nada mais, nada menos que a "engolir" os meninos dentro da "casa de *Kuwai*" (*Kuwaipan*), sua exclusão até a parte final do ritual, quando eles "saem" da casa e comem pimenta sagrada.

13 *Wamudana*   outro nome de *Kuwai* e se refere à sua imagem como uma preguiça preta (*wamu*   preguiça, *dana*   preta). Veja a próxima figura 4 para ter acesso a mais discussão sobre essa imagem, presente também entre os Baniwa e Tariana.

14 A seq ncia de três rochas pode muito bem representar dois de três iniciandos que foram devorados por *Kuwai* durante seu primeiro ritual de iniciação, e um iniciando que foi poupado.

15 De maneira interessante, a rocha que representaria "o verdadeiro *Kuwai*" não tem nenhum petróglifo, enquanto as outras têm. Isto sugere que o iniciando que foi poupado adquiriu conhecimento "verdadeiro" do mundo. Os outros representam aspectos do conhecimento a ser adquirido (chicotadas, crescimento) pelo iniciando que foi poupado.

16 Ao passar por perto, as pessoas colocam um pouco de alimentos ou deixam moedas na pedra, como uma oferenda ao "grande espírito de poder", pedindo a sua proteção.

17 Créditos das imagens: 3a (Isaias Fontes), 3b (Valeria Weigel), 3c (FOIRN/ACIRA 1999), 3d-e (Valeria Weigel), 3f (Koch-Grünberg 2010); 4a (M.C. Wright), 4b (Isaias Fontes).

18 O ritual de iniciação e as festas de *dabukuri* merecem um estudo   parte. Até hoje, nunca foi descrita uma cerim nia completa para as meninas, embora haja várias narrativas para os meninos. O ritual para os meninos é o enfoque da narrativa de *Kuwai*; portanto,   necessário fazer referências mesmo não sendo uma descrição completa.

19 Os afins são considerados intrinsecamente perigosos; as histórias baniwa estão repletas de instâncias, nas quais a sobrevivência do grupo de descendência   ameaçada por esses parentes não consanguíneos.

20 A anta é, assim, duas gerações ascendentes; *Amaru*   uma geração ascendente. A anta roubou *malikai* (o colar de dente de onça que concede ao xamã o poder de se transformar numa onça) de *Nhiaperikuli*, mas *Nhiaperikuli* conseguiu recuperá-lo. *Amaru* roubou os instrumentos de *Kuwai* de *Nhiaperikuli*, mas ele também conseguiu recuperá-los, numa guerra contra as mulheres.

21 No contexto do diálogo do mito com a exogamia, a união endogâmica faz mais sentido.

22 Para ver mais discussões sobre os pajés onça e os profetas baniwa, veja Wright (2005, 2014, 2016).

23 Outra conexão entre *Kuwai* e o mundo vegetal é o tipo de doença conhecida como "*Dzawikumale litsidapoko*", "onça buriti bola de cabelo", ou seja, fibra que vem da grande palmeira de buriti, na plantação de *Kuwai* no outro mundo do céu. A palmeira de buriti é fonte de flechas xamanísticas venenosas (*walama*) e de fibra/"cabelo", que causa dor forte. A bola de cabelo é o "pelo" de *Kuwai*, ou veneno, feitiçaria.

24 O xamanismo aruaque setentrional, ao norte do Içana, certamente usa *pariká* (e *niopo*, *nyumpa*) mais que ayahuasca. É importante levar em conta a natureza das experiências psicoativas resultantes da mistura dos dois: ambos são alcaloides, com DMT (dimetiltriptamina). Ambos produzem experiências com almas dos ancestrais falecidos. Ambos produzem experiências intensas de "luz", que podem ter algo a ver com as experiências dos profetas na Casa do Sol.

25 O termo "trans-indígena" reconhece as limitações de termos como "sincretismo" e "hibridismo" para expressar a troca que ocorre por meio de fronteiras culturais.

26 Certamente, é possível estender as comparações com os outros povos tukano, como os Dessano (veja o estudo comparativo de Rodrigues de Mello 2013) ou com os Tariano do Uaupés, de origem aruaque (Barbosa & Garcia 2000). Para os últimos mencionados, acredita-se serem necessárias mais versões de outras comunidades tarianas.

27 Em princípio, os povos makuna, do rio Pira Paraná, na Colômbia, expressam a mesma ideia: "Assim como temos órgãos vitais para o funcionamento do corpo, então o território tem seus órgãos vitais, que são os locais sagrados encontrados em rios, colinas, lagos ou pedras. Nesses lugares, há conhecimento. Existe sabedoria, há compreensão e poder" (citado em Wright 2013).

## Referências bibliográficas

- ANDRELLO, Geraldo L. 2004. Iauareté: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas). Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio com os Índios do Uaupés". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 32:130-151.
- BARBOSA, Manuel Marcos & GARCIA, Adriano Manuel. 2000. *Upíperi Kalísi. Histórias de antigamente*. São Gabriel da Cachoeira: Unirva/Foirn.
- CAPREDON, Élise. 2016. Les Églises autonomes. Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne. Thèse de doctorat en anthropologie sociale, EHES, Paris, França.
- CHANDLESS, W. 1866. "Ascent of the river Purus". *Journal of the Royal Geographical Society*, 36:86-118.
- CHAUMEIL, J.-P. 1997. "Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie". *Journal de la Société des Américanistes*, 83:83-110.
- CORDEIRO, Anastasio. 2015. *Numia Parana Numia. Mulheres do início* (org. Janet Chernela). Manaus: Reggo.
- CORNÉLIO, J. et al. 1999. *Waferinaipe Ianheke (A sabedoria dos nossos antepassados)* (org. Robin M. Wright). São Gabriel da Cachoeira: Acira/Foirn.
- CORREA, F. 1997. *Los Kuwaiwa. Creadores del universo, la sociedad y la cultura cubeo*. Quito: Biblioteca Abya-Yala.
- DA COSTA OLIVEIRA, Thiago. 2015. Os Baniwa, os artefatos e a cultura material no Alto Rio Negro. Tese de Doutorado, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- DUSSAN, Elisabeth Reichel. 1987. "Astronomia yukuna-matapi". In: J. A. de Greiff; E. Reichel Dussan (eds.), *Etnoastronomias americanas*. Bogotá: Ediciones de la Universidad de Colombia. pp. 193-231.
- FILINTRO ROJAS, Alejandro. 1997. *Ciencias naturales en la mitología* (ed. Francisco Ortiz). Bogotá: Editorial Fondo Amazónico.
- GARNELO, Luiza (org.). 2005. *Mitoteca baniwa*. São Gabriel da Cachoeira: Foirn – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.
- GILLIJ, F.S. 1965 [1783]. *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos y de las provincias españolas de tierra firme en la América meridional*. Vols. I, II, III. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- GOLDMAN, Irving. 2004. *Cubeo Hehewena religious thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian people*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1963. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- GONZALEZ ÑAÑEZ, Omar. 1986. "Sexualidad y rituales de iniciación entre los indígenas Warekena del río Guainía-Negro". *Montalban*, 17:103-38.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Mitología guarekena*, I & II. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Las literaturas indígenas maipure-arawakas de los pueblos Kurripako, Warekena y Baniva del es-*

- tado Amazonas*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- HILL, Jonathan. 1993. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Made from bone. Trickster myths, music, and history from the Amazon*. Urbana e Champaign: University of Illinois Press.
- HUGH-JONES, C. 1979. *From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, S. 1979. *The palm and the pleiades. Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In: *Shamanism, history, and the state*. Nicholas Thomas & Caroline Humphrey, orgs. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- HUMBOLDT, Alexander de; BONPLAND, Aimé. 1907 [1822]. *Personal narrative of travels to the equinoctial regions of the new continent during the years 1799-1804*. 2 vols. Trans. Helen Maria Williams. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.
- JACOPIN, Pierre-Yves. 1988. Anthropological Dialectics: Yukuna Ritual as Defensive Strategy. *Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft. Bull.* 52, pp. 35-46.
- JOURNET, N. 1995. *Le paix des jardins: structures sociales des indiens Curripaco du haut rio Negro (Colombie)*. Paris: Institut D'Ethnologie, Musée de L'Homme.
- DIAKURU & KISIBI. 1996. *A mitologia sagrada dos antigos Desana do grupo Wari Dihputiro Pôrã*. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/Foirn.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005 [1903-1905]. *Dois anos entre os indígenas*. Manaus: EDUA/FSDB.
- \_\_\_\_\_. 2010 [1907]. *Petróglifos sul-americanos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/ São Paulo: Instituto Socioambiental.
- MELLO, Gláucia B.R. de. 2013. *Yurupary. O dono das flautas sagradas dos povos do rio Negro. Mitologia e simbolismo*. Belém do Pará: Editora Paka-Tatu.
- METRAUX, Alfred. 1963 [1948]. "Part 4: tribes of the Western Amazon basin: tribes of the Juruá-Purus basin". In: J. Steward (ed.), *Handbook of South American indians*, 143:657-86.
- METZGER, Donald; MOREY, Robert V. 1983. "Los Hiwi". In: *Los aborígenes de Venezuela*. Monografía n. 29. Vol. II. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Institut Caribe de Antropología y Sociología. pp.125-216. Mimeo.
- MOREY, R.V.; METZGER, Donald. 1974. "The Guahibo: people of the Savanna". *Acta Ethnologica et Linguistica*, no. 31.
- NEVES, Eduardo. 2006. *A arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ORTIZ, F.; PRADILLA, H. 2000. *Rocas y petroglifos del Guainía*. Obra auspiciada por el Museo Arqueológico de Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja: U.P.T.C. Sección de Educación y la Fundación Etnollano.
- OYUELA-CAYCEDO, Augusto. 2004. "The ecology of a masked dance: negotiating at the frontier of identity in the Northwest Amazon". *Baessler-Archiv*, 52:55-74.
- PABÓN, Esteban Roza. 2013. *Remaking indigeneity: conversion and colonization in Northwest Amazonia*. Ph.D. thesis, University of Michigan.
- RAFFO, Manuel Romero. 2003. *Malikai. El canto del Malirri*. Bogotá: Parature.



- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1971. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1985. "Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon". In: G. Urton (org.), *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press. pp. 107-43.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Yuruparí. Studies of an Amazonian foundation myth*. Cambridge, MA: Harvard.
- RIVERO, S. J., Padre Juan. 1883. *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los rios Orinoco y Meta*. Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compania.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 1998. "Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia". *American Ethnologist*, 25(2):128-48.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Arawakan sacred landscapes. Emplaced myths, place rituals, and the production of locality in Western Amazonia". In: Ernst Halbmayer & Elke Mader (eds.), *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag. pp. 93-122.
- SCHIEL, Juliana. 2004. Tronco velho: histórias apurinã. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.
- STEWART, Julian (ed.). 1946-59. *Handbook of South American indians*. 7 vols. Washington D.C.: Government Printing Office.
- VARESE, Stefano. 1973. *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*. Lima: Retablo de Papel.
- VIDAL, Silvia. 1987. El modelo del proceso migratorio prehispánico de los Piapoco: hipótesis y evidencias. Master's thesis, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Kuwe Duwakalumi: the Arawak sacred routes of migration, trade, and resistance". *Ethnohistory*, 47(3-4):635-667.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Secret religious cults and political leadership: multiethnic confederacies from Northwestern Amazonia". In: Jonathan D. Hill & Fernando Santos-Granero (eds.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 248-268.
- \_\_\_\_\_. 2003. "The Arawak-speaking groups of Northwestern Amazonia: Amerindian cartography as a way of preserving and interpreting the past". In: Neil L. Whitehead (org.), *Histories and historicities in Amazonia*. Omaha: University of Nebraska Press. pp. 33-58.
- XAVIER, Carlos Cesar Leal. 2008. A cidade grande de Ñapirikoli e os petróglifos do Içana: uma etnografia de signos baniwa. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 2013. Os Koripako do Alto Içana: etnografia de um grupo indígena evangélico. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2014. *Cannibal metaphysics* (edited and translated by Peter Skafish). Minneapolis: Univocal Publishing.
- WRIGHT, Robin M. 1981. The history and religion of the Baniwa peoples of the Upper rio Negro Valley. Ph.D. thesis. Ann Arbor MI: University Microfilms.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Pursuing the spirit: semantic construction in Hohodene *Kalidzamai* chants for initiation". *Amerindia*, 18:1-40.

- \_\_\_\_\_. 1998. *Cosmos, self, and history in Baniwa religion: for those unborn*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 2005. *História indígena e do indigenismo do Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Indigenous religious traditions of the world". Chapter 1. In: Lawrence E. Sullivan (ed.), *Religions of the world: a cultural introduction to the making of meaning*. Minneapolis, MN: Fortress Press. pp. 31-60.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Mysteries of the jaguar shamans of the Northwest Amazon*. Omaha, Nebraska: University of Nebraska Press.
- \_\_\_\_\_. 2016. "Wise people of great power". *Journal of the International Society for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10(2):170-188.
- WRIGHT, Robin M.; GONZÁLEZ-ÑÁÑEZ, O. & XAVIER LEAL, C. 2017. "Multi-centric mythscapes". In: A. Hobart & Thierry Zarcone (eds.), *Pilgrimage and ambiguity. Sharing the sacred*. UK: Sean Kingston.
- ZENT, Stanford. 2008. "The political ecology of ethnic frontiers and relations among the Piaroa of the Middle Orinoco". In: Miguel Alexiades (ed.), *Mobility and migration in Indigenous Amazonia. Studies in environmental anthropology and ethnobiology*. New York: Berghahn. pp.167-93.

**AS TRADIÇÕES SAGRADAS DE  
*KUWAI* ENTRE OS POVOS ARUAQUE  
SETENTRIONAIS: ESTRUTURAS,  
MOVIMENTOS E VARIAÇÕES****Resumo**

As tradições sagradas de *Kuwai* são uma parte central da herança cultural e espiritual dos povos de língua aruaque setentrional, no noroeste da Amazônia, que vivem em uma área desde o alto Rio Vaupés, na Colômbia, em toda a bacia do rio Içana, no Brasil, até os rios Guaviare e Inirida, na Venezuela. O objetivo deste estudo é discutir algumas das dimensões mais importantes dessa tradição religiosa, concretamente: mapeando as tradições e suas variantes; discutindo as “mitagens” – paisagens míticas – da tradição, isto é, os conjuntos de lugares sagrados inter-relacionados por narrativas e cantos xamânicos compartilhados por grupos etnolinguísticos; elaborando os significados mais importantes associados à figura de *Kuwai*, tendo a ver com ancestrais patrilineares, transmissão cultural através de gerações, relações identidade/alteridade e xamanismo; e examinando a fertilização cruzada de cosmologias nas fronteiras entre a tradição religiosa *Kuwai* e tradições não aruaques.

**Palavras-chave:** Cosmologia, Mitologia, Xamanismo, Petroglifos, Amazônia.

**THE SACRED TRADITIONS OF *KUWAI*  
AMONG THE NORTHERN ARAWAK-  
SPEAKING PEOPLES: STRUCTURES,  
MOVEMENTS AND VARIATIONS****Abstract**

The sacred traditions of *Kuwai* are a central part of the cultural and spiritual heritage of northern Arawak-speaking peoples of the Northwest Amazon region, living in an area from the upper Vaupés in Colombia, throughout the Içana River basin in Brazil, to the Guaviare and Inirida River regions in Venezuela. The purpose of this study is to discuss some of the most important dimensions of this religious tradition, concretely: by mapping the traditions and their variants; by discussing the tradition's ‘mythsapes’ of the traditions, that is, the sets of sacred sites inter-related by narratives and shamanic chants shared by ethno-linguistic groups; by elaborating on the most important meanings associated with the figure of *Kuwai*, having to do with patrilineal ancestors, cultural transmission across generations, relations of identity/alterity, and shamanism; and by looking at the cross-fertilization of cosmologies at the frontiers between the *Kuwai* religious tradition and non-Arawakan traditions.

**Key words:** Cosmology, Mythology, Shamanism, Petroglyphs, Amazonia.

## **LAS TRADICIONES SAGRADAS DE *KUWAI* ENTRE LOS PUEBLOS ARUAQUE SEPTENTRIONAL: ESTRUCTURAS, MOVIMIENTOS Y VARIACIONES**

### **Resumen**

Las tradiciones sagradas de *Kuwai* son una parte central de la herencia cultural y espiritual de los pueblos de lengua aruaque septentrional, en el noroeste de la Amazonia, que viven en un área comprendida desde el alto Río Vaupés, en Colombia, en toda la cuenca del río Içana, en Brasil, hasta los ríos Guaviare e Inírida, en Venezuela. El objetivo de este estudio es discutir algunas de las dimensiones más importantes de esa

tradición religiosa. Concretamente, mapeando las tradiciones y sus variantes; discutiendo los "mitajes" - paisajes míticos - de la tradición, es decir, los conjuntos de lugares sagrados interrelacionados por narrativas y cantos chamánicos compartidos por grupos etnolingüísticos; elaborando los significados más importantes asociados a la figura de *Kuwai*, que tienen que ver con ancestros patrilineales, transmisión cultural a través de generaciones, relaciones identidad / alteridad y chamanismo; y examinando la fertilización cruzada de cosmologías en las fronteras entre la tradición religiosa de *Kuwai* y las tradiciones no aruaques.

**Palabras clave:** Cosmología, Mitología, Chamanismo, Petroglifos, Amazonia.