

Ambiente, saúde e estratégias de territorialização entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro
Environment, health and strategies for territorialization among the Baniwa Indians on the Alto Rio Negro

Luiza Gamelo*
Laise Diniz**
Sully Sampaio***
Adeilson Silva****

Resumo: O artigo analisa estratégias de territorialização empreendidas pelo grupo indígena Baniwa marcadas pela produção de fronteiras materiais e simbólicas entre as fratrias e sibs, segundo a perspectiva mítico-cosmológica, da política do parentesco e das relações de contato interétnico. O território nativo, entendido como espaço delimitado, produzido pela ação política de grupos sociais em disputa, oferece base física e simbólica à exacerbação das diferenças internas do grupo demarcadas pelo uso dos diacríticos contrastantes que também operam como resposta aos conflitos sociocósmicos expressos nas agressões xamânicas. A geografia mítica Baniwa expressa relações espacializadas com a alteridade cósmica e distinções hierarquizadas entre os consanguíneos que modulam a apropriação de recursos ambientais necessários à subsistência. Produziu também um conjunto de práticas tradicionais de cura e cuidados com a saúde, em que o território, a filiação étnica e a comensalidade têm papel primordial na manutenção da saúde.

Palavras-chave: Índios Sul-Americanos; Noroeste Amazônico; Etnologia Indígena.

Abstract: The article analyzes territorial strategies implemented by the indigenous group Baniwa, marked by the production of material and symbolic boundaries between the sibs and brotherhood, from mythic-cosmological perspectives, the policies of kinship and interethnic contact relationships. The native territory, understood as a limited area, produced by the political action of social groups in dispute, provides a physical and symbolic basis for the exacerbation of differences within the group, marked by the use of contrasting diacritics which also work as a response to the social-cosmic conflicts expressed in the shamanic aggressions. The

* Médica e Antropóloga.
Centro de Pesquisas
Leônidas & Maria Deane-
Fiocruz e Universidade
Federal do Amazonas.
luiza.gamelo@amazonia.fiocruz.br
** Educadora. Mestranda do
Programa de Pós-Gradua-
ção de Antropologia Social.
PPGAS/Universidade
Federal do Amazonas.
*** Cientista Social.
Mestrando do Programa de
Pós-Graduação Saúde,
Sociedade e Endemias na
Amazônica/PPGSSEA.
Universidade Federal do
Amazonas/Centro de
Pesquisas Leônidas & Maria
Deane-Fiocruz/Universidade
Federal do Pará.
**** Ecólogo/Instituto
Socioambiental, Programa
Rio Negro.

mythical Baniwa geography expresses spatial relations with cosmic otherness/alternates and hierarchical distinctions among the brotherhood, which modulate the appropriation of environmental resources needed for subsistence. Also produced was a set of traditional healing practices and health care in which territory, ethnic affiliation and fellowship play a major role in health maintenance.

Key-words: South American Indians; Amazon Northwest; Indigenous Ethnology.

Introdução

No Brasil, os estudos sobre os territórios indígenas têm se dedicado, com frequência, a analisar a ação do Estado e de outras agências de contato interétnico que produzem a política fundiária e efetuam a demarcação das terras indígenas. Nesse âmbito são marcantes os trabalhos de Oliveira (1978), Oliveira (1998a; 1988b; 1999), Oliveira e Almeida (1998) Lima (1992; 1998), Lima e Hoffman-Barroso (2002). Esses autores discutem a construção histórica da legislação e das práticas indigenistas, preocupando-se com as circunstâncias sociopolíticas que criaram estas instituições, produziram a figura jurídica da terra indígena e os processos demarcatórios realizados no país.

De acordo com Oliveira, a Constituição brasileira reconhece a terra indígena como o “... *habitat* de grupos que se reconhecem (e são reconhecidos pela sociedade) por manter um vínculo de continuidade com os primitivos moradores do nosso país” (1998a, p. 44). O autor critica a idéia de *habitat* que perpassa o dispositivo legal marcado pelo reducionismo, por uma visão instrumental de cultura e pela naturalização das complexas relações sociais da vida indígena. São pressupostos que restringem as culturas indígenas a um conjunto de instituições e costumes a serem perdidos – ou incorporados – ao longo da história. Neste processo, ocorreriam mudanças culturais indesejáveis que, na visão do legislador, poderiam ser evitadas mediante a garantia dada pela demarcação de um território.

Os ordenamentos jurídicos da política fundiária indigenista instituem um tipo de territorialização definido pelo Estado brasileiro e imposto aos povos indígenas. Eles também tentam moldar a atuação do antropólogo no processo demarcatório – remetendo-a a um conjunto de instituições e costumes nativos que supostamente atestariam a ancestralidade da posse indígena sobre o território a ser demarcado – direcionando suas ações para tentar torná-las congruentes com a concepção de território adotada pelas autoridades (Oliveira, 1998b).

Analisando a política fundiária indígena no Brasil, Oliveira (1998a) nos informa que, do ponto de vista indígena, a territorialização proposta pelos procedimentos demarcatórios é pouco congruente com o modo como as sociedades indígenas concebem sua relação com o meio em que vivem. Para o autor, a noção indígena de territorialidade é produto de uma síntese entre geografia e cosmologia que tanto expressa seu sistema de relações internas quanto interações com sociedades periféricas ao seu modo de vida. Ressalta também que o estudo desta faceta das sociedades indígenas pouco se faz presente nos procedimentos legais adotados nos processos de demarcação.

Convém lembrar que a política indigenista brasileira não se restringe à demarcação de terras, mas também produz estratégias semelhantes em outros campos das políticas públicas, como as de educação e de saúde. É o que ocorreu, por exemplo, na implantação do Subsistema de Saúde Indígena, no final da década de 1990, que foi operacionalizado através dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas¹ assentados em territórios sanitários que guardam coerência com as terras indígenas demarcadas (Garnelo *et al*, 2003a). É uma iniciativa marcada pelos modos de gestão territorial da política indigenista brasileira, cujas características e limitações já foram devidamente analisados e criticados por Lima (1998), Oliveira (1998a; 1999;) e Oliveira e Almeida (1998), de modo que não vamos nos deter sobre esta questão.

Geógrafos como Raffestin (1988; 1993) efetuam uma crítica sistemática aos cientistas sociais que, segundo ele, não caracterizaram a territorialidade humana com a necessária precisão. Ainda que gerado em cenário teórico distinto daquele que pauta o estudo da política fundiária indígena, o enfoque da geografia política de Raffestin também explora as limitações do conceito de *habitat* desenvolvido pelos biólogos para descrever o modo de vida animal. Para o autor, o uso acrítico desta noção produz uma indevida identificação entre seres capazes de simbolizar seu território (os humanos) com outros incapazes de fazê-lo (os animais).

Influenciada por uma geografia política convencional, a política fundiária do indigenismo estatal molda o conceito de território à estrutura e pressupostos do estado-nação. Trata-se de um viés criticado por autores como Raffestin (1988) e Cox (1991), que concebem o território como produto de relações de poder imbricadas em interações de gênero, de etnicidade e de classe. Ambos valorizam o exercício de um tipo de poder político distinto daquele praticado pelas instituições que monopolizam o poder de Estado.

Na geografia política de Raffestin, a territorialidade humana é entendida como “um conjunto de relações estabelecidas pelos membros de uma sociedade com a exterioridade e a alteridade, com a ajuda de instrumentos ou de mediadores” (1988, p. 265). Isto implica conceber o território não como sinônimo de terras ocupadas, mas como produto de uma relação dos agentes sociais com o espaço, e com outros grupamentos sociais em disputa pelo controle e pelo usufruto desse espaço. Este uso do espaço gera subdivisões que configuram os diversos territórios nele produzidos. Em suma, Raffestin remete o estudo da territorialidade ao plano das interações sociais inscritas no quadro da produção, da troca e do consumo material e simbólico em sociedades específicas, assentadas em espaços delimitados, sob condições históricas determinadas. Muito mais do que uma simples ligação com o espaço geográfico, a territorialização se produz na permanente interação com a alteridade.

Em consequência, o mesmo autor aponta um conceito derivado: a noção de limite (territorial) ou fronteira, lembrando que sua produção igualmente é fruto de relações sociais pautadas por um senso de exclusividade e de compartimentalização no uso do espaço (1988, p. 162). Nessa ótica, tanto o território quanto sua delimitação exprimem a relação que determinado grupo social mantém com uma porção do espaço sobre a qual tenta exercer o monopólio de uso, em detrimento de tentativas similares de outros grupamentos sociais voltadas para a mesma finalidade (Raffestin, 1988, p. 153).

Para Raffestin, a territorialização das redes sociais² promove também a hierarquização do território, que pode ser ordenado segundo o grau de importância atribuída aos diferentes espaços nele contidos, que são delineados de acordo com prioridades materiais e simbólicas dos grupos sociais que o ocupam (1988, p. 150-151). Assim, os territórios não são homogêneos, comportando, pelo contrário, diferenciações internas que são gerenciadas pelas redes de poder que nele operam. É uma concepção dinâmica da territorialidade que permite mapear a posição relativa dos sujeitos sociais em seus embates com a alteridade.

Raffestin também nos lembra que na análise da dinâmica territorial feita através das redes de poder que o constituem, “*o que importa saber é onde se situa o Outro, aquele que pode nos prejudicar ou nos ajudar, aquele que possui ou não tal coisa, aquele que tem acesso ou não a tal recurso*” (1988, p. 156). Trata-se de entender as redes sociais de gestão do território como estratégias de asseguramento, influência, controle, interdição ou permissão de acesso e usufruto dos benefícios obtidos na territorialização empreendida pelo grupo.

Partindo de um ponto de vista antropológico, Rios (2006) chega a conclusões semelhantes, por entender que o território não deve ser visto apenas como espaço de relações binomiais do tipo natureza-cultura. Para o autor, o território deve ser entendido como o tempo espacializado das atividades humanas inseridas em contextos específicos. Em consequência, o estudo do território e o entendimento de suas transformações históricas demandam a investigação das formas locais de interação social – tomando o cotidiano dos sujeitos como centro da investigação – e o entendimento da interação entre os âmbitos local e o global, em mútua retroalimentação (2006, p. 109-110).

O texto é tributário também dos estudos de Eduardo Viveiros de Castro (2002a; 2002b; 2002c) sobre as características da alteridade e da afinidade na Amazônia indígena. A análise do autor sobre a questão do dravidiano na Amazônia situa a afinidade num plano privilegiado de análise, mas sem que se perca de vista as interfaces com a consanguinidade, uma categoria analítica de alta relevância no contexto rionegrino.

Ao revisitar o tema do parentesco amazônico, Viveiros de Castro enfatiza seu caráter ambíguo e dinâmico, caracterizando-o como um conjunto de interseções, com predominância da consanguinidade em seu interior e uma crescente influência da afinidade nos planos mais externos dessa rede de relações dominada por um gradiente que congrega também afins potenciais e inimigos irreduzíveis. O autor chama atenção para algumas especificidades dessas relações na Amazônia, pois entende que, num plano político, ritual e cosmológico, a afinidade predomina e engloba a consanguinidade. Num plano local e cotidiano da vida, ele demonstra a preponderância da consanguinidade, facilitando a expressão das hierarquias de parentesco, como ocorre no noroeste amazônico.

O conjunto dessas premissas teóricas orienta a elaboração do presente artigo interessado na síntese nativa entre geografia e cosmologia, que oferece suporte ao processo de territorialização efetuado pelo grupo indígena Baniwa em seus locais ancestrais de moradia e outras formas de ocupação. No estudo, buscaremos aprender a geografia mítica Baniwa, a qual, além da rica fusão entre a espacialização e a cosmologia, também expressa formas de incorporação de espaços diversificados em seu sistema de relações, instituindo redes de poder de base territorial. Tais redes também operam, segundo o ponto de vista nativo, através dos ritos de passagem, das trocas matrimoniais, bem como das relações de contato interétnico.

Explorando a produção mítica, os ritos de passagem e de cura, tentaremos demonstrar modos como os Baniwa efetuam a territorialização das terras que ancestralmente ocupam e como as relações etnopolíticas

travadas entre as fratrias que formam seu tecido social intervêm na construção do espaço-território. Igualmente analisaremos como a noção nativa de território configura sua interação com as diversas agências de contato com as quais o grupo vem interagindo, ao longo de sua história. Trata-se, portanto, da exploração analítica de três planos da territorialização: o mítico-cosmológico, o da política do parentesco e aquele instituído segundo a dinâmica das relações interétnicas.

Espacialização e demarcação da diferença no mundo Baniwa

O grupo indígena que é conhecido no Brasil como Baniwa³ vive no noroeste amazônico e ocupa um conjunto de terras demarcadas no município de S. Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro. Ainda que numerosas famílias tenham migrado nas últimas décadas para as áreas urbanas de municípios distribuídos ao longo do curso do Rio Negro, a maior parte da população permanece residindo em terras tradicionais do grupo.

A cosmologia Baniwa descreve um conjunto de relações hostis travadas entre uma família ancestral – formada por *Ñapirikoli* e seus irmãos – e animais-espírito como os macacos-trovões (*Eenonai*), ou as grandes serpentes (*Omawali*) que deram origem aos peixes, uma das principais fontes de alimentação do grupo. *Ñapirikoli* busca esposas entre afins hostis e canibais como os peixes-piranha, em tentativas, frequentemente mal sucedidas, de domesticação de uma alteridade agressiva. Uma das mulheres de *Ñapirikoli* foi sua tia *Amaro*, que representa a mulher humana primordial, com quem o herói concebeu um filho (*Kowai*), de cujo corpo venenoso se originou grande parte dos males que acometem os Baniwa. A morte de *Kowai*, assassinado pelo próprio pai, deu origem aos ritos de passagem e de cura. De suas cinzas nasceu uma grande árvore que se transmutou no conjunto de flautas que propiciaram a expansão do mundo e a produção de homens adultos a partir do rito pubertário masculino marcado pela música das flautas *kowai* (Wright, 1993-1994; Garnelo, 2003).

No mundo primordial, *Ñapirikoli* empreende diversas estratégias simultâneas que visam o controle da alteridade hostil: casa-se com mulheres oriundas de sociedades não humanas hostis, empreende guerras com as serpentes/peixes canibais buscando eliminá-las, caça os macacos *Eenonai*, donos dos venenos, e assim por diante. Por sua vez é caçado pelo avô *Timbó*, seu irmão é morto por afins agressivos numa festa de troca de alimentos (*pudali*) realizada no território inimigo, a qual termina

em violência e morte. Nesse âmbito, a relação primordial com a alteridade é a de violência incontornável que periodicamente ressurge, apesar das medidas tomadas para evitá-la. Se pensarmos nos termos sugeridos por Viveiros de Castro (2002a), o tempo-espaço mítico é aqui, expressão privilegiada da alteridade e da afinidade. Nele, mesmo consanguíneos como Kowai, filho de Ñiapirikoli, se mostram de tal modo estranhos e perigosos que precisam ser exilados para o céu distante; sua condição de descendência é provisoriamente neutralizada pela distância espacial entre a terra e o céu.

A distribuição atual das aldeias Baniwa obedece a uma espacialização regida pela estrutura de parentesco, de modo que cada uma das três fratrias⁴ do grupo (*Hohodene*, *Walipere* e *Dzawinaí*) controla territórios específicos distribuídos ao longo do rio Içana e seus afluentes, entre os quais se destaca o rio Aiari, com elevada densidade de aldeias. Este padrão de assentamento resulta na ocupação de microecossistemas distintos entre si. As terras ocupadas pelas fratrias têm características ecológicas diversas, havendo regiões de caatinga (*hamálianí*), terra-firme (*éedzawa*), igapó (*álape*), capoeira (*heñame*) e outras. Algumas dessas microrregiões contêm lagos e igapós que facilitam o acesso aos recursos pesqueiros por aqueles que exercem controle político sobre elas. Já as terras-firmes e capoeiras suportam um sistema de agricultura de corte e queima capaz de sustentar a produção de farinhas e outros produtos agrícolas. Das caatingas são extraídas madeiras e fibras de relevante importância para a construção de habitações e utensílios para a navegação (ISA, 2008).

A diversidade ambiental dos territórios ocupados pelos membros das fratrias gera inúmeras possibilidades de apropriação de recursos necessários à subsistência, tais como terras cultiváveis, lagos piscosos, recursos de caça e coleta, disponibilidade de plantas medicinais e outros. A desigualdade de oferta de recursos necessários à reprodução material e simbólica da sociedade contribuiu para o estabelecimento de uma complexa rede de trocas, entre os grupos de parentesco, mediadas pelas obrigações de reciprocidade entre consanguíneos e trocas matrimoniais entre afins. Produziu também uma complexa interdependência entre os diversos assentamentos humanos que vivem na região. Tais relações têm sido ancestralmente sustentadas por relações de parentesco e de afinidade que instituíram normas que regulam a punção dos recursos de subsistência, entre os quais os mananciais de pesca têm lugar preponderante.

A história oral Baniwa nos informa que a distribuição de seus assentamentos pouco mudou ao longo dos mais de trezentos anos de contato interétnico, comportando movimentações de maior ou menor

interiorização nas regiões de terra firme, de acordo com a intensidade das pressões colonizatórias. Os deslocamentos dos grupos de parentesco têm registro sistemático na tradição oral, havendo diversas narrativas que tratam da dinâmica de ocupação dos territórios frátricos (Wright, 1990; 1998; 1992a). É possível encontrar membros da fratria *Walipere* residindo em terras reconhecidas como *Hohodene*, e vice-versa, mas tal situação costuma ser atribuída a acordos firmados entre cunhados⁵, demonstrando a existência de um firme controle frátrico sobre as terras consideradas como parte do domínio de cada uma delas.

As narrativas igualmente nos informam sobre a existência de antigas batalhas travadas entre as fratrias, ou com outros povos rionegrinos. Estudiosos como Wright (1990; 1992b), Hill (1984), Hill e Wright (1988) e Journet (1980-1981) analisaram a dinâmica de incorporação de frações de uma fratria por outra, e mesmo a de membros de outras sociedades indígenas. Tal movimentação demográfica tinha seu equivalente territorial expresso na disputa por espaços obtidos pela força das ações guerreiras. Tendo cessado completamente há mais de um século, a guerra perdeu sua importância como impulsionadora da dinâmica territorial Baniwa, havendo hoje uma relativa estabilidade na delimitação de fronteiras do território de cada fratria.

Ainda que reconhecidos por todos, os limites territoriais de cada grupo podem ser relativizados de acordo com a posição frátrica de quem fala sobre o tema. Assim, um membro de determinado grupo de parentesco pode reivindicar para si e para seus consanguíneos o controle sobre um lago mais piscoso, ou uma mancha de terra favorável para a abertura de roças, tentando – em geral sem muito sucesso – legitimar suas pretensões junto a outros demandantes.

Tais características expressam o caráter dinâmico dessas interações, na medida em que as relações de descendência não são as únicas determinantes do controle do território. Elas também são influenciadas pelas redes multicomunitárias que congregam afins em maior proximidade geográfica, com os quais partilham relações político-rituais. Trata-se, portanto, mais de uma relação de coexistência entre esses dois polos do que de exclusão mútua (Viveiros de Castro, *op.cit.*).

Diferentemente de outros povos rionegrinos, os Baniwa não praticam a exogamia linguística. O falar de cada grupo de consanguíneos comporta pequenas variações que não obstaculizam a inteligibilidade mútua. A não-adoção da exogamia linguística em nada prejudica a ativa construção de estratégias de demarcação das diferenças e da produção

de distinções materiais e simbólicas que delimitem com precisão as linhas identitárias internas do grupo.

Em termos cosmológicos, a territorialização que viabilizou a existência da futura humanidade se dá em prejuízo da alteridade. Alguns mitos que tratam das interações entre os seres-espíritos *Yóopinai* e os humanos estão intimamente conectados aos processos de territorialização empreendidos pelos ancestrais míticos. Os *Yóopinai* são entes que habitam os mais diversos ambientes, pois existem *Yóopinai* do ar, da água e das pedras. As narrativas transmitem a ideia de que todo o espaço ocupado pelos Baniwa é obrigatoriamente partilhado com aqueles seres, outrora humanos, que foram transformados em animais-espíritos por desobedecerem às restrições alimentares adequadas à condição liminar de seu aprendizado xamânico. Segundo os narradores, aos nossos olhos, os *Yóopinai* surgem como insetos, peixes e algumas classes de mamíferos como a aranha. Eles transitam entre a condição de animal comum e a de *Yóopinai*, cujo ataque pode causar doença e morte às pessoas. Sua relação com os humanos é de permanente hostilidade, desde o início do mundo, quando o herói criador, *Ñapirikoli*, roubou diversos bens dos *Yóopinai* – como, por exemplo, a capacidade de amadurecer os frutos das árvores – a fim de beneficiar a futura humanidade que partilha seus espaços de moradia com esses seres.

Como se observa num trecho de uma narrativa mítica transcrita abaixo, o território Baniwa é objeto de um minucioso mapeamento, no qual os acidentes geográficos são reconhecidos, nomeados e simbolizados, sendo correlacionados com eventos míticos que explicam a origem e formas de organização da sociedade, tanto da sociedade *Yóopinai* quanto da sociedade Baniwa, e com a produção de doenças tradicionais. Essa geografia mítica também expressa a espacialização das malocas dos *Yóopinai* que gozam de uma estrutura hierárquica de parentesco similar à dos Baniwa. A narrativa em pauta trata de uma viagem de *Ñapirikoli* e seus irmãos ao igarapé *Pamáali*, antiga região de moradia da fratria *Walipere*.

Entrando no lago que tem na foz do igarapé *Pamáali*, *Ñapirikoli* determinou que o lugar fosse chamado de *Híipamiyawa* (os Baniwa traduzem para o português o vocábulo *hiipamida* como leishmaniose) e disse que para os netos seria proibido comer alimentos dali; caso o fizessem ficariam com a doença que tem o nome do lago. Subindo um pouco mais ele encontrou um poço que chamamos de *dzokopawadawaro* (curvado) e um igarapé que também é curvado (*dzokopawa*). Nesse lugar mora uma família de *Yóopinai* que atiram flechas nas pessoas; essas flechas causam uma dor que faz uma curva no corpo da gente, é por isso que essa região tem o nome de *Dzokopakoa*

(lugar dos curvados). Subindo mais o igarapé Ñapirikoli chegou num alto de terra que se chama de Koomalhianaa (poço do líquido do tucumã), porque aqui, quando os Yóopinai acertam os homens com as flechas de poder deles, elas são feitas com espinhos de tucumã; do ferimento sai um pus que parece vinho de tucumã. Subindo o igarapé encontramos Eewawikami (lugar amarelo pálido) é o lugar onde Ñapirikoli morava. Nesse lugar ninguém deve pisar nas pedras; elas têm desenhos que ele mesmo desenhou, com o dedo dele... Continuando a subir encontramos um estirão comprido e uma correnteza que chamamos de estirão do tucumã-poço; aqui também tem Yóopinai morando na correnteza. Continuando a remar logo adiante encontramos outra correnteza que se chama ñewiapi (lontra); ali moram umas lontras, mas elas são Yóopinai... passando três estirões encontramos um lugar chamado Ttewipiana; ali tem uma pedra grande onde ninguém deve pisar porque é a morada do pai dos peixes que pode atacar a gente. Passando esta temos outra pedra chamada Ñepoli (libélula) que fica na foz de um igarapé que deságua bem na pedra de libélula. Também ninguém deve tocar nesta pedra, porque se ela for tocada logo vem chuva e muita tempestade. Quando os Yóopinai que moram neste lugar acertam uma pessoa ela fica doida, fica voando pra lá e pra cá como se fosse uma libélula mesmo.

O trecho selecionado ilustra uma ativa apropriação material e simbólica do espaço ocupado não apenas pelos Baniwa, mas também por outras sociedades não-humanas com quem competem, disputando recursos de subsistência e bens simbólicos, na dinâmica da territorialização. O conhecimento minucioso do território visa não apenas a apropriação dos meios de subsistência, mas também a defesa contra seres hostis que diuturnamente ameaçam a saúde humana.

A gestão territorial do grupo também pode ser apreendida nos cânticos tradicionais (*malikai*) recitados em rituais de passagem no pós-nascimento, na puberdade e na cura de doenças. Wright (1993) e Hill (1984) analisaram ritos de nascimento (*kalidzamai*) entre os *Hohodene*, no Brasil, e entre os *Wakuenai*, na Venezuela, respectivamente. Um dos componentes mais importantes desses ritos é a recitação de cânticos pelo especialista nativo. Boa parte da litania consiste na nomeação de locais sagrados – palco de eventos primordiais que viabilizaram a existência da humanidade – e dos espíritos agressivos que habitam o espaço cósmico, visando neutralizar sua periculosidade. A eficácia do rito exige a recitação dos nomes dos espíritos e dos locais sagrados em uma sequência precisa, ordenada segundo a hierarquia de poder e de periculosidade dos primeiros e a disposição geográfica dos segundos. A ordem de nomeação dos locais sagrados também segue a trajetória das viagens empreendidas pelos membros da família primordial, no processo de criação do mundo.

Segundo Wright (1993) a versão *Hohodene* dos cânticos *kalidzamai* contém um conjunto de citações que visam neutralizar a ameaça potencial dos seres-espíritos ao bem-estar do recém nascido de sua família. O autor conclui que se trata de um tipo de xamanismo de agressão; um tipo de guerra simbólica em que o especialista nativo busca “decapitar” e “matar” o inimigo antes que ele possa causar dano aos humanos. Em outros cânticos deste mesmo ritual, Wright descreve um circuito de viagens feitas pelas mulheres primordiais (*Amaro*), perseguidas por *Ñapirikoli*, após terem se apropriado indevidamente das flautas *kowai*. Em sua fuga, elas tocam as flautas sagradas, expandindo o mundo até que ele adquira sua forma atual. A narrativa nomeia diversos locais que demarcam os territórios ocupados por consanguíneos e afins e por aliados e inimigos. Ela provê um mapeamento dos locais perigosos contra os quais o cântico deve proteger o recém-nascido; viabiliza também um reconhecimento dos espaços cujo usufruto será garantido pela condição de nascimento da criança. Em outros trechos, os cânticos *Hohodene* descrevem percursos que atestam a vivência colonizatória dos Baniwa, já que os personagens também se deslocam para locais remotos como Caracas, Manaus e Portugal. Wright (op. cit) considera que essas produções culturais operam como marcos delimitadores da identidade grupal e demonstram um conhecimento sistemático não apenas dos tradicionais locais de moradia do grupo, mas também daqueles ocupados por aliados e inimigos (outros índios rionegrinos e colonizadores) oriundos de regiões distantes do mundo Baniwa.

Informações coletadas por Garnelo (2007) entre a fratria *Walipere* trazem narrativas de guerras travadas por *Ñapirikoli* e seus irmãos com as serpentes e outros predadores primordiais, cujo controle sobre os rios e lagos inviabilizava o acesso da futura humanidade (*walimani*) aos recursos pesqueiros. Nessas narrativas, o desenrolar dos eventos é marcado pela passagem dos personagens por locais estratégicos, tais como serras, cachoeiras e outros acidentes geográficos onde foram travadas as lutas em que *Ñapirikoli* e seus aliados mataram ou expulsaram os grandes predadores, abrindo caminho para os assentamentos humanos.

Os mitos *Walipere* que tratam da origem dos rios, lagos, dos peixes e das artes de pesca são pródigos em mostrar que a expansão dos limites da territorialidade humana se fez a expensas da alteridade. O processo de apropriação de novos espaços garantiu a dominância dos sujeitos sociais humanos sobre os “pais” dos peixes (as grandes serpentes) que, segundo as crenças Baniwa, controlavam as paisagens aquáticas e as principais fontes alimentares disponíveis no mundo.

No plano humano da política de parentesco e da aliança, as estratégias de territorialização se fazem vivamente presentes nas relações estabelecidas entre os sibs e as fratrias, como pode ser exemplificado pela distribuição espacial das aldeias Baniwa. Segundo este padrão, os assentamentos se distribuem ao longo dos maiores cursos d'água, obedecendo a uma lógica de proximidade espacial entre aldeias de sibs consanguíneos, o que permite delinear com bastante precisão o território pleiteado pelas fratrias, bem como a delimitação das áreas sob controle de cada aldeia. A relação diretamente proporcional entre proximidade geográfica e consanguinidade obriga os homens a buscarem esposas em aldeias mais distantes, onde costumam residir os afins potenciais, já que a norma social proíbe o matrimônio entre consanguíneos. Uma das consequências dessa dinâmica é a formação de redes de relacionamento constituídas a partir das trocas matrimoniais que cruzam o território do grupo em diversas direções, promovendo a interação política entre as chefias locais e viabilizando a apropriação de recursos naturais necessários à subsistência, dada sua distribuição desigual no território.

As redes de interações territoriais ordenadas segundo os acordos matrimoniais expressam-se igualmente nos ritos instituídos em torno da alimentação. Em seu estudo sobre as trocas rituais de alimentos (*pudali*) praticadas pelos membros da fratria *Dzawinai*, Jonathan Hill (1987) demonstra não apenas a associação entre territórios frátricos específicos e alianças matrimoniais² como também interdependência entre as fratrias, materializada nas trocas recíprocas de recursos de subsistência e de esposas entre os afins. Para Hill, as etapas de realização do *pudali* são caracterizadas pela demarcação das diferenças – já que em seus momentos iniciais o rito enfatiza a delimitação de fronteiras entre visitantes e anfitriões – que são gradativamente abolidas nos momentos subsequentes. Trata-se de uma domesticação do estranho vindo de longe que, por meio da comensalidade é transformado em alguém próximo e familiar quando o afim potencial pode se transformar em cunhado de fato. O desenvolvimento da festa é marcado pela segregação espacial dos convidados aos quais somente nos momentos finais, é permitido misturarem-se indiscriminadamente com seus anfitriões.

Os dados de Wright (1992a; 1993-1994; 1998; 2004), Hill (1984, 1987), Garnelo (2003; 2006; 2007) confluem para a ideia de que a relação Baniwa com a alteridade, humana ou cósmica, é marcada por uma renitente hostilidade, ora latente, ora manifesta, que hoje não mais se expressa na atividade guerreira, mas sim na produção da doença e da feitiçaria. É uma situação que exige uma ativa e permanente reafirmação de fronteiras

– e é assim que interpretamos os ritos de cura e de passagem – que visam reduzir o persistente risco de perda da condição humana, seja pela metamorfose num “outro” perigoso e selvagem, seja pela morte como produto final da agressão dos inimigos. A interação com as diversas formas de alteridade demanda a produção de estratégias múltiplas de gerenciamento da diferença. São relações de poder que asseguram ou impedem o acesso e usufruto de espaços por grupos sociais em permanente disputa.

A chamada “política da doença” (Albert, 1998) é outra forma de gerenciamento das diferenças. Ela tanto pode incidir no interior das relações políticas travadas entre consanguíneos, quanto na regulação das diferenças advindas da alteridade. Do ponto de vista do membro de uma fratria específica, a alteridade tanto pode ser representada por pessoas de outras fratrias Baniwa quanto por outros grupos étnicos, pelos não-indígenas e também pelas sociedades não-humanas com a quais acreditam partilhar seus locais de moradia.

Entre os Baniwa, as teorias causais de doença frequentemente estão relacionadas à espacialização das relações sociais. As doenças atribuídas a agressões perpetradas por agentes humanos costumam ser prioritariamente remetidas aos afins. Em consequência, o deslocamento de uma pessoa para regiões de moradia de não-consanguíneos demanda uma série de medidas especiais de proteção que visam evitar – ou minimizar – os efeitos de doenças como os venenos *mánhene* e dos sopros *hiwiathi*, já que, na concepção Baniwa, “quem mais mata a gente é cunhado”. O processo saúde e doença remete, portanto, às estratégias de socializar aqueles que estão fora do jogo de interações entre consanguíneos, trazendo-os para o espaço relacional da familiarização do afim potencial ou real, na busca de reduzir a periculosidade intrínseca a sua condição.

Estudos de Garnelo e Wright (2001) e Garnelo (2003) mostram que, neste grupo, a causalidade última de doença está essencialmente ligada aos conflitos sociocósmicos e à predação. Garnelo (*op. cit*) identificou entre os Baniwa quatro grandes categorias de doença: 1) doenças oriundas de relações conflituosas travadas entre os humanos, tais como o veneno (*mánhene*), os sopros (*hiwiathi*); 2) doenças causadas pela agressão de seres-espíritos como os *Yóopinai*, guardiões das plantas, dos animais e das águas ou como os *Awakaroona*, espíritos da floresta; habitualmente esse tipo de agravo está ligado à predação excessiva e ao descumprimento das restrições alimentares e sexuais em situações de liminaridade; 3) doenças causadas pela agressão direta de animais, como os peixes e as serpentes; 4) doenças derivadas da agressão dos seres-estrela, que flecham os jovens que desrespeitem as regras de reclusão pubertária, ou dos macacos-

trovões (*Eenonai*) mobilizados por xamãs agressores (Garnelo, 2003). A eclosão e a perpetuação da doença estão intimamente ligadas à gestão política das relações com a alteridade, humana ou não humana, a qual guarda forte expressão espacial, dado o domínio territorial específico de cada grupo em disputa.

Os conflitos que eclodem no plano humano atual guardam certas simetrias com os sucessivos revezes nas relações travadas entre Ñiapirikoli e seus sogros, cunhados e desafetos diversos, oriundos de sociedades não humanas, como os peixes, os pássaros, as onças e outros animais, os quais, do ponto de vista do herói civilizador, representavam a alteridade mítica ancestral.

Seja no plano cosmológico ou no da sociologia do parentesco, o tema que aqui surge de modo recorrente é a alteridade, ou seja, os modos como a exterioridade conforma as condições internas do viver indígena. Em tais circunstâncias, a afinidade assume o caráter estratégico de um fenômeno político e ritual que media as relações entre o plano local e o contexto global em que se desenrola a vida social (Viveiros de Castro, 2002a).

Vivências colonizatórias e etnodesenvolvimento

Nesta seção, vamos analisar como instituições e modos de vida nativos influenciam nas estratégias de organização de projetos de desenvolvimento sustentável e de gestão das terras demarcadas, efetuando uma territorialização calcada, por um lado, na reafirmação das fronteiras identitárias intragrupais⁶ e, por outro, na aliança com não-indígenas, tais como membros do movimento ambientalista.

A noção de limite e de finitude de seu território já era conhecida pelo grupo bem antes da demarcação de suas terras na década de 1990. A demarcação não parece ter gerado repercussões práticas na gestão territorial, no que se refere aos limites externos das terras dessa etnia. Entretanto, no plano interno, nos limites dos territórios frátricos, um conjunto significativo de tensões vem se processando, menos em consequência da demarcação e mais como decorrência de disputas no chamado mercado de projetos, cujo acesso está intimamente ligado à disponibilidade de certos recursos ambientais a serem explorados sob o selo da diferenciação étnica, mediante atividades gerenciadas pelas organizações indígenas Baniwa (Garnelo, 2003).

A história oral Baniwa é pródiga em assinalar os deslocamentos e reocupações territoriais, seja por mudanças de aldeamentos no interior de um território frátrico, seja pela ocupação de terras de uma fratria por membros de outra (Wright, 1992b). Entretanto, as formas tradicionais de regulação dessa movimentação - a guerra ou os acordos matrimoniais - têm se mostrado pouco capazes de resolver disputas contemporâneas, como as estruturadas em torno da exploração de recursos pesqueiros e da comercialização de cestos de fibras de arumã (*Ischnosiphon spp.*) destinados à exportação.

Como anteriormente dito, o padrão de assentamento regulado pelo parentesco gera uma apropriação desigual de recursos naturais a serem utilizados pelos produtores indígenas. A existência de um controle frátrico sobre determinadas frações do território inviabiliza, ou pelo menos dificulta, o acesso irrestrito dos membros de uma determinada fratria a recursos disponíveis em territórios gerenciados por outra. No caso dos recursos pesqueiros existe uma concentração de lagos piscosos nas áreas controladas pela fratria *Dzawinai*. De acordo com os costumes tradicionais, os membros de outras fratrias podem ter o direito de pesca para consumo doméstico, desde que obtenham permissão dos chamados “donos dos lagos”⁷.

Na visão de informantes *Dzawinai* do médio Içana, além de usar abusivamente o timbó⁸, os pescadores de outras fratrias também não atenderiam à regra que institui um pedido de permissão para pescar em território *Dzawinai*. Segundo os informantes da pesquisa, os pescadores tampouco exercitariam a reciprocidade, não recompensando a generosidade dos “donos de lagos” com a oferta de parte do produto da pesca em troca da permissão concedida para desenvolver tal atividade. Já a versão *Walipere* dos mesmos eventos tende a negar os direitos de regulação da pesca pelos *Dzawinai*.

A idéia de que haja uma redução progressiva da população de peixes é objeto de preocupação recorrente entre as chefias de aldeias. Sob os auspícios da Organização Indígena da Bacia Içana (OIBI), foi desenvolvido, entre os anos de 2006 a 2008, um diagnóstico sobre a situação de pesca na região do médio Içana, uma área que conta com vários lagos piscosos. Ao longo de um ano, efetuou-se um registro diário da produtividade pesqueira de 17 aldeias. Resultados preliminares dessa iniciativa confirmam que existem significativas diferenças em termos de produtividade pesqueira entre essas comunidades, o que por sua vez gera grandes, e cada vez mais frequentes, movimentações em busca do pescado, quase sempre direcionadas para a região dos lagos *Dzawinai*.

Na interpretação indígena sobre a situação da pesca está em curso uma significativa redução da quantidade dos peixes disponíveis para o consumo nas comunidades. A origem atribuída a este problema remete, num plano mais imediato, a razões objetivas, como o incremento da população humana e o conseqüente aumento da punção dos lagos e igapós; o abandono das artes tradicionais de pesca e a adoção de técnicas modernas, mais eficazes e predatórias; os efeitos cumulativos do costume de pescar em grandes quantidades nas épocas de piracema, antes da desova dos peixes; ao uso indiscriminado do timbó; e à falência de processos tradicionais de gestão política do uso dos mananciais de pesca. De acordo com os informantes, o processo teria se exacerbado após a emigração de grande parte das famílias *Dzawinai* que, em território brasileiro, exerciam papel crucial na regulação das práticas de pesca e detinham importantes conhecimentos sobre cuidados necessários à preservação das condições ambientais adequadas à reprodução dos peixes nos lagos.

Num plano mais profundo de atribuição causal, as explicações nativas remetem ao “estrago” (isto é, ao xamanismo de agressão) dos lagos por xamãs inimigos dos moradores do médio Içana; e ao roubo, por moradores de regiões com escassez de peixes (ou seja, os afins residentes rio acima), de pedras-espírito que garantem a reprodução dos animais aquáticos. Em suma, são explicações que remetem a origem do problema aos conflitos com a alteridade. Negadas pelos imputados, tais acusações se incorporam ao rol de conflitos gerenciáveis, mas não solucionáveis, da política do parentesco Baniwa.

Essas contradições têm crescido paulatinamente e, no período de 2004 a 2007, observou-se um número expressivo de mortes atribuídas ao envenenamento, como saldo da disputa pelos direitos de pesca. À medida que as tensões se acumulam, os que se atribuem o papel de guardiões dos lagos vêm contestando o direito de moradia (e de exploração dos lagos) dos *Walipere* da vizinhança, instando-os a retornarem ao curso do igarapé *Pamáali*, onde viveram por quase cem anos, fugindo da arregimentação forçada promovida pelos colonizadores.

Outra dimensão da territorialização entre os Baniwa está ligada à conversão religiosa. Na década de 1940, um intrincado processo de evangelização empreendido pela missionária americana Sophie Miller, cuja atuação sacudiu a modorrenta rotina dos missionários salesianos, previamente instalados no baixo Içana, dividiu os membros dessa etnia em católicos e protestantes (Wright, 1999).

A conversão cristã, que dividiu os Baniwa em evangélicos e católicos, também tem expressão espacial. Por razões que ainda não apreendemos

completamente, os *Dzawinai* que residem ao longo de ambas as margens do Içana e foz do Aiari são católicos. Porém, a maioria dos *Walipere*, que graças a antigos acordos matrimoniais vivem em território *Hohodene* no rio Aiari, bem como aqueles que ocupam as margens do Içana, é praticante da religião evangélica, tal como seus afins (Curripaco) que vivem nos trechos mais altos do rio, em terras controladas por suas próprias fratrias. Já os *Hohodene* que vivem no rio Aiari também são afins dos *Walipere*, ainda que majoritariamente católicos.

À medida que a influência externa decaiu nas décadas seguintes à conversão evangélica, os indígenas ampliaram seu controle sobre o exercício da religiosidade. Em consequência, diversas famílias retomaram a fé católica, ao passo que outras persistiram na religião protestante. Nessa movimentação, a filiação religiosa resultou em mais uma das muitas formas de demarcação de diferenças no interior do mundo Baniwa, instituindo territórios simbólicos que podem unir – pela força da fé – grupos residentes em áreas contíguas, pertencentes, ou não, ao mesmo grupo de parentesco.

A conversão também gerou formas singulares de socialização entre seus adeptos. Os evangélicos têm hoje como rito principal as chamadas *conferências evangélicas*, grandes reuniões religiosas que congregam a participação de moradores de várias aldeias. As conferências não são organizadas de modo aleatório; ao contrário, cada rito é ordenado segundo os chamados *grupos de conferência*, que aglutinam aldeias geograficamente próximas, mesmo quando pertencentes a fratrias diferentes. Um grupo de conferência pode congrega majoritariamente os membros de uma única fratria (como ocorre, por exemplo, no médio Içana), ou unir famílias *Walipere* e famílias *Hohodene* com a mesma finalidade (como no médio Aiari) (Wright, 1999).

Ainda que as tensões entre afins (reais ou potenciais) possam ser relativizadas durante a realização periódica desses ritos religiosos, os dados evidenciam maiores níveis de conflitos nas reuniões que congregam grande número de afins. Porém, essa modalidade de territorialização, sem paralelo nos aldeamentos católicos, também resulta numa mobilização política que favorece alianças estabelecidas através do associativismo indígena.

O sucesso na realização das conferências é fonte inestimável de prestígio, que cresce proporcionalmente à oferta de alimentos pelos anfitriões. Isso exige um grande esforço de pesca, numa região onde é habitual a escassez de peixes e de animais de caça. Informantes católicos atribuem aos organizadores de conferência um uso exacerbado de timbó para

incrementar sua produtividade na pesca. Com pressa, e necessitados de uma grande quantidade de alimento para receber seus convidados, os últimos são acusados de colocar timbó nos lagos, produzindo uma grande mortandade de peixes.

A definição dos limites (*liokakawa*) entre os territórios frátricos é uma ação política e, portanto, ambígua, podendo ser reinterpretada e alterada de acordo com o ponto de vista de quem os define. Assim, para o membro de uma fratria, a fronteira de seu território pode se estender para abranger uma região que contenha um lago piscoso ou um trecho de terreno mais fértil. Tal pretensão pode ser contestada por seus vizinhos que situariam as fronteiras de seus próprios domínios um pouco mais acima ou abaixo do local pleiteado pelos primeiros. Na condição atual de vida Baniwa se observa uma “luta para se apropriar do passado” através da recriação ativa das diferenças frátricas e internas entre os consanguíneos, produzindo a aparência de descontinuidades identitárias e delimitando fronteiras que incidem sobre os “outros” adjacentes. Nesse caso, o território oferece uma base física e simbólica à exacerbação das diferenças, sempre referidas a espaços específicos – a serem mantidos ou obtidos – que alicerçam as disputas políticas ali estabelecidas.

A intensificação no uso dos diacríticos contrastantes é perceptível no empenho de algumas famílias em valorizar seus conhecimentos tradicionais, em motivar as novas gerações para o aprendizado das narrativas míticas e outros signos da identidade frátrica. Elas almejam ser reconhecidas como as mais capazes, e com mais direitos, de efetuar a gestão territorial e participar dos projetos de desenvolvimento sustentável promovidos pelo associativismo Baniwa.

O clima competitivo é terreno fértil para a eclosão da doença e da agressão xamânica, o que de fato vem ocorrendo. Além das já citadas mortes por envenenamento, diretamente ligadas ao uso dos recursos pesqueiros, a intranquilidade entre as chefias de aldeia também pode influenciar negativamente a gestão das iniciativas associativistas e fragilizar a base de apoio político dessas entidades cindidas entre facções que se opõem cotidianamente. Neste cenário conflitivo, as lideranças indígenas também competem pela atenção e pela preferência dos assessores técnicos vinculados a instituições que atuam na região. Desejosas de estabelecer parcerias capazes de canalizar apoio político às suas iniciativas e de acessar recursos a serem redistribuídos entre seus liderados, as chefias locais empreendem vigorosa política de aliança e de sedução dos agentes de contato interétnico. O processo resulta igualmente na territorialização dos profissionais não-indígenas, os quais, ainda que idealmente

vinculados às suas atribuições institucionais, tendem a ser progressivamente incorporados a área de influência de certos grupos nativos, independentemente de sua vontade.

A lógica das interações que articulam território/local de moradia e grupo de parentesco também tende a ser relativizada pelas novas formas de exercício político, como é o caso das associações indígenas. Na última década, alguns dirigentes de associações indígenas Baniwa lograram estabelecer alianças produtivas com entidades ambientalistas, viabilizando uma série de eficientes projetos de desenvolvimento sustentável, entre os quais se destaca a comercialização de cestos de fibra de arumã. Ainda que haja uma boa distribuição desta *Marantaceae* nos diversos territórios frátricos, os residentes em terras controladas pela fratria *Walipere* no rio Içana têm gozado de maior apoio de sua organização indígena. Tal influência tanto se concretiza no âmbito político, para viabilizar uma ação articulada entre os artesãos, quanto na provisão de um apoio logístico capaz de reduzir os custos de transporte e elevar os ganhos dos produtores. Já os residentes de outras regiões (membros de outras fratrias e filiados a outras entidades) têm tido menor participação nessa iniciativa, produzindo-se um campo fértil para disputas de prestígio entre as diversas aldeias.

Cientes do risco de cisão política advindo das disputas de parentes, algumas lideranças indígenas têm fomentado ações articuladas com entidades controladas por seus afins, buscado firmar alianças políticas interfrátricas que visam minimizar as tensões internas e congregar iniciativas conjuntas, unindo os diversos grupos de parentesco. Trata-se de um cálculo estratégico que busca fortalecer o papel dos Baniwa no cenário multiétnico do Alto Rio Negro, mas que também potencializa o desenvolvimento de novas formas de gestão das relações frátricas no interior do território dominado por essa etnia. Apesar desse potencial inovador, o gerenciamento de uma base política heterogênea (formada por não consanguíneos e/ou por afiliados a religiões distintas) tem representado um formidável desafio às formas contemporâneas de exercício da etnopolítica Baniwa e gerado alguns revezes na trajetória de sucesso do associativismo praticado naquele grupo.

Considerações Finais

A análise das estratégias de territorialização permite observar como se processam entre os Baniwa as relações de poder mediante a criação de limites, monopólios, restrições de acesso e controle do uso dos recursos

entre diferentes grupos. Até o momento atual o poder de delimitar, interditar ou permitir o acesso a porções do espaço (e seus respectivos recursos) aos residentes no território é monopolizado pelo parentesco.

Sendo o território um local preferencial para o exercício das relações de poder, pudemos observar como elas se expressam e como viabilizam os efeitos desejados pelos grupos familiares Baniwa. O quadro se torna mais complexo no contexto de busca de bens e serviços não-inscritos na tradição, cuja aquisição exige habilidades distintas daquelas acessíveis a todos na vida comunal. Neste caso, as fratrias também operam como redes sociais, promovendo a regulação de direitos e obrigações de seus membros, acionando e redimensionando os antigos circuitos de troca fundados na reciprocidade, com vistas a atender às novas circunstâncias. Também neste plano de existência a delimitação de fronteiras internas e a delimitação de diferenças que incidem sobre os 'outros' adjacentes e familiares implicam cultivar e tornar visíveis os sinais contrastantes que distinguem consanguíneos entre si e esses últimos com seus afins.

A análise da dinâmica do território permitiu apreendê-lo como produto da posição relativa de sujeitos na sociedade, e dos embates travados com a alteridade. As relações de poder aqui analisadas estão ligadas à regulação de direitos e deveres forjada nas demandas da vida cotidiana, em acordo com o princípio da dádiva e da mútua dependência entre as famílias. Por outro lado, elas também têm íntima relação com o *modus operandi* das associações indígenas regidas pela lógica dos projetos, dos documentos escritos e das metas pré-estabelecidas. A confluência de ambas promove um tipo de regulação de direitos que é simultaneamente exercida por agentes internos, como o grupo frátrico, e os externos, como os financiadores de projetos, os comerciantes que adquirem mercadorias com selo étnico e as instituições públicas dos mais diversos matizes e finalidades.

As estratégias deliberadas de demarcação das diferenças e da produção de fronteiras materiais e simbólicas operaram como eixo condutor do entendimento das relações políticas travadas entre as fratrias e com os agentes de contato. Igualmente permitiram analisar como são geradas as redes de poder dirigidas à gestão territorial, cujas malhas são rastreáveis no estudo da geografia mítica expressa nas narrativas e nos cânticos de iniciação e de cura, sendo acionadas para atender às necessidades cotidianas das pessoas. Nesse contexto, os locais sagrados surgem como pontos focais de tensão e de disputas de grupos sociais que exercem uma produção ativa da territorialidade.

As estratégias de territorialização estudadas estão intimamente ligadas à reprodução de instituições culturalmente valorizadas no mundo Baniwa, à exacerbação de identidades frátricas – sempre relativas e referidas à posição do “outro” - que envolvem sistemas multicomunitários de corresidentes, vizinhos próximos e moradores distantes, todos presentes no universo de significados do grupo e a serviço da manutenção de suas fronteiras internas e externas. Não se deve perder de vista a complementaridade entre o componente genealógico e o socioespacial, dado que as interações de consanguíneos entre si e desses com afins não se constituem como polos de exclusão mútua e sim como polos relacionais, em um cenário dinâmico de interações sempre relativas à posição de cada sujeito.

A análise da tessitura das relações cotidianas descortinou um conjunto de agentes sociais comprometidos com a busca de estratégias, que podem diferir entre si, mas que guardam em comum o desejo de aprimorar o controle de espaços considerados estratégicos para a preservação da vida social. É um cenário que não se restringe à vida social humana, mas que se reproduz também no plano sociocósmico, através da contraditória interação que os Baniwa mantêm com seres-espíritos como os *Yóopinai*. A partilha inevitável de seu território gera uma necessidade de defesa perpétua, seja através do minucioso esquadrinhamento das características do espaço dividido, ou por meio de um elaborado sistema de cura e cuidados que visa promover a saúde, evitar a doença e gerenciar os permanentes conflitos que conferem sentido à própria existência humana.

Notas

¹ No Brasil, os Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI – são os módulos operacionais que desenvolvem as ações de saúde destinadas aos povos indígenas. A concepção do modelo de assistência praticado nos DSEI e a efetivação dos cuidados de saúde ali praticados são pautados pela premissa de um território delimitado, contendo um número pré-determinado de moradias e de pessoas sob a responsabilidade de uma autoridade sanitária específica. Trata-se, portanto, de uma variante setorial da já conhecida territorialização promovida pela ação indigenista (Garnelo *et al*, 2003a).

² Segundo Goudbout (1992), redes sociais devem ser consideradas como conjuntos de relações solidárias de interdependência mútua pautadas pela camaradagem e pelas obrigações recíprocas, fundadas na dádiva e na confiança entre seus membros. É característica das redes a personificação dos contatos sociais, a prioridade das pessoas sobre os indivíduos e a reafirmação de laços sociais que influenciam o comportamento de seus membros. As redes também proveem oportunidades e instituem limites ao trânsito dos indivíduos a recursos disponíveis na sociedade (Fontes, 2004). Nas ações corriqueiras do cotidiano, os membros das redes firmam suas

alianças e partilham objetivos comuns em busca de satisfação de suas necessidades e de acesso aos aparatos sociais capazes de propiciar a melhoria das suas condições de vida (Melluci, 1996). Para a análise do caso Baniwa, estamos considerando as relações de parentesco e de afinidade como redes sociais instituídas no território.

³ Embora não tenha sido originalmente uma autodesignação, o termo foi adotado pelos membros dessa etnia, residentes no Brasil, ao longo de sua história de contato interétnico. Na Colômbia, o mesmo grupo é conhecido como Curripaco e, na Venezuela, recebe a designação de Wakuenai.

⁴ O termo fratria designa aqui um grupo ampliado de descendentes de um ancestral comum. Entre os Baniwa cada fratria congrega um conjunto de sibs nomeados e hierarquizados que constituem um núcleo mais interno da consanguinidade e, não raro, de corresidentes.

⁵ Cabe lembrar que os Baniwa são adeptos da regra de patrilocalidade predominante no noroeste amazônico, segundo a qual o casamento propicia a circulação das mulheres que passam a residir na aldeia de seu marido; embora existam exceções, a maioria dos homens tende a permanecer em seu local de nascimento. Em consonância com esta norma social, os Baniwa identificam uma aldeia segundo a filiação frátrica dos homens que controlam politicamente a localidade, já que em qualquer aldeia podemos encontrar mulheres de diversas fratrias.

⁶ É importante informar que o uso da identidade genérica “Baniwa” é um recurso que costuma ser usado, principalmente nas interações com membros de outros grupos étnicos e com representantes de instituições do estado nacional brasileiro. Nas relações cotidianas travadas no âmbito da política interna do grupo, as identidades frátricas são aquelas acionadas com maior frequência.

⁷ Ver a análise feita por Chernela (1986) sobre o tema, para outros grupos indígenas rionegrinos.

⁸ Designação genérica que agrupa várias espécies de leguminosas e sapindáceas com efeito ictiotóxico.

Referências

ALBERT, Bruce. *Temps du Sang, Temps des Cendres*. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). 1988. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Paris X, Paris: ORSTON, 1988.

CHERNELA, Janet M. Pesca e hierarquização tribal no alto Uaupés. In: RIBEIRO, Berta G. (Org.). *Suma Etnológica Brasileira 1* (Etnobiologia). Petrópolis: Vozes/Rio de Janeiro: FINEP-FAPERJ/Pará: FADESP, 1986, p. 235-249.

COX, Kevin R. Redefining “territory”. *Political Geography Quarterly*, [s.l.], v.10, n. 1, p. 5-7, 1991.

GARNELO, Luiza. Cosmologia, ambiente e saúde: mitos e ritos alimentares Baniwa. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, suplemento, p. 191-212, 2007.

_____. Etnicidade, territorialidade, saúde e ambiente entre os Baniwa do Alto Rio Negro. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: saberes e práticas antropológicas. Desafios para o século XXI. 25., 2006, Goiânia. *Anais...* Goiânia: ABA, 2006. v. 1.0.

_____. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ, 2003. (Coleção Saúde dos Povos Indígenas).

GARNELO, Luiza; MACEDO, Guilherme M.; BRANDÃO, Luiz Carlos. *Os povos indígenas e a construção das políticas de saúde no Brasil*. Brasília: OPAS, 2003a.

GARNELO, Luiza; WRIGHT, Robin. Doença, Cura e Serviços de Saúde. Representações, Práticas e Demandas Baniwa. *Cadernos de Saúde Pública*, [s.l.], n. 17, v. 2, p. 273-284, 2001.

OUDBOUT, Jacques. *L'espirit du don*. Paris: Ed. La Découvert, 1992.

_____. Digressão sobre as redes e os aparelhos. In: MARTINS, Paulo Henrique; FONTES, Breno. *Redes Sociais e Saúde: nova perspectiva de análise*. Recife: Ed. UFPE, 2004, p. 77- 90.

HILL, Jonathan. Cosmology and situation of contact in upper Rio Negro basin. In: TURNER, Terence (Ed). *South American Studies: cosmology, values and inter-ethnic contact in South America*, 1993.

_____. Wakuenai ceremonial exchange in Northwest Amazon. *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles, v. 13, n. 2, p. 183-224, 1987.

_____. Social equality and ritual hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela. *American Ethnologist*, [s.l.], v. 11, n. 3, p. 528-544, 1984.

HILL, Jonathan; WRIGHT, Robin. Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. In: HILL, Jonathan (Ed.). *Rethinking History and Myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

ISA - Programa Paisagens Baniwa do Içana: Etnoecologia de unidades de paisagem como base para a gestão socioambiental. São Gabriel da Cachoeira: ISA, 2008.

JOURNET, Nicolas. Los Curipaco del Rio Isana: economia y sociedad. *Revista Colombiana de Antropologia*, n. XXIII, p. 125-182, 1980/1981.

LIMA, Antonio Carlos. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMAN, Maria (Orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 2002. p. 7-29.

_____. A identificação como categoria histórica. In: OLIVEIRA, J. P. (Org.). *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 1998. p. 171-220.

_____. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992. p. 155-172.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Utopia e política indigenista; indigenismo ou colonialismo? In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. p. 60-64.

- OLIVEIRA, João Pacheco. A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna. In: OLIVEIRA-FILHO, João Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. p. 21-59.
- _____. Terras Indígenas, Economia de Mercado e Desenvolvimento Rural. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização*. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 1998a. p. 43-68.
- _____. Instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização*. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 1998b. p. 269-295.
- OLIVEIRA, João Pacheco; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização*. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 1998. p. 69-123.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. SP: Ed. Ática, 1993.
- _____. Repères pour une théorie de la territorialité humaine. In: DUPUY, Gabriel (Org.). *Reseaux, Territoriaux: transports & communication 14*. Paris: Paradigme, 1988.
- RIOS, Francisco T. Complejidad territorial y sustentabilidad: notas para uma epistemologia de los estudios territoriales. *Horizontes Antropológicos*, [s.l.], n. 25, p. 105-115, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a. p. 87-180.
- _____. Imagens da natureza e da sociedade. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b. p. 317-344.
- _____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c. p. 345-400.
- WRIGHT, Robin. Hidden Enemies: Baniwa Witchcraft and Sorcery. In: WHITEHEAD, Neil; WRIGHT, Robin (Eds.). *Dark shamans and the Anthropology of assault sorcery in Amazonia*. [s.l.]: Duke University Press, 2004.
- _____. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992b. p. 253-268.
- _____. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In: WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os deuses*. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999. p. 155-216.
- _____. *Cosmos, self and history in Baniwa religion: for those unborn*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- _____. Umawali. Hohodene myths of the Anaconda, father of fish. *Société Suisse des Américanistes*, Bull, n. 57/58, p. 37-48, 1993/1994.
- _____. Pursuing the Spirit. Semantic construction in Hohodene Kalidzmai chants for initiation. *Amerindia*, [s.l.], v. 18, p. 1-37, 1993.

_____. Baniwa - Curipaco-Wakuenai. In: LEVINSON, David (Ed.) *Enciclopedia of world cultures*. New Haven: J. Wilbert Ed., 1992a.

_____. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992b. p.253-268.

_____. Guerras e Alianças nas Histórias dos Baniwa do Alto Rio Negro. *Ciências sociais hoje*. p. 217- 236, 1990.

Recebido em 20 de outubro de 2009.

Aprovado para publicação em 23 de fevereiro de 2010.

