



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB**  
**INSTITUTO CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA – DAN**  
**CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – COM HABILITAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**O DESAFIO SOCIOCULTURAL DE MULHERES BANIWA NA  
CONTEMPORANEIDADE: ANÁLISE E REFLEXÃO SOBRE AS PRÁTICAS DE  
SABERES INDÍGENAS, FORMAÇÃO, EDUCAÇÃO E CUIDADO COM O CORPO**

*Hipamaalhe*

**BRASÍLIA – DF**

**2018**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB**  
**INSTITUTO CIÊNCIA SOCIAIS - ICS**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA – DAN**  
**CURSO DE CIÊNCIA SOCIAIS – COM HABILITAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**O DESAFIO SOCIOCULTURAL DE MULHERES BANIWA NA  
CONTEMPORANEIDADE: ANÁLISE E REFLEXÃO SOBRE AS PRÁTICAS DE  
SABERES INDÍGENAS, FORMAÇÃO, EDUCAÇÃO E CUIDADO COM O CORPO**

Monografia apresentada à banca examinadora do Departamento de Antropologia da UnB, como requisito para a obtenção do título de Graduada em Ciência Sociais com habilitação em Antropologia, sob a orientação Prof. Dr. **Luis Abraham Cayón.**

**BRASÍLIA – DF**

**2018**

## *DEDICATÓRIA*

A meu pai *Malleenaa* -Sr. Fernando  
José, a minha mãe *Koweeda* -Sra. Aurora Miguel e meus dois filhos a  
*Malhadoa* -Beatriz Aurora e *Kalimato* -Brunno Augustto.  
In memória meu irmão Tsietsiero Guilherme Fernando.

*À todas as mulheres Baniwa e Mulheres indígenas do Rio Negro e do Brasil*

## AGRADECIMENTO

*“Somos a continuação de conhecimento e ciência coletivo, sozinho não chegamos a lugar nenhum, precisamos de apoio, somente quando se tem parceria e ajuda, chegamos longe e conquistamos objetivos e reconhecer ajuda é mais nobre de sentimentos de amor” “ Eu”*

Meus agradecimentos a todas (os) que possibilitaram a minha entrada na academia. Até o vencimento da primeira etapa do sonho, conhecimento e formação não são algo que acaba, mas algo que necessita de atualização de conhecimento para o preenchimento de lacunas de saberes.

À Fundação Nacional do Índio (FUNAI) pela concretização desse sonho desafiador, pelas passagens aéreas que me deram oportunidade de estar com a minha família nas férias durante esses 4 anos longe deles, na pessoa da Viviane a pessoa de referência na logística em Brasília, dos estudantes indígenas.

A Ministério da Educação e Secretaria de Ensino Superior, pelo acolhimento e suporte financeiro de direito conquistado pelos povos indígena, no recebimento de bolsa permanência desde o primeiro semestre até o último dia de aula na graduação, auxílio esse que permitiu vários indígenas ter acesso a diploma universitário, inclusive eu.

A Federação das Organizações Indígenas (FOIRN) por compartilhar a responsabilidade de representar o nosso povo em algumas reuniões e me possibilitar estar sempre na ativa junto ao meu povo Baniwa, através do diretor de referência da minha região e diretor presidente.

Ao Instituto Socioambiental (ISA) que me doou um Notebook para facilitar meus trabalhos acadêmicos, e em especial Adriana Ramos e Carlos Alberto Ricardo ou Beto, por articular a minha chegada em Brasília e outros incentivos, a família da Adriana Ramos que me receberam em sua casa e tem acompanhado minha caminhada até aqui: sem palavras para descrever a gratidão e claro, à família ISA Brasília que sempre me recebeu bem e por muitas vezes me ajudou quando pedi socorro.

De modo especial à minha dupla de curso, Mauricio Cordeiro pelo carinho e força para superar momento difíceis durante a minha trajetória acadêmica e à Associação dos Acadêmicos Indígenas (AAIUnB) pelas experiências maravilhosas de trabalhar com a diversidade e defender direito de acesso e permanência dentro da universidade por 4 anos, 2 anos como secretária e 2 anos como presidente, e carinhosamente ao meu vice presidente que antes mesmo

de trabalhar com ele como diretoria, sempre aconselhou-me ser mãe e aproveitar a vida, e que eu deveria me orgulhar das coisas que eu faço em prol do coletivo, gratidão pelas palavras Alisson Pankararu e todos da nossa diretoria, Dirlene Tikuna e Leonel Atikum.

A minha família, gratidão a minha irmã Maria Eliana e minha mãe Aurora Miguel que se desdobraram para serem mães dos meus dois filhos durante a minha ausência, a meus dois sobrinhos que se tornaram meus incentivadores para não desistir Wiki Caroline e Lucas Winicius, a meus dois irmãos André e Bonifácio, pela ajuda financeira nos momentos mais difíceis longe de casa e suas visitas durante o trabalho em Brasília e minha irmã de coração Tatiana Baniwa, pelas inúmeras mensagens trocadas, me incentivando e colaborando nessa formação, apesar da idade é mais centrada da família.

E aos meus dois filhos, Beatriz e Brunno por inúmeras vezes ter suportado a minha ausência e por serem tão parceiros, compreensivos, mesmo sendo tão novos na responsabilidade de cuidar de mim e dos meus pais. Às meninas com as quais dividi apartamento nesses últimos 4 anos, Tania Tupinikim, Dirlene Tikuna e Debora Tupinikim, que nunca mediram os esforços para estarem ao meu lado, seja na alegria e na tristeza e sempre dizendo você vai conseguir, o incentivo é recíproco.

Aos professores Cristhian Teófilo, pela oportunidade de ser meu orientador no PIBIC e me proporcionar a aprender sobre a pesquisa e escrever artigo, Thiago Chacon pela oportunidade de trabalhar sobre as línguas indígenas no noroeste da Amazônia juntamente com meu orientador Luis Cayón, pela paciência de tentar me orientar, onde, foi bolsista e colaboradora no grupo de pesquisa Kaapi, mais que professores, criou-se amizade de incentivadores a sempre aprender cada vez mais, nesse espaço tão cheio de desafios.

E claro uma pessoa especial o meu pai pelas orações e benzimentos longe de casa; sem nosso ser superior não somos nada. A todos aqueles que me orientaram a nunca desistir, em especial, Rayane Baré e Suliete pelos choros de ausência de filhos, companhia nas noitadas em Brasília, doações de roupa e suporte financeiro, Poran Potigura pelos conselhos, Leonel pela paciência, 2 anos dividindo a casa, a Felipe Tuxá que além de amigo é intelectual inspirador para carreira de antropologia, a Jósimo Puyanawa pelas orientações, a Valéria Paye que sempre me orientou nas disciplinas, além de amiga, se tornou uma irmã de academia e fora dela mulher de inspiração na liderança feminina e Nair Fulni-ô como referência minhas, como veteranas do meu curso.

As minhas duas amigas de vida que me viram dar uma reviravolta na vida e na formação acadêmica: Rosane Piratapuia e Gilmara Andrade, que me ajudaram tornar esse sonho possível na insistência de conseguir passagem para fazer vestibular e ter passado. E claro a família que construí em Brasília: Andreza Andrade, Ludivine, Ana Gita, família do senhor Álvaro Tukano. As meninas do grupo da sambadas que me acolheram com carinho e me possibilitaram noitadas de samba, Balaio café e outros lugares. À Camila Barra minha amiga de confidências de andanças da vida, estar com ela é sempre momento de risos.

Aos colegas de curso Camila Magalhães, Wdson Lyncon, Isabela, Rafaela, Gaby, Amanda, Isadora, Iury, Jander, Tereza e Luyana, por compartilhar momentos legais de produzir trabalhos nos últimos 4 anos, nas diversas matérias que dividimos na sala de aula, e em especial à monitora e amiga gótica Samyra pelo conselhos e momentos de diversão com o nosso grupo, entre indígenas e não indígenas.

As meninas do grupo MOITARÁ, Ana Livia, Ana Catarina, Roberta Amanajás e Sandra Nascimento, pela parceria de trabalho em defesa de estudantes indígenas dentro da universidade, pautar e defender indígenas em prol da permanência e contra discriminação e racismo. Ao LAEPI, e seus membros que me receberam de braços abertos, pela aprendizagem e momento de compartilhamento de crescimento profissional como pesquisadora e ter recebido menção honrosa no PIBIC 2017, o qual me possibilitou continuar como membro de pesquisa na OBIND, gratidão pela oportunidade.

A coordenação indígena pelos ensinamentos sobre trabalhar com os diferentes e as diversidades; a Cláudia, Patrícia e Camila, pessoas e profissionais sensíveis à causa indígena que partiram de um olhar menos preconceituoso que outras profissionais que já trabalharam conosco, por me possibilitarem momentos de trabalho e de muitas o compartilhamento da responsabilidade de lidar com o próximo, gratidão por cada palavra de incentivos, a Patrícia por sempre se disponibilizar fazer correções do meus trabalhos. A todos que direta e indiretamente participaram desse processo, muito obrigada. Às mulheres do meu povo que sempre acreditaram no meu potencial, às mulheres do movimento indígena que sempre me colocaram para debater questões de gênero, nas perspectivas indígenas, ao APIB pela oportunidade de formação na comunicação e fotografia.

## RESUMO

O objetivo principal desse trabalho é analisar e refletir o modo como estamos formando e educando a nova geração Baniwa do ponto de vista das mulheres. Lembrando que tivemos perdas significativas de práticas culturais com as chegadas das igrejas e escolas não indígenas que terminaram formando outros atores na sociedade Baniwa. O trabalho é voltado para o mundo das mulheres indígenas e sua invisibilidade no espaço de fala, assim como sua luta pela manutenção de saberes indígenas. Tendo como pano de fundo a voz e produção de conhecimento das mulheres sobre a formação e educação, os direitos e perdas culturais, e como acessar cuidados com o corpo da mulher fora do território, parto das narrativas das minhas interlocutoras para entender como a presença de escolas e igrejas mudaram parte da formação ancestral das famílias Baniwa e como essas mudanças, tem prejudicado os conhecimentos e cuidados com o corpo e saúde dessas mulheres. Busco entender em que momento as práticas singulares acontecem na vida das mulheres Baniwa, desde a época em que eram donas das flautas sagradas e detentoras do conhecimento, até a universidade.

**Palavra Chave:** Mulheres indígenas; Baniwa; Educação; Saúde; Migração

## LISTA DE IMAGENS

1. Imagem 1 – Comunidade Tucumã Rupita, Rio Içana, minha comunidade;
2. Imagem 2 – Estudantes Baniwa – durante a formatura na Escola Pamáli;
3. Imagem 3 – Uso de instrumento musicais na formatura pelos jovens Baniwa;
4. Imagem 4 – Quadro de rotina diária de mulheres Baniwa;
5. Imagem 5 – Cerâmica prontas de mulheres Indígenas do Rio Negro;
6. Imagem 6 – Mapa Livro, para ilustrar a imagens dos Petroglifos do rio Içana;
7. Imagem 7 – Mulher Baniwa no processo de mistura de argila;
8. Imagem 9 – Mulheres e Crianças Baniwa com cerâmicas prontas;
9. Imagem 10 - Imagem de Ralo Baniwa e Mulher na produção do mesmo;
10. Imagem 11 – Diversidade de Culinária Indígena no Rio Negro
11. Imagem de variedades de cores de pimenta Baniwa.

## **LISTA DE MAPAS**

Mapa 1 - Rio Içana, município de São Gabriel da Cachoeira (AM)

## **LISTA DE QUADROS**

1. Quadro1 - De interpretação Robin Writ, sobre mundo Baniwa;
2. Quadro 2 - Silabas Gráficas de cestaria Baniwa;
3. Quadro 3 - Patrimônio cultural e a forma de organização mostrando o que foi mantido e o que foi adquirido nesse processo de contato.

## LISTA DE PALAVRAS BANIWA

<b>Nº.</b>	<b>Baniwa</b>	<b>Português</b>
1.	Waliperedakenai	Clã baniwa
2.	Hohodeni	Clã Baniwa
3.	Yopinai	Seres invisíveis
4.	Wiokalle	Dor de barriga
5.	Midzaka	Dom
6.	Wanekhe	Conhecimento
7.	Atti	Pimenta
8.	Amaro	Mulher avó Baniwa
9.	kowai	Filho proibido mítico
10.	Nodoa	Mãe
11.	Noronaipe	Minhas avós
12.	Malhena	Nome masculino Baniwa
13.	Maliri	Sábio ou pajé Baniwa
14.	wawerinaipemi	Nossos avós

# Sumário

1. <i>Likaitekana</i> - Introdução .....	9
1.1 Por que falar de mulheres? E de pesquisa? .....	12
1.2 Pesquisa e experiência no campo de pesquisa .....	14
1.3 <i>Lidenikanaa</i> - Metodologia.....	16
1.4 <i>Littawalhhe</i> (estrutura ou capítulos) <i>lhia (da) nodenikakhe</i> (monografia) .....	17
2. Território Baniwa .....	18
2.1 Território, Parentesco com Humano e não Humano.....	31
3. <i>Wanekhe wa inanai ou inapeda, nethe koama watanheta wadake</i> .....	37
Território e cuidado com o corpo da mulher (poder de higiene).....	37
3.1 Infância de Mulher Baniwa, Conjunto de Regras e Habitus.....	41
3.2 A importância do banho e as consequências .....	44
4. Formação das Mulheres .....	47
4.1 <i>Weronaipemi waanekhe</i> ou Educação Milenar – Ancestralidade.....	48
4.2 <i>Akhepa</i> .....	51
4.3 <i>Aada</i> .....	54
5. Território e Saúde da Mulher.....	56
5.1 Soberania Alimentar .....	65
5.2 Cuidado com o corpo fora do território .....	68
6. Violação de Direitos em Silêncio .....	70
6.1 As consequências da religião nas práticas tradicionais Baniwa .....	72
6.2 Na era da contemporaneidade, mulheres nas perspectivas das minhas interlocutoras	73
7. Considerações Finais - Mulheres Baniwa e sua marca na história.....	75
8. Referências .....	78

## **1. Likaitekana - Introdução**

O presente trabalho é um resultado de uma pesquisa etnográfica que dialoga com a narrativa de histórias, memórias e vivências de mulheres e conhecedores Baniwa, dos clãs *Hohodeni* e *Waliperedakenai*, do rio Içana, que atualmente moram no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. O sistema clânico na bacia do rio Içana existe desde o surgimento do mundo, para o mundo humano é a forma como está organizado socialmente dentro do território. Os Baniwa estão concentrados em comunidades espalhadas na extensa geografia do rio, da mesma forma como outros povos se organizam ao longo do rio Negro.

Esta etnografia tem como objetivo, realizar uma análise e reflexão sobre o modo de transmissão de saberes indígenas, os impactos dos contatos com os não indígenas e como isso afeta saúde da mulher Baniwa fora do território, dialogando com a formação e educação, no aspecto específico do olhar feminino Baniwa.

Para isso, focarei no momento de recebimento do conhecimento ou educação ancestral e a afinidade com a religião, e saúde das mulheres Baniwa, trazendo para discussão a impureza, regras e habitus especificados dentre as regras sociais que regulam as relações entre humanos e não humanos.

Analisarei e apresentarei uma reflexão sobre o *yopinai* (seres invisíveis), *wiokale* (dor de barriga, causada pelo pitiú de peixe), *midzaka* (dom), *wanekhe* (conhecimento) e *atti* (pimenta), do modo como isso foi praticado antigamente e como está nos dias atuais. Também a forma como isso afeta a saúde das mulheres, desdobrando os aspectos importantes para a sociabilidade Baniwa na contemporaneidade. Bem como, descreverei as relações de mulheres, partindo do relato das minhas interlocutoras, os quais me mostraram algumas classificações e reclassificações. Tratarei das transformações dos humanos ou processo histórico de *Kowai* e *Amaro*, e como se configurou a disputa entre gêneros e a importância das mulheres como detentoras do conhecimento milenar de cuidado do corpo, inclusive fora do território. Por fim, abordarei as relações entre religião, educação e presença de mulheres nas universidades, mostrando o processo de percurso e transformações no presente.

O desafio e felicidade de mostrar o resultado dessa pesquisa traz um percurso de uma trajetória pessoal e familiar. A maior parte das interlocutoras são da família, minha mãe e

minhas duas tias avós maternas, que mantêm a educação ancestral embora de maneira muito invisível mas muito presente no dia a dia, e dando visibilidade de manutenção a trajetória de como elas realizam práticas e usos dos saberes fora do território tradicional.

A dualidade de transmissão de conhecimento é reconhecida pelas mulheres. Diferentemente de muitos estudiosos<sup>1</sup> que dizem que este é apenas transmitido de forma patrilinear, as minhas interlocutoras mostram uma outra face desse processo de transmissão de conhecimento dos saberes indígenas e sobre as realizações das mulheres, e que passarei a chamar aqui de *reflexão sociocultural*. Para isso, explorarei a questão da manutenção desses conhecimentos fora do território, pois minhas avós migraram para São Gabriel da Cachoeira (Amazonas) quando ainda eram jovens e casadas, agora são viúvas. A maior parte do conhecimento relatado é pelas mulheres do clã *hohodeni*, da qual minha mãe faz parte.

Embora os valores culturais só sejam conhecidos e reconhecidos para muitos povos indígenas no âmbito do território tradicional, e no cenário nacional no Brasil, os não indígenas falam que indígena só é indígena dentro do seu território, se sair deixa de ser indígena. “*Nodoa* (minha mãe) *nnette* (e) na *nironaipe* (minhas avós) *ikaite nhame dekani* (elas falam que não, não é assim)”, as minhas interlocutoras, dizem que não, segundo elas ninguém deixa de ser indígena por sair do seu território, pois ser indígena é resultado da formação e educação que dialoga com a organização social e cultural de cada clã ou povo, e o que transmite esses valores. Para elas há várias formas e possibilidades de continuação da transmissão de conhecimento ancestral fora do território, por exemplo, através da soberania alimentar. O eixo para essa discussão nos faz pensar, em como essas práticas foram deixadas de lado de forma violenta a partir da chegada de não indígenas nos territórios com a implantação de religiões e escolas.

Nas primeiras conversas realizada e trocando ideias sobre a pesquisa, tive a certeza de que estava no caminho certo em buscar entender essa relação e modo de transmissão de saberes indígenas, dando vida a minha inquietação sobre tipo e modo de transmissão realizada pelas

---

<sup>1</sup> A região do Alto Rio Negro tem sido amplamente pesquisada por antropólogos. Entre os trabalhos mais importantes estão: Andrello (2006); Árhem (1981, 1998); Árhem et. al. (2004); Beksta (1988); Bidou (1976); Brüzzi Alves da Silva (1977); Buchillet (1983); A. Cabalzar (2009); F. Cabalzar (2010); Cabrera (2002); Cayón (2002, 2013); Chernela (1993); Correa (1996); Dufour (1981); Figueiredo (2009); Fontaine (2001); Franky (2004); Fulop (1954); Galvão (1979); Goldman (1963, 2004); van der Hammen (1992); von Hildebrand (1980); Hill (1993); C. Hugh-Jones (1979); S. Hugh-Jones (1979); Jacopin (1981); Jackson (1983); Journet (1995); Koch-Grünberg ([1909] 2005); Langdon (1975); Lasmar (2005); Lolli (2010); Nimuendajú (1950); Mahecha (2004); Münzel (1969-74); A.G. Oliveira (1995); M.S. Oliveira (2016); Palma (1984); Pozzobon (1983); Ramos (2018); Reichel-Dolmatoff (1986 [1968], 1978, 1996); B. Ribeiro (1995); Silverwood-Coope (1990); Torres (1969); Trupp (1977); Wright (1998, 2005).

mulheres. Não abrindo mão de que a produção de conhecimento Baniwa está na formação individual e familiar de homem e mulher. No presente trabalho e discussão de pesquisa é um recorte de muitas informações a serem ditas, parto de recorte específico as mulheres do meu povo.

A dualidade de formação e educação no presente, é o que nos proporciona a reflexão sobre educação formal e ancestral, partindo do ponto de vista das mulheres vamos falar do direito à diferença, desconstruindo o lugar das mulheres e comentando sobre sua invisibilidade na formação das famílias. Mostrarei as diferentes formas de lutas das mulheres para manter a soberania alimentar dentro das casas e junto de seus familiares, dentro ou fora do território Baniwa.

No decorrer da monografia pretendo experimentar outros modos de imaginar a produção de conhecimento, sem necessariamente estar dentro do território Baniwa, e ver as possibilidades para uma nova discussão sobre o saber indígena, as estruturas mítica e social e uso das tecnologias para entender a atual organização social segundo os contatos ou não, dentro das comunidades indígenas.

A realização desse trabalho de reflexão sociocultural trará respostas sobre a nossa forma de transmissão dos conhecimentos e de saberes indígenas, entendendo os momentos em que isso se efetua, o que corresponde as escolas e o que corresponde aos avós e aos rituais de passagem dirigidos à formação completa das mulheres indígenas e a preparação e aconselhamento para o casamento, seja entre famílias tradicionais ou não. Se busca entender quais são as motivações para a realização de casamentos tradicionais, como são vistos por novas gerações de mulheres, e como pode se contrastar para as mulheres mais jovens, uma vez que minha realidade foi a de não ter um casamento tradicional, porque isso tem consequências na família e vida social das comunidades Baniwa. Também quero trazer as perspectivas de vida das mulheres Baniwa na atualidade, pois uma parte delas hoje desempenha outras funções como ser professoras, enfermeiras e estudantes nas universidades.



## **1.1 Por que falar de mulheres? E de pesquisa?**

A cada periodicidade de estudo e pesquisa antropológica se busca encontrar aquilo que pode contribuir na compreensão ou fazer conhecer outras culturas, o mundo pela qual se buscar aprender e apresentar o outro para outros mundos. No nosso cotidiano de vida como mulheres indígenas, estamos constantemente sendo questionadas, sobre o que é ser mulher indígena hoje? A questão de gênero está passando por um momento histórico e passou a ser um novo assunto de pesquisa, articulando a construção dessa temática que se desenvolve ao longo da formação de mulheres indígenas, seja na graduação e pós, embora as palavras “tradicional” e “moderno” ainda sejam as mais presentes nas temáticas de pesquisa de muitos colegas, indígenas ou não indígenas, nas universidades.

O contato interétnico nos permite pensar nas ferramentas de manutenção de conhecimentos indígenas e saberes, a dicotomia de transformações em diferentes aspectos de organização social dos povos indígena ao longo do tempo, porque essas ditas transformações provocaram muitas perdas culturais, e silenciaram o cuidado com o corpo de mulher indígena.

No cenário atual onde algumas mulheres estão ocupando um espaço de voz e fala, seja como presidentes de associações e professoras, ou como indígenas estudantes nas universidades, há outro formato de formação interétnico: as mulheres indígenas levam suas demandas e as transformações ocorridas nos diferentes espaços de ocupação. E o gênero está cada vez mais presente nessas discussões.

Trago nesse trabalho o universo intimista das mulheres do povo Baniwa, valorizando as transformações e manutenção dos seus saberes indígenas, e as perdas durante o contato com os não indígenas, em especial com escolas e igrejas. Quando se trata de conhecimento há quem entende que este somente pode ser produzido e mantido nos territórios tradicionais e pelos homens.

E é essa a desconstrução de pensamento que está nessa pesquisa. Aqui estamos falando de conhecimento, formação e educação de mulheres não de forma fechada, pois tem fala de homens de como as mulheres sobre como se comportam e perdem quando não seguem as regras gerais da vida como povo Baniwa. A correlação entre a educação ancestral e a escolar está

presente nesse trabalho, dialogando com saúde e cuidado com o corpo. Estamos nos alimentando de que?

É de fundamental importância “valorizar” uma nova perspectiva de produção de saberes onde o famoso conhecimento feminino das mulheres indígenas, fica no passado e necessita ser entendida e entender que a mulher não é apenas “uma simples companheira” a o “uma produtora e mantedora” de saberes. O problema é que muitas vezes na literatura e nas pesquisas dos acadêmicos não indígenas, os pesquisadores que já passaram pelo nosso grande rio Negro invisibilizaram o papel das mulheres, o que fez silenciar seus saberes na formação de famílias.

Na sociedade Baniwa, historicamente e culturalmente, as mulheres têm um papel social muito importante desde o surgimento da humanidade, com a nossa primeira avó mulher *Amaro*, criadora revolucionária do conhecimento e produtora da humanidade. Sua história feminina é sempre citada como se fora de antes, do passado, que ficou na história, e entendida assim é como se quisessem calar a voz das mulheres.

Para mudar isto, é preciso uma abordagem que considere que suas netas receberam e estão transmitindo e produzindo o conhecimento dela nessa geração atual. Todo o conhecimento sagrado, ancestral, é mantido pelas mulheres através de vários habitus e regras sociais.

Neste caso, o meu objeto de estudo é voltado para questão das mulheres e conhecedores Baniwa sobre realidade das mulheres nos dias atuais, em especial sobre a saúde das mesmas, tema muito complexo porque nem todas as mulheres receberam esse conhecimento.

Nesse trabalho tentarei dialogar com a dualidade de transmissão de conhecimentos, a saúde das mulheres e as violações de direito sobre alimentação, trazendo à tona o contato violento com as religiões e chegada de patrões. Estas diferentes situações apareceram ao longo das entrevistas e permitem abordar questões sobre a reprodução dos conhecimentos e saberes femininos.

Assim, se faz notar a importância das mulheres para sociedade do povo Baniwa, ao reconhecer a distinção desse conhecimento e valorizar a relação de complementariedade entre os gêneros, a qual pode ser dinâmica e configura o estado evidente de manutenção desses saberes, sem precisar estar no território.

Deste modo, nesse trabalho acompanhei o momento de transmissão de conhecimento e como essa falta de transmissão impacta na vida das mulheres. Isto nos permitirá falar de migração, considerando a importância da dualidade de conhecimento para a excelente formação de uma mulher Baniwa. Nas entrevistas me confidenciaram momentos mágicos de formação, momentos de glórias das mulheres, o que permite vislumbrar que a mulher mítica foi a mais revolucionária que já houve no mundo para as mulheres, dependendo dos clãs e da estrutura social. E desse conhecimento que partilharei e que foi o meu interesse de pesquisa de graduação.

## **1.2 Pesquisa e experiência no campo de pesquisa**

Diferente do que é discutido pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p 17) no que se refere a “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever”, onde autor apresenta uma reflexão da construção do conhecimento a partir de três dimensões, eu não precisei observar a realidade, pois sou parte dessa observação presente e participante. Não necessariamente preciso aprender a parte de uma realidade, eu sou a totalidade dessa realidade, vivencio isso desde o meu nascimento, o efeito de ouvir e memorizar as coisas, nascemos com isso, mas isso vem sofrendo mudanças ao longo de contatos interétnicos.

O fato de ser indígena, e a forma de contato violento com os não indígenas, nos traz a vontade de querer entender o mundo dos que nos pesquisam, mudando o lado de abordagem do sujeito, agora somos esses sujeitos que estudam nossos próprios conhecimentos culturais, que é outro desafio a ser alcançado. A cobrança e desafio de mostrar esses resultados são presentes na nossa formação.

Somos povos da oralidade, e passamos nos aventurar nesse mundo fora do nosso que é escrita. Escrever sobre determinado conhecimento, sendo que o foco da nossa investigação é diferente de outros sujeitos não indígenas, faz com que o diferencial seja a construção de conhecimento na perspectiva indígena. Em outras palavras, o conceito de sujeito de estudo agora é sujeito da escrita de história do seu povo, ganhando outro adjetivo que é “indígena pesquisador”. Aprendemos muito com as narrativas de não indígenas que colocaram os resultados de suas investigações nos diversos lugares de formação no Brasil e fora, mas agora somos parte dessa investigação de forma ativa. Essa nova dimensão é gigante perto do que estamos começando a desenvolver nesses lugares chamados universidades.

Sou a filha mais nova de 8 irmãos e mulher. A minha primeira experiência de campo foi numa matéria de pesquisa de Antropologia, o que me possibilitou a criação de um roteiro para ir a campo e entender quanto isso é desafiante, mesmo tendo que sentar e falar com outra mulher que é parente.

A minha pesquisa é familiar, são descrições de como é ser uma mulher Baniwa, e estar fora do território. Éramos de comunidade indígena maior, a mais citada na região do rio Içana. Por sermos do clã *waliperedakenai*, a comunidade criou uma escola indígena que foi destaque no MEC como uma das melhores escolas indígenas no Brasil.

Em virtude desse acontecimento, a construção de conhecimento de saberes indígenas, me fez pensar como se devem manter os conhecimentos indígenas e não indígenas com a chegada da escola e da religião. Foi importante ouvir isso através de mulheres pois pela versão masculina temos teses de dissertações espalhadas no Brasil todo, narrando sobre esses momentos históricos do nosso povo.

A colaboração direta nesse trabalho é da minha mãe e das minhas duas irmãs, que me incentivaram a escrever sobre as doenças difíceis de curar, e as mulheres tendo filhos por parto cesariana, também foram anos de convivência com as minhas duas avós, conversando sobre o viver bem como mulher Baniwa, seguir as regras sociais da vida na comunidade partindo da forma de respeitar humanos e não humanos nos diferentes lugares do território. Foram anos de aconselhamento, onde os conselhos sempre eram espelhados em outras pessoas, fazendo questão de lembrar quando algo não é para ser assim, e corrigir para seguir do jeito que realmente deve ser para o clã *waliperedekanai*.

Durante a pesquisa, o que mais me deixou incomodada ao falar sobre estes assuntos foi a dor de ver mulheres do meu povo tendo filhos no hospital por cesariana (prática que não é do nosso mundo de se ter filho), a dor de ver uma mãe Baniwa, trocar leite do peito por uma mamadeira (somos filhos de mulheres que produzem cuia). Onde foram parar nossos saberes indígenas de como ser uma boa mãe? Por questionamentos assim, foi que optei por ouvir as mulheres, principalmente as que tiveram em diferentes processos de experiência de vida na formação de mulher Baniwa, antes e depois da chegada da religião e escolas nas comunidades.

O trabalho de campo foi de 2 anos, no quintal de casa, no momento de tomar mingau de farinha, assando peixe e passando a tarde conversando na rede numa das casas do meu pai. Foram momentos de tristeza e alegria, pois fiz as minhas interlocutoras lembrarem de sua

infância e da dor de estar num outro lugar, saber sobre os diferentes tipos de terras por onde elas passaram. Ouvir e saber disso também me mostrou a minha incapacidade como pesquisadora e ao mesmo tempo me deu ânimo para continuar a escrever sobre isso.

A chave para pensar a ideia do corpo, mente, afeto e mundo, ou aquilo que não pode ser visto, a nossa relação com a produção desse conhecimento aumenta a valorização e manutenção de saberes de mulheres Baniwa, então desvendar cuidado com o corpo é o conhecimento adequado para discutir esse novo formato de geração do meu povo.

### **1.3 *Lidenikanaa* - Metodologia**

Os procedimentos metodológicos de pesquisa consistiram na análise e reflexão nas falas das minhas interlocutoras durante 2 anos de vivência, assim como a observação participante na minha casa em São Gabriel da Cachoeira. A vivência e observação foram realizadas nas férias de mês de julho e dezembro de 2016 e 2017.

O desafio de compreensão das práticas de saberes indígenas das mulheres na sua formação, o maior foi o de encontrar mulheres do rio Negro para usar como referência, pois gosto de referenciar parentes para dar maior visibilidade à produção de saberes indígenas. Esta foi uma procura difícil, mas encontrei uma Piratapuia e uma Baré. Claro, muitas referências de não indígenas que pesquisaram o povo Baniwa ou povos do rio Negro, e clássicos da antropologia estão ao longo do meu texto de monografia, entre outros autores. Para outros dados recorri alguns sites especializados em dados, relatórios de atividades da organização indígena da região do povo Baniwa, escolas e livros que têm participação indígenas, e da produção indigenista do rio Negro.

Realizei entrevistas com as minhas interlocutoras, gravações e questionários na língua Baniwa, sendo que as perguntas não foram perguntas fechadas. Algumas coisas foram aparecendo conforme a conversa estava acontecendo, e não foram entrevistas com prazo fechado ou dias contados, foi mais um diálogo que propriamente uma entrevista com aparelho para ouvir a voz. As conversas eram livres, mas em alguns momentos lembrava que estava fazendo um trabalho ali para apresentar aos meus professores que saberão o fruto deste trabalho. Mas, por outro lado, nunca saberei como é fazer um livro, desde o início até o final, que material é utilizado até ser impresso. Diferente de falar sobre a produção de farinha e beijú,

elas me falaram, eles não estão te ensinando mas querem que você ensine eles. Foram momentos de muito aprendizado e diversão ao mesmo tempo.

Ao todo foram entrevistadas 10 pessoas, sendo um sábio indígena Maalhena (nome tradicional de homens baniwa), *maliri* (pajé) *hohodeni*, duas irmãs, irmãs e tias de *malirinai* (sábios pajés) e sobrinha e irmã de *maliri*, ambos de duas comunidades diferentes que se casaram entre si: *waliperedakenai* e *hododeni*. E tive uma breve conversa com as mulheres Baniwa estudantes e entrevista foi, questionário, já que não tive oportunidade de conversar para realizar entrevista, obtive dados no e-mail, com o questionário respondido por elas. Trabalhamos apenas uma parte do que podemos falar, pois há muita coisa ainda para ensinar. Durante a pesquisa, perdi uma das minhas interlocutoras. Foi uma perda dolorosa.

#### **1.4 Littawalhhe (estrutura ou capítulos) lhia (da) nodenikakhe (monografia)**

O corpo da monografia está estruturado em 7 capítulos pequenos, além da introdução e considerações finais. No primeiro capítulo, me reporto sobre de onde somos e nosso território Baniwa, como estamos organizados e como há presença de não humanos e reciprocidade de respeito com a natureza, organização social e primeiros contatos.

No segundo capítulo, trago uma etnografia relacionando território com o cuidado com o corpo da mulher Baniwa, trazendo os aspectos de formação e manutenção desses conhecimentos, nessa parte começando a falar do poder de higiene, onde tentei dialogar com regras sociais e a infância de mulheres Baniwa.

No terceiro, começo falando da educação e formação de mulheres, partindo da ideia antes e depois e manutenção do mesmo nos dias atuais, e como é realizado a pratica desse conhecimento, com a chegada de escolas e religião.

No quarto, apresento a contemporaneidade das mulheres Baniwa, a educação recebida e como elas repassam esse conhecimento a seus filhos e como passarão, e me demando a falar sobre a violações de direitos de cuidado com corpo da mulher indígena, com chegada de contato inter-étnico nas comunidades.

No quinto apresento, a reflexão de mulheres e conhecedores Baniwa, sobre o formato de educação, a presença de mulheres nas universidades, como isso é positivo ou negativa para

nossas praticas culturais e cuidado com o corpo de mulher Baniwa, sob diferentes olhares, das avós as bisnetas de Amaro.

E no último, deixo a mensagem que gostaria de compartilhar as regras que existem para serem seguidas, minha cara parenta, se quer ter filhos procure valorizar nossas regras, escolas, valorizem a nossa língua, se não praticamos, correremos vários ricos de mais perdas do nosso povo ou a extinção da nossa própria história, a nova geração, não deve ser impuro, sim os verdadeiros *Medzeniakonai*.

## 2.Território Baniwa



Os Baniwa vivem na fronteira do Brasil com a Colômbia e Venezuela, em comunidades localizadas nas margens do Rio Içana e seus afluentes, Cuyari, Ayari e Cubate, além de estarem no Alto Rio Negro e nos centros urbanos ao longo do Rio Negro, nos municípios de São Gabriel da Cachoeira e Barcelos, e na capital do Amazonas em Manaus (AM). Ao longo da bacia hidrográfica do Içana, segundo maior afluente do rio Negro, existem 96 comunidades (aldeias) indígenas distribuídas em quatro regiões conforme organização social local: Baixo Içana, Médio Içana e Alto Rio Içana.

Os Baniwa entraram em contato com os não indígenas colonizadores no início do século XVIII. Foram violentados, perseguidos e escravizados por espanhóis e portugueses. Boa parte dos indígenas morreu por epidemias, como o sarampo e a varíola, trazidas por não indígenas e conhecidas por dizimar muitos indígenas no Brasil. Durante o processo de contato, os Baniwa foram explorados por não indígenas, na ilusão de melhoria de vida através da troca de

mercadorias pelo seu serviço braçal. Muitos homens jovens perderam contato com suas famílias ou morreram trabalhando para os patrões, que eram militares portugueses. No século XIX, na região, havia presença portuguesa em São Gabriel da Cachoeira e Marabitanas.

“Os Baniwa experimentaram o contato com diversos tipos de brancos, desde os comerciantes de escravos português e espanhóis, até os patrões da borracha e de outros produtos da florestas em diferentes ondas extrativistas, missões de várias ordem católicas e a missão evangélica da New Tribes Mission.” ( Estornio, 2014 p. 49).

Nos últimos 25 anos, com as associações indígenas, os Baniwa têm tentado unificar suas formas de autodeterminação, algo sobre o que não existe uma informação consolidada em outras pesquisas de não indígenas. Nossos avós enfrentaram as maiores violações de direitos humanos na luta por nossos territórios. A colonização mudou de cara com a chegada de religião na região do Rio Negro, pois a chegada de igrejas foi uma grande violência, tanto ideológica como de direitos humanos. Na época, era a dita escola civilizatória, mas agora a compreendemos como a morte de conhecimentos ancestrais. A religião chegou e dividiu os Baniwa: uma parte das comunidades é composta por evangélicos e outra por católicos. A divisão é visível até os dias atuais.

Para Wright (1999b), a religiosidade tradicional se transfigurou na conversão religiosa, católica e evangélica, na eclosão de movimentos milenaristas que mobilizaram a sociedade baniwa nos séculos XIX e XX. Os pesquisadores como Wright & Hill (1986) tratam da religiosidade como milenarista na região e falam da violência da forma como ocorreu a colonização. A conversão e seus desdobramentos até hoje repercutem no modo de vida baniwa (Garnelo, 2003.p 20).

Enquanto povos, nos autodenominamos como *medzeniakonai os que estão para nascer* ou *walimainai (novos seres)*, mas somos conhecidos como povo Baniwa pelos não indígenas. Atualmente nós, povo indígena Baniwa, resistimos todo o processo de contato violento de patrões e igrejas, mas continuamos firmes. Nos organizamos nos clãs *Waliperedaakeenai, Hohodeeni, Dzawinai Kadaopolittana, Liedawieni, Kadapoliro, Kotteeroeni, Adzaneeni, Maoliene, Paraattana, Moliweni, Awadzoronai, Jurupari Tapuya, Mawettana, Tokedakeenai,*

e *Hipattana*. Ao mesmo tempo possuímos as escolas de ensino fundamental e ensino médio Baniwa e Koripako: Escola Herieni, Escola Eeno Hiepole, Escola Pamáali, Escola Kalidzamai, Escola Kalikattadapa, Escola Ttolee, Escola Maadzero, Escola Paraattana, Escola Eenawi, Escola Kariamã, Escola Barekeniwa; e temos associações representativas como ACIRA (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Ayari), UMIRA (União das Mulheres Indígenas do Rio Ayari), OIBI (Organização Indígena da Bacia do Içana), ABRIC (Associação Baniwa do Rio Içana e Cuiari), UNIB (União da Nação Baniwa do Médio Içana), AAMI (Associação Artesã do Médio Içana), OCIDAI (Organização das Comunidades Indígenas do Distrito Assunção do Içana), AMIBI (Associação das Mulheres Indígenas do Baixo Içana), AIBRI (Associação Indígena do Baixo Içana), Associação Indígena da Comunidade do Rio Cubate, CABC (Coordenadoria de Associações Baniwa e Koripako), e estamos na consolidação de uma organização com uma representatividade maior.

Segundo Garcia, (2018, p. 40), Para o nascimento da fratria *Waliperidakenai* “netos das plêiades”, estavam presentes *Ñapirikoli e Dzooli*. A primeira pessoa que saiu foi *Kamalhero* “Arapaço pequeno”. Ele era avô ancestral desse grupo. Após *Kamalhero* vieram as primeiras pessoas de seus clãs, nomeando-os um por um até terminar (apresentamos uma lista dos clãs mais à frente). Após os *Waliperidakenai*, veio a fratria dos *Dzawinai*, que também foi acompanhada por *Ñapirikoli e Dzooli*. O primeiro dessa fratria, seu avô ancestral, foi *Hipaitali* (ou *Hipatali*) “Gavião pequeno” que, da mesma forma, foi nomeando os seguintes que nasciam com o nome dos seus clãs até terminar. Por último *Ñapirikoli e Eeri* acompanharam o nascimento de *Adairo* “Andorinha (do rabo pintado)”, avô ancestral da fratria dos *Hohoodeninai* “netos do Inambú” que veio nomeando seus clãs conforme a ordem de nascimento.

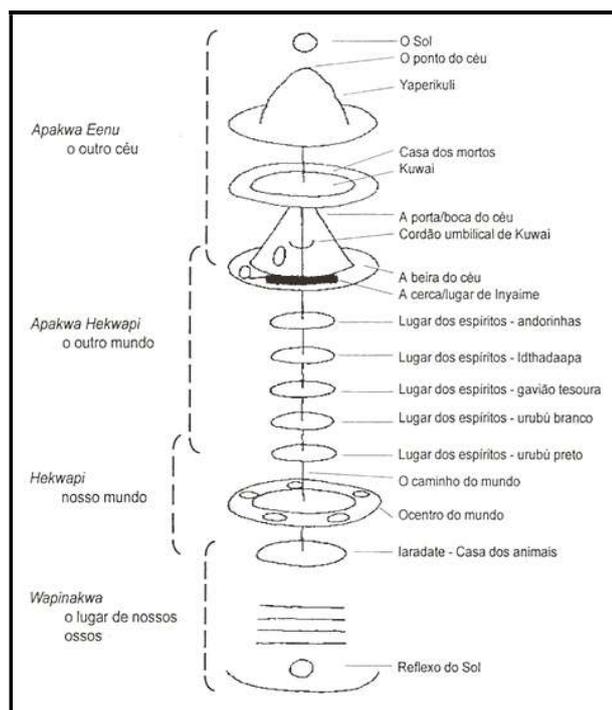
Além do nosso idioma, pertencente à família linguística Aruak, falamos outras línguas como Nheengatu, Tukano, Cubeo, Espanhol e Português. Nós os Baniwa fazemos parte de um complexo cultural de 23 povos indígenas diferentes que vivem no Rio Negro. E a nossa população é estimada em 15 mil pessoas divididas em três países (Brasil, Colômbia e Venezuela). Vivemos da agricultura e a pesca. Somos mestres em produzir cestarias de arumã, ralo de mandioca, cerâmicas e pimenta, produto de saberes milenares indígenas. Algumas dessas produções são especialidades das mulheres, e, com estes saberes, viabilizam-se meios de renda diretos nas comunidades indígenas, agregando conhecimento ancestral a sustentabilidade econômica:

“As mulheres Baniwa usam cestaria de arumã na roça e, sobretudo, na preparação dos alimentos à base de mandioca. A produção artesanal feminina de utensílios domésticos resume-se tradicionalmente à cerâmica.” ( site: ISA/povo Baniwa)



Imagem1 -Comunidade Tucumã comunidade onde minha mãe nos criou  
Foto: Arquivo ISA

Segundo os pesquisadores não indígenas (Wright, 1998), a cosmologia Baniwa ensina que o universo está composto por múltiplas camadas, associadas a várias divindades, espíritos, e “outra gente”. A cosmologia Baniwa (isto é, o começo do mundo) é composta por um conjunto complexo de mais de 20 mitologias históricas sendo maior parte protagonizados por *Ñapirikoli*, iniciando a saga com o seu aparecimento no mundo primordial e terminando com a criação dos primeiros antepassados das fratrias Baniwa. O *Ñapirikoli* foi responsável pela forma e essência do mundo, razão pela qual é considerado o ser supremo pelo povo Baniwa.



Quadro 1 - Foto interpretação: Robim Writ

*Ñaperikoli* (traduzido é “ ele dentro do osso”), refere à sua origem ao começo do mundo, quando animais selvagens devoravam pessoas. Um dia, o superior de animais pai dos animais, pegou um osso dos dedos de uma dessas pessoas devoradas e jogou-o rio abaixo. *Pedaliami* estava chorando pela perda de seus parentes; então, o chefe mandou-lhe buscar o osso no rio. Antigamente, o povo Baniwa, antes de se tornarem gente (pessoas) dialogava com os animais e não existia diferença entre eles. Ambos se comunicavam, e houve o tempo em que parte das pessoas foi devorada por um animal feroz do mal. Ali foi quando o pai dos animais sugeriu a *Pedaliami* buscar os ossos de seus parentes no rio (igarapé) e dentro do osso tinha três pequenos camarões, que ela catou e levou para casa. Lá, eles se transformaram em grilos. Ela deu-lhes comida e eles começaram a cantar e crescer. Depois os levou para roça e deu-lhes novamente comida. Eles continuaram se transformando, crescendo e cantando, até que apareceram como gente; e três irmãos chamados de *Ñaperikonai* (eles dentro do osso) *Pedaliami* os advertiu para que ficassem quietos, mas eles começaram a transformar tudo e assim eles fixaram o mundo. Quando terminaram, voltaram para se vingar dos animais que mataram seus parentes. A história conta uma série de atos de vinganças em que os heróis acabaram restabelecendo a ordem no mundo.

Segundo Franklin Silva (2013. p. ) os Baniwa traçam descendências pela linha paterna, e raramente traçam descendências pela linha materna. Esta política tradicional

de traçar a descendência reflete a organização social da aldeia. Os ancestrais quando ainda consideravam a organização social por hierarquia entre clãs-irmãos, as aldeias eram chefiadas pelos clãs de alta consideração, ou seja os do meio. Deles partiam as decisões sobre diversos interesses e necessidades das aldeias, a administração territorial, social e patrimonial do grupo. Com esta política de organização hierárquica, o núcleo de poder nas comunidades indígenas era formado pelo grupo de clãs-irmãos descendentes da família de clã-irmão de alta hierarquia. Os laços entre clãs-irmãos como níveis hierárquicos orientam a base do sistema de organização social tradicional. Mais recentemente esta política de organização vem sendo substituída por outra forma de organização, fragilizando-a recentemente. A mudança na organização tradicional pelo sistema de organização não indígena abriu espaço para miscigenação dos grupos.

Também deixaram de se chamar pelos termos de parentesco (irmão mais velho, irmão mais novo) e passaram a admitir e permitir considerações por nomes pessoais: João, Pedro, Maria, de acordo com o modelo não indígena. A nova forma de organização admitida desmotiva considerações de parentescos entre os clãs, e afeta a política hierárquica e o domínio regional dos clãs. O chefe de uma aldeia era o irmão mais velho do grupo de irmãos da família fundadora. Evidências históricas também indicam a existência de líderes guerreiros no passado, mas com o abandono da guerra, o perfil de lideranças guerreiros foi extinto.

Atualmente, os líderes das comunidades chamados de capitães não se espelham na força, poder e domínio. O perfil avaliado para liderar a comunidade/aldeia é a simplicidade, articulação, comunicação, trabalho e poder de mobilização independente de clã, etnia e sexo. O exercício da autoridade de liderança se baseia nas decisões comunitárias. Todas as atividades que se pretende realizar devem ter aprovação da maioria dos membros da comunidade. A indicação do líder de uma comunidade carrega expectativas de intermediação dos assuntos e interesses internos para com as relações exteriores, organização dos trabalhos comunitários, realização e coordenação das reuniões, eventos e monitoramento de comportamentos na comunidade.

A outra forma de organização política adotada recentemente é a associação jurídica, modelo não indígena. Cada comunidade se associa a uma organização institucional (local) que a representa judicialmente e extrajudicialmente. Atualmente, a região dos Baniwa conta com nove associações locais afiliadas à coordenadoria regional ligada à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que é a representação regional.

Durante a I conferência Baniwa e Koripako um povo que fala uma língua parecida e são os nossos parentes , foi apresentado o patrimônio cultural e a forma de organização mostrando o que foi mantido e o que foi adquirido nesse processo de contato, como podemos ver no quadro abaixo. (Dzoodzo, 2017):

<b>Patrimônio Cultural Baniwa e Koripako</b>	
<b>Nossos Saberes e Conhecimentos</b>	Arte, técnica
	Propriedade Intelectual
<b>Nossas Religiões</b>	Universal ...
	Assembleia de Deus (pastores)
	Católico: Romano, Franciscano (padre, catequista...)
	Evangélico: Bíblica Unida, Prebístico (pastores, anciões..)
	Tradicional: Malikai, Ñapakaatti
<b>Nossas Línguas</b>	Espanhol
	Português
	Nheengatu
	Koripako
	Baniwa
<b>Nossa Terra e Nossos Territórios</b>	Cubate
	Pirayawara
	Cuyari
	Ayari
	Içana
<b>Bens materiais: Terra, territórios, genéticos, artesanatos; arquiteturas; cerâmicas, pimentas... (tangíveis)</b>	
<b>Bens Imateriais: propriedade intelectual; línguas; histórias, mitos ... (intangível)</b>	
<b>Bens adotados - Tecnologia de comunicação e informação, transporte, geração de energia limpa, alimentação industrializada (bens industrializados)</b>	

		<b>Conhecimentos associados à biodiversidade</b>			
		<b>Conhecimentos cosmológicos e geográficos</b>			
		<b>Relações e Considerações Parentesco</b>			

Quadro 2 - apresentado na conferencia Baniwa e Koripako, 2016

Historicamente, a escolarização do indígena se resumiu a transformar estas populações em força de trabalho e em objeto da ação expansionista das igrejas. Estas duas orientações persistem com maior ou menor intensidade, nos dias de hoje, nas ações voltadas à escolarização daquelas populações e são tão antigas quanto a colonização do Brasil. Por este motivo, o que aqui é entendido como educação escolar convencional é aquela que foi oferecida ou imposta aos povos indígenas e aos brasileiros em geral com diferentes características, próprias de cada contexto (como a possibilidade do castigo físico e da doutrinação religiosa), mas sempre se manteve como fator de transmissão de conhecimentos considerados universais. (ABBONIZIO, 2013, p. 31).

No entanto, a educação escolar indígena vem buscando este progresso científico de modo significativo, principalmente após o estabelecimento de legislação própria para este ensino. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9394/96 (LDBEN) – artigos 26, parágrafo 1º e 2º; artigo 78 e 79 – e o Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena (RCNEI) 3, que defendem a especificidade da escola indígena representam um reconhecimento da necessidade de uma educação diferenciada, específica e de qualidade para os povos tradicionais do país. Porém, ainda por conta dos conceitos de ciências arraigados na sociedade envolvente, as contradições ainda são desafios para professores e estudantes indígenas.

Acrescente-se que a LDBEN 9394/96, no art. 79, garante que serão desenvolvidos “programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas”, com vistas a fortalecer as manifestações sócio culturais de cada comunidade. Silva (2001, p. 31) reforça que um dos avanços para a educação indígena está na Constituição Brasileira de 1988, pois “garante aos Índios uma educação respeitosa de suas línguas e culturas, de seus modos próprios de viver e pensar, de valorização de seus conhecimentos e dos processos próprios de sua produção e transmissão”. Nestes termos, a legislação garante o direito. Então, o desafio está na distância entre o previsto na lei e a

realidade das escolas indígenas. Assim, a implantação de um currículo que atenda a necessidade de cada comunidade tem sido a luta dos professores indígenas.

Nas décadas de 1970 e 1980, o povo Baniwa sofreu a invasão de suas terras com falsas promessas que tentavam disfarçar a verdadeira intenção da exploração sem limites por parte dos garimpeiros não indígenas das riquezas de nossas terras. Nesta época, os garimpos de ouro alteraram negativamente a vida das comunidades no Içana e em seus afluentes. Contra a invasão garimpeira e o seu impacto negativo, o povo Baniwa, por meio de seus representantes na I Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Rio Negro 1984 definiram a escolarização como meta a ser alcançada. O objetivo desta decisão era que ninguém mais fosse enganado, como muitos foram, pelos garimpeiros, e também, criar novos diálogos e relações com os não indígenas para que, a partir de então, se tornassem verdadeiros parceiros. Além do mais, a escolarização se apresentava como uma demanda urgente para os Baniwa na bacia do Içana.

A primeira escola formal do rio Içana foi inaugurada pela Missão Salesiana na comunidade de Assunção e a primeira escola da região do médio rio Içana foi fundada no início da década de 1970, sob a responsabilidade do pastor americano Henry Loewen do *Summer Institute of Linguistics* (SIL). No começo da década de 1980, as escolas nas comunidades do rio Içana ou eram dos pastores ou das irmãs salesianas e, até então, o Estado brasileiro estava praticamente ausente das políticas educacionais para o povo Baniwa. Em 1983, após a criação da Secretaria Municipal de Educação (SEMEC), o órgão responsável pela educação escolar no município de São Gabriel da Cachoeira, o Estado brasileiro passou a se responsabilizar pelas escolas na bacia do rio Içana. As escolas dos pastores passaram a ser de responsabilidade do governo municipal e as escolas organizadas pelas irmãs salesianas se vincularam ao governo estadual.

Diante deste quadro, em 1992, o povo Baniwa, por meio do movimento indígena do Içana, iniciou a articulação nas comunidades do rio Içana e seus afluentes na busca por uma mudança na situação escolar. Nós queríamos escolas que não fossem nem dos pastores e nem das irmãs salesianas, e também, que as escolas, em um número insuficiente, sob a responsabilidade do município, atendessem as comunidades de acordo com sua realidade e suas expectativas, o que não ocorria. Nesta época, início da década de 1990, funcionavam menos de vinte escolas em toda a bacia do Içana e somente em Assunção havia a oferta do ensino fundamental completo. A partir das nossas reivindicações ao governo municipal, entre 1996 e

1999 duplicou-se o número de comunidades que possuíam escolas com o primeiro segmento do ensino fundamental. A situação escolar começava a mudar.

A partir de 1996, após o crescimento do número de escolas municipais nas comunidades, nossas reivindicações tinham como meta a formação específica para professores Baniwa e Koripako. Vale a pena lembrar que até então, os professores que atuavam na bacia do rio Içana eram, em sua maioria, oriundos de outras regiões, como Uaupés e Negro, ou seja, não eram falantes da língua Baniwa. Isto provocava um problema sério nos anos iniciais do ensino escolar, pois as aulas eram em português, mas os alunos não falavam português. O resultado desta luta ocorreu em 1998 quando a SEMEC e a Secretaria de Estadual de Educação (SEDUC) realizaram conjuntamente o primeiro Curso de Magistério Indígena, sendo que a primeira etapa de formação ocorreu na comunidade de Juivitera, no médio rio Içana. Em 2001, cerca de 100 professores Baniwa/Koripako se formaram, o que gerou um significativo aumento do número de professores atuando nas comunidades da bacia do Içana — o número passou de 13 para 54 professores Baniwa/Koripako — e abriu, conseqüentemente, a possibilidade de ampliação das escolas na bacia do Içana.

A partir deste novo quadro com professores Baniwa, cada escola pôde ter professores falantes da língua corrente em cada comunidade, o que provocou uma mudança muito positiva na educação escolar do rio Içana. Um professor falante da mesma língua dos alunos significava não somente a valorização da língua, e uma aprendizagem mais eficiente dos alunos, mas a possibilidade de uma convivência que permitia a partilha da mesma cultura e valores, diminuindo os conflitos entre professores e comunidades. Estávamos, então, nós, povo Baniwa, transformando a situação escolar do rio Içana, realizando importantes avanços, mas ainda assim não era o suficiente.

Sabíamos que havia um longo caminho pela frente, os Baniwa entendíamos que precisávamos nos apropriarmos da educação escolar ainda mais, para ter um melhor entendimento da sociedade nacional e, assim, reivindicar nossos direitos e criar novas possibilidades para o *bem viver* Baniwa. Faltava a nossa própria escola, uma escola que fosse realmente Baniwa. O povo Baniwa, por meio de suas associações e comunidades, já estava articulado e engajado na luta pela educação escolar. Assim, o amadurecimento das reivindicações e das conseqüentes conquistas acabou culminando na decisão política de criar a escola própria em 1997, e que foi executada anos depois com a construção da Escola Indígena Baniwa e Koripako (EIBC) Pamáali. Esta decisão não foi fortuita e contingencial, mas

responsável e desenvolvida por meio de muitos debates e reflexões sobre as experiências em curso conduzidas entre as comunidades e seus parceiros durante quatro encontros de educação do povo Baniwa entre 1996 e 1999.

A EIBC Pamáali começou a funcionar no ano 2000 e, rapidamente, demonstrou significativas conquistas no campo da educação escolar indígena e também da gestão escolar. O povo Baniwa experimentou pela primeira vez com a EIBC Pamáali processos de ensino e aprendizagem que eram apropriados à realidade das comunidades e cuja gestão escolar era, pela primeira vez, exclusivamente dos Baniwa. A EIBC Pamáali foi a primeira escola a ofertar o ensino fundamental completo na região do médio e alto rio Içana e seus afluentes, atendendo também aos jovens estudantes dos rios Aiari e Cuiari.

Esta escola teve impacto político muito importante no poder público, de modo que em 2003 a SEMEC criou mais quatro escolas com ensino fundamental completo (Boa Vista, no baixo Içana, Tunuí Cachoeira, no médio Içana, Canadá-rio Aiari e São Joaquim, no alto Içana). Desde então, a ampliação de escolas nas comunidades da bacia do rio Içana tem sido crescente. Atualmente, existem mais 4 escolas de ensino médio em processo de busca de reconhecimento no Estado do Amazonas. É importante dizer também que, entre 1996 e 2000, trabalhamos no processo de unificação da grafia da língua Baniwa com um dicionário e a gramática, o que resultou na reunificação do povo Baniwa que se dividia por causa das religiões existentes. Depois, em 2002, as três línguas mais faladas na região – Tukano, Nhengatu e Baniwa – foram reconhecidas como línguas oficiais no município de São Gabriel da Cachoeira.

Enfim, hoje, das 57 escolas do rio Içana, 33 ofertam apenas o primeiro segmento do ensino fundamental, atendendo a 1.384 alunos; outras 17 oferecem o ensino fundamental completo e atendem a 644 alunos; e em 7 escolas existe o ensino médio (Assunção, Pamáali, Tunuí Cachoeira, Canadá, Boa Vista, Nazaré e Castelo Branco), porém, todas elas funcionam

como salas de extensão da escola Assunção, a única autorizada pelo sistema estadual de educação para oferecer esse nível de ensino. No total são 145 alunos que cursam o ensino médio. Atualmente já se tem professores com graduação em cursos interculturais, outros em formação, precisando ainda formação no mestrado e doutorado, além de anualmente ter formaturas de estudantes no ensino fundamental completo e no ensino médio a partir do ano de 2012. A partir do ano de 2013, no V Encontro de Educação Baniwa, tomou-se a decisão política de que os nossos filhos que frequentam as escolas não seriam mais chamados de alunos, e sim de estudantes.



Estudantes indígenas Baniwa  
(Foto: Página da escola no Facebook)

Em resumo, este balanço nos mostra que nós Baniwa tivemos a decisão política pela educação escolar. O avanço refere-se às iniciativas próprias desenvolvidas em parcerias com organizações indígenas, organizações não governamentais, instituições e órgãos governamentais do Município, do Estado e da União. Assim, precisamos apontar, se, por um lado, o povo Baniwa lutou e avançou sobre a efetivação dos direitos, fazendo a nossa à parte, por outro lado, muito do que dependia exclusivamente da ação do governo Municipal, Estadual e Federal, não foi realizado e concretizado: tal como a construção de prédios escolares, insuficiência e atrasos na entrega da alimentação escolar, etc. Nesse sentido, é preciso apontar ainda que o recurso advindo dos governos não cobre nem 50% dos custos anuais de funcionamento das escolas Baniwa, o que compromete seriamente a qualidade do ensino e dos

processos de aprendizagens, não correspondendo às necessidades e projetos do povo Baniwa. Claramente, a partir desta avaliação histórica, se vê que cumprimos com o nosso dever em busca de respeito e de direitos constitucionais, mas o Estado Brasileiro, através de suas instituições e órgãos, continua devendo aos povos indígenas e não cumprindo com a sua finalidade.

Afirmamos que no sentido da luta dos últimos 32 anos que se completa este ano, o povo Baniwa tem buscado reconstruir o seu *bem viver*, uma reação positiva depois do contato, buscando respeito e procurando garantir efetivação dos seus direitos constitucionais, sendo legítimos Brasileiros que o Estado Brasileiro deve fazer cumprir seus direitos e fazer respeitá-los. É nosso dever e direito de continuar avançando em nossos projetos e continuar lutando pelo nosso *bem viver*. Por isso, apesar das importantes conquistas mencionadas acima e dos progressos que alcançamos na educação escolar indígena no rio Içana, entendemos que há ainda muito para avançar.

Atualmente alunos contam com professores indígenas, falantes de línguas indígenas, que tem trabalhado a nossa mitologia e ensino via pesquisa. Há uma variedade de monografias e trabalhos finais de diversas temáticas, como trabalhos finais de alunos Baniwa. O ensino via pesquisa tem trazido resposta positiva de interesse de alunos indígenas conhecer sua própria histórias, algumas escolas retomaram a formação com rituais, dialogando com a metodologia de ensino na produção de artesanato e aprendizado de pinturas corporais na formatura



Foto: Estudantes Indígenas Pamáali

## 2.1 Território, Parentesco com Humano e não Humano

A Mary Douglas (1976) traz uma visão geral de ordem social e relata no seu texto *Pureza e Perigo* que as oposições pureza/impureza, limpeza/sujeira, contágio/purificação, ordem/desordem são as constantes de uma temática que abrange desde a alimentação e higiene até a religião e os tabus sexuais. Onde as crenças do povo são como ameaças que homem utiliza para coagir um ao outro. Na introdução afirma que

*no século XIX distinguem-se as religiões primitivas das grandes religiões do mundo sob dois aspectos: em primeiro lugar, as religiões primitivas seriam inspiradas pelo medo; em segundo lugar, estariam inextricavelmente misturadas com as noções de impureza e de higiene. Quase todos os relatos de missionários e viajantes sobre religiões primitivas falam do medo, do terror e do assombro em que vivem os seus crentes. Os primitivos estariam de fato convencidos de que aqueles que, por inadvertência, atravessam alguma linha interdita ou se encontram num estado de impureza serão vítimas de horríveis catástrofes. E como o medo paralisa a razão, ele pode dar conta de outras peculiaridades do pensamento primitivo, especialmente, da noção de impureza. (p 6).."*

Estas ideias nos ajudam a pensar a humanidade e o não humano e sua importância na formação dos lugares sagrados no rio Negro. Para isso farei o recorte na perspectiva feminina, dialogando com o território Baniwa

Os povos indígenas sempre mantiveram e mantêm o contato com a natureza desde seu surgimento ou “nascimento” de uma maneira singular. Nos relacionamos com os seres não visíveis aos olhos humanos e cuja existência é milenar. Esses seres têm importância para a formação da vida humana e sua organização social. O acesso a esse tipo de conhecimento é o que mostra a forma de criação humana de cada povo. Acredita-se que surgiram nos tempos primordiais do mundo, e que os antes chamados espíritos hoje são humanos e animais. Cada povo conta estas histórias de diferente forma, e enfatizam no respeito à palavra e ação do homem e da mulher indígena em relação ao meio ambiente em que vivem. Segundo a mitologia do povo Baniwa, nós humanos de hoje conquistamos direitos como seres humanos enquanto outros não, por isso ficaram como floresta, animais e outros seres. Mas todos um dia já estiveram no mesmo plano de vida. Devido essa divisão e transformação parece dividir-se em mundos completamente diferentes entre si, apesar de sermos do mesmo planeta e convivermos entre si no dia-a-dia. Daí a diferença da relação dos povos indígenas com meio ambiente, pois para nós o fundamental é o respeito.

O respeito com a natureza e com os seres espirituais é para o conhecimento indígena como uma ordem social fundamentada nos “lugares sagrados”, os quais passarei a chamar de “lugares tradicionais de proteção”. Estes lugares são fundamentais para a formação dos animais e das suas especificidades, por isto há que mencionar o nome do lugar ou o povo relacionado. Mas, o que são estes lugares chamados de lugares sagrados? Quem vive neles? Por quê? Qual interpretação para a realidade de hoje, para a humanidade e para o Estado brasileiro? Qual a importância para os povos indígenas? O que aconteceu com esses lugares com a colonização? Quais consequências?

Para começar temos que descrevê-los. Estão localizados ao longo das margens dos rios, do mar, do outro lado do mar, dentro da floresta e assim por diante. Esses lugares são responsáveis pela manutenção ou manejo da reprodução de animais e de todos os seres vivos da natureza, ou que também é chamado de biodiversidade. Na visão dos seres humanos, estes seres são animais, mas no seu ser vivo é como se fossem também humanos em espírito nestes lugares. Podemos dizer que são seres invisíveis aos olhos humanos, mas que têm sua importância para a formação da vida humana de vida e sua organização social. O acesso a esse conhecimento mostra a forma de criação humana de cada povo, e esta forma se acredita que surgiu desde os tempos primordiais, onde antes eram chamados de espíritos.

Esse entendimento é muito difícil aos não indígenas, por isso vão fazendo desmatamento da floresta como se ali não tivesse nada, como se ali não tivesse importância. Isso porque aos olhos de quem não conhece é dessa forma. Mas para povos indígenas esses lugares têm importância muito grande, têm suas histórias, ali têm vidas. Os lugares sagrados são como um código dos direitos humanos, pois são lugares protegidos para o manejo e reprodução de seres, o qual, por sua vez, garante a segurança alimentar aos humanos que vivem no território. É tão importante para os povos indígenas manter seus territórios da maneira como estão ordenados desde o começo do mundo; por isso, os povos indígenas respeitam a natureza, o meio ambiente e estes lugares sagrados. Enquanto os povos indígenas se adequem à rigidez do uso do espaço tradicional, haverá uma ordem, e quando desobedecerem surgirá impureza no lugar e isto pode afetar a vida da sociedade com doenças, falta de alimento para suas comunidades e outras.

Por isso, quando falamos de lugares tradicionais ou lugares de transformação de animais é necessário conhecer. Por exemplo, uma família que viaje pela primeira vez por um determinado rio ou lugar, deve receber orientação dos próprios moradores da região para que

não aconteça nada de ruim. Isso envolve o uso dos conhecimentos tradicionais de pajés e benzedores que realizam reza de proteção contra os maus espíritos dos lugares, para que corpo esteja preparado para acessar produtos alimentares de lugares por onde eles vão passar. Estas proteções também devem ser realizadas para cada pessoa desde seu nascimento, passando pelo “ ritual de iniciação” e vai até sua vida adulta.

Relacionar o respeito com a natureza e a ordem social é dizer que enquanto se obedecem às regras dos lugares, nada de ruim acontecerá. Meu corpo e os corpos dos membros da minha família estará protegido, pois não haverá destruição das casas de seres invisíveis, não haverá problemas para a sociedade, não haverá mudanças drásticas na natureza, nada será desrespeitado. Respeitamos a lei natural do lugar e da vida.

Obedecer às regras para os lugares tradicionais é acompanhar o calendário ecológico, o tempo certo de pesca, derrubada de roça, plantações de mandioca, tempos de praias, florescer de árvores, etc. O conjunto dessa atividade humana envolve o que é permitido ou não, pois obedecer às regras é manejar ou cuidar do lugar para que não nos falte nada porque nesses momentos são usados os poderes sobrenaturais do universo para a realização de desejos humanos e para a reprodução de espécies.

A relação de obedecer a regra e ter “respeito” à natureza, lugares e homens é manter a dignidade. O uso adequado do lugar implica exercer dois poderes: para o mundo dos humanos, as rezas protegem as pessoas, enquanto para o mundo dos seres invisíveis mantêm-se o equilíbrio; assim eles não prejudicam a saúde das pessoas e estas não destroem a natureza para a continuação de vida para ambos. Toda a relação de respeito e pureza deve ser mantida aos olhos de dois mundos que vivemos, mas nos dias atuais é muito diferente. Com a chegada da colonização apareceram diferentes visões a respeito, e isso leva a falar de impureza com as minhas interlocutoras.

Falar de lugares tradicionais é saber sua história de origem, os costumes a seguir, uma etiqueta de alimentação para a formação do indivíduo junto com a natureza e sua organização. As histórias de origem envolvem um extenso conjunto de práticas rituais e cotidianas para sobreviver na natureza sem agredi-la. O sagrado quando não é seguido, na maioria das vezes, é sinônimo de morte, doenças graves. No rio Negro existem casas de transformações que geralmente são locais de piracema de peixes. Quando nesses lugares entram pessoas sem sabedoria, sem resguardo adequado há desobediência e isto seria impureza. Segundo as

mulheres, o lugar pode ficar até sem peixe, ou os animais somem do lugar, ou as pessoas podem ficar inférteis. Por isso, o contágio, nesse caso, é desordem social.

Os *yopinai* são seres que atacam mulheres, crianças e homens, seja no rio durante ou banho, no caminho para roça ou durante o sonho. São espíritos do ar, da água e da chuva com os que não se deve brincar. Para as mulheres aparecem no sonho como um homem bonito, e se no sonho acontecer o ato sexual essa mulher está praticamente com uma doença no corpo que pode produzir sua morte. Ela necessitará do cuidado de pajés fortes, não de um simples benzedor, daqueles que curam jogando água ou que cheiram paricá. Existem várias categorias de conhecedores indígenas e o mais forte e poderoso é chamado de *maliri* (pajé) no nosso povo. Quando as pessoas sonham essas coisas, há punições para elas, se tornam impuros pois não respeitaram a natureza como deveriam. Por exemplo, se os *yopinai* atacam uma criança, ela chora até o ponto de que outros seres a ouvem, e é preciso diminuir os riscos com as rezas. Antigamente, as crianças morriam de tanto chorar nos casos em que não tinham acesso aos conhecedores que sabiam acalmar o choro. Como afirma Mary Douglas (1976) “*numa cultura profundamente impregnada de noções de contágio e de purificação, o indivíduo se encontra oprimido por categorias rígidas de pensamento cuja manutenção depende do auxílio de punições e de regras de evitamento. Pode parecer impossível que um tal indivíduo desvie o seu próprio pensamento dos caminhos batidos pela sua própria cultura*”.

O universo indígena é cheio de regras, ordens a ser seguidas. A desobediência dessas regras acarreta mudanças, pois cada povo tem seu conjunto de regras. Enquanto para um povo o lugar representa uma coisa, para outro povo representa outra. Isso vai além dos lugares tradicionais e das suas regras, pois o contexto de visão e crença dos povos indígenas é muito complexo. A impureza não é só deixar de seguir as regras de respeito aos lugares; a impureza também é não ter uma história de origem, pois como alguém vai ser protegido se não sabe o clã? a hierarquia a qual pertence? seu avô mítico de seres animais? a transformação do lugar na primeira aparição humana?

Impureza também envolve os hábitos alimentares de cada povo. Para nossos ancestrais cada alimento tem vida e ainda alguns povos acreditam nisto nos dias atuais. Então, antes de tudo, cada alimento precisa ser benzido para ser comido por qualquer pessoa. O alimento nos protege, mas também pode nos trazer doenças graves. A pessoa que se alimenta sem reza corre um sério risco de vida, pois surge uma relação de ordem e desordem, de pureza e impureza com natureza, no caso com os lugares tradicionais.

A contaminação vem a partir da desobediência dos seres humanos, que a cada ano vem mudando a relação do homem com a natureza. Quando falamos de território indígena não nos referimos apenas a um pedaço de terra para nossa sobrevivência ou para a continuidade da nossa espécie; acreditamos que enquanto nosso território continuar da mesma forma, como ficou desde o começou o mundo e se o tratarmos com o respeito, não haverá muita mudança nem contaminação de lugar para os seres não visíveis.

Para nós, a mudança climática no mundo foi devido a desobediência, ao conjunto das ações humanas implicadas no não respeito aos seres dos lugares tradicionais. No mundo em que vivemos hoje, percebemos essas mudanças na relação com os lugares. Muitos desastres naturais são causados pelas ações humanas. É necessário purificar os lugares novamente, mas não temos mais pajés que possam cuidar dessa purificação.

*Wawerinaipe ianekhe*, “dói não vemos mais o cuidado com a terra”, disse minha avó Carolina. Não temos médicos que cuidam do nosso mundo e, segundo ela, antigamente nossos avós cuidavam do presente e do futuro através de viagens nos que falavam com o ser que chamavam de “*heeko*”. “Tínhamos muita coisa boa...”, ela faz uma pausa e me confia como era na época dela na sua comunidade, “época de chuva e época de verão, éramos muito mais unidos que atualmente, não havia disputa por território, dividíamos as coisas entre nós e comíamos bem. A fartura na mesa, para nosso povo, é sinônimo de estar bem na sua terra. Eram tempos certos, e sabíamos pelas estrelas e as mudanças de cor das folhas das árvores o que vinha em cada época: tempo de frutas e piracema”. Para ela, atualmente, as pessoas deixaram os lugares impuros, o céu mudou de cor, a chuva está cada dia mais violenta, verão vem para massacra-nos com sua dor, são épocas de muitas doenças de difícil cura.

Tudo o que é sagrado deveria ser proibido? Segundo ela, o sagrado tem sua especificidade e diversidade de acesso a conhecimento e regras. É nesses lugares que se mantém contato com os Deuses. Uma pessoa pode ter habilidades para certas atividades que podem ter significado de proteção do bem e do mal, mas existem muitas restrições para acessar esse conhecimento, mas ao longo da sua vida se pode ter uma preparação para esse tipo de trabalho. Para nós existem especialistas como por exemplo pajés, curandeiros, bons dançarinos, cantores e outros. Esses conhecimentos são ofertados a essas pessoas desde sua infância e são adquiridos somente por aqueles que são preparados e aptos para usá-los. Isto nos leva a falar de higiene, pois quando se cumprem as regras postas para essas pessoas vão conseguir ter esses

conhecimentos após uma formação na qual são restritamente acompanhados pelos velhos conhecedores.

Para ela o nosso território está cheio de seres vivos, os espíritos são também humanos. Com eles existe a necessidade de relacionamento com respeito, precisam de respeito e tratamento idêntico aos que estão neste mundo, já que estão intimamente ligadas à geografia do lugar onde viveram as pessoas nos tempos primordiais. Se maltratados, acontece ao contrário, seriam como mortos, ou como se fossem expulsos dos seus lugares. Isto causa escassez de caças e insegurança alimentar. Ela também afirma que existe comunicação entre humanos e não humanos com a linguagem própria e podem acessar também conhecimentos entre si, como se fossem intercâmbios entre povos aqui na terra. Como por exemplo, as pinturas, músicas e conhecimentos culturais envolvidos nas mediações das transformações dos seres humanos para este mundo. Há espaço e ambiente para cada povo, assim como uma variedade de explicações para cada lugar, seus hábitos alimentares e conhecimentos xamanicos que vão além do que é visto. Os lugares sagrados fazem parte do surgimento da humanidade no mundo mítico de qualquer povo, e não existe um povo sem cultura ou sem lugares dos quais se tem o maior respeito e se destaca a importância para história de suas vidas. Portanto, segundo a minha interlocutora, o processo de contato e acesso aos lugares deve ser através das conversas e rezas dos pajés com as mães da natureza e com os seres grandes para que as pessoas passem pelos lugares sem adquirir uma doença, ou infertilidade para mulheres e homens. Como mencionei, não se pode passar por lugares específicos sem proteção.

O rio Negro, especialmente nas margens, está repleto de sinais dos tempos da formação do mundo e de seus habitantes. Esses sinais estão escritos nas pedras, mas para cada povo existe uma trajetória particular do seu saber que localiza esses lugares. Podem ser pedras no leito do rio ou na terra por onde passaram os ancestrais e é uma marca da transformação dos percussores para a atual humanidade. De acordo com Stephen Hugh-Jones (1979) os *“seres espirituais transicionais entre os verdadeiros ancestrais e os verdadeiros humanos... não tem carne nem sangue mas tem alma, vozes e nomes sagrados que sobrepõem aqueles dos ancestrais do clã e aos nomes de seres humanos verdadeiros”*. A nossa relação com os nossos ancestrais é mantida através de contos e lugares onde eles passaram. Para nossa proteção, recorreremos também a remédios tradicionais plantados nos quintais das casas, e são trocados entre as famílias. Também há remédios tirados do mato. Acreditamos que ao usa-los estamos protegidos dos

seres não visíveis. Por isso, a pureza do lugar e dos alimentos dependem do uso desses remédios.

A forma como fomos educados pelos nossos avós permite que tenhamos a proteção e o conhecimento de saber respeitar o próximo, não só ou humano, mas também os seres do ar e outros. Minha mãe me contou que seus avós nos protegeram. Minha avó disse que o nosso mundo foi construído muito antes de nos existirmos, e que a nossa origem se deu por três dimensões: origem, espírito e estado físico. Os seres da natureza vieram do mesmo lugar, mas necessitam de um respeito diferenciado. É importante que a sociedade envolvente siga a ordem social de cada lugar.

### **3.Wanekhe wa inanai ou inapeda, nethe koama watanheta wadake**

#### **Território e cuidado com o corpo da mulher (poder de higiene)**

As mulheres Baniwa, somos reconhecidas a nível nacional e internacional como produtoras de pimenta e cerâmica Baniwa. Para nós, o território é nosso corpo mãe. Então, para falar desses conhecimento, o território e o cuidado de corpo parece apropriado usar algumas das ideias de Pierre Bourdieu, em especial seu conceito de habitus. Segundo ele ( 1987, p 20), o habitus é como segunda natureza, autônoma mas histórica e presa ao meio. Para se entender o habitus, ele utiliza o termo infraconsciente, que seria o princípio de um conhecimento sem consciência, de uma intencionalidade sem intenção. Podendo ser transferido e adquirido de maneira explícita ou implícita, através da aprendizagem, funciona como um sistema de esquemas geradores de estratégias, que podem ser ou não de interesse de seus autores e dos indivíduos. O habitus pode ser individual ou coletivo. Nos indivíduos, os habitus não são separados da individualidade orgânica, enquanto os coletivos estão presentes, não na singularidade da natureza ou das almas, mas nas particularidades de histórias coletivas diferentes. Os habitus são diferentes e separadas das estruturas, mas que emergem a partir da submersão do pesquisador em uma história empírica, situada e datada.

Segundo Bourdieu, as estruturas constitutivas de um tipo particular de meio (condições materiais de existência características de uma condição de classe) podem ser apreendidas empiricamente sob a forma de regular associada a um meio socialmente estruturado, são estas as que produzem os habitus. Este é nada mais do que uma ação, percepções e reflexões

presentes no corpo e na mente, por exemplo, postura e gestos. A maneira de ver e classificar de uma coletividade ou de um determinado campo, diferenciando do outro, são adquiridas no corpo e podemos entender o habitus como uma interiorização das estruturas sociais. Para cada situação há uma regra que rege o funcionamento (lei fundamental) e as leis próprias são geridas por cada grupo social, e tem uma dimensão cognitiva que é avaliada pelos agentes de cada campo, e naturalizada pelos mesmos. O campo pode ser definido como uma rede ou uma configuração de relações objetivas entre as posições, e as posições são objetivamente definidas na sua existência e nas determinações que impõem aos seus ocupantes, agentes e instituições. Para Bourdieu o conceito do campo complementa o de habitus, pois o espaço é sempre dinâmico e por ser dinâmico obedece às suas próprias leis, às disputas ocorridas em seu interior tanto pelos agentes quanto pelas estruturas.

O universo do campo é constituído por agentes que ocupam posições específicas, dependentes do volume e da estrutura do capital<sup>2</sup>, a qual pode ser alterada e contestada. O campo representa esse espaço simbólico, como um microcosmo com leis próprias. E o poder simbólico que estabelece o que lhe pertence, ou não, e o código de valores dos indivíduos. O campo é o local de socialização empírico e o habitus é construído pelo poder simbólico que surge e consegue impor significações, tornando-as legítimas. Desta forma, afirma-se a noção da prática como um instrumento por excelência da integração social, que possibilita a reprodução da ordem estabelecida (regras).

O habitus como elemento invisível que orienta a ação, dinamiza e não determina, mas é expressivo nas possibilidades de improvisação do agente. O habitus gera a estrutura tanto nas práticas quanto nas representações sociais. Tais práticas podem ser entendidas como representações que podem ser reguladas sem precisar ser resultado da obediência às regras ou como resultado da ação organizada por sociedade. Segundo Bourdieu (1987, p.), todo campo tem grupos dominados e dominadores. Como não são espaços estáticos, as tensões das lutas diárias dentro do campo de poder se dão em torno dos recursos materiais e simbólicos. O poder simbólico de uma sociedade legitima a dominação por meio de uma imposição tácita do que é

---

<sup>2</sup> O capital é um conceito que discute a quantidade de acumulo de forças dos agentes em suas posições no campo. Os capitais tem volume (quantidade) e estrutura (tipo de capital), associados a 4 tipos: econômico, ligado aos meios de produção e renda; cultural que, por sua vez se subdivide em 3 tipos (institucionalizado – formações, diploma e títulos; incorporado - como se expressam oralmente; e, objetivo - que exemplifica ou mostra como quadros e obras de artes); social, ligado ao conjunto das relações sociais de que dispõe um indivíduo; simbólico, ligado à honra, ao conhecimento e que corresponde ao conjunto de rituais (etiquetas e protocolos).

sobre o espaço simbólico, empregando os diferentes tipos de capitais que possuem, para se posicionarem no campo.

A forma como minhas interlocutoras me contaram sobre o cuidado com o corpo da mulher, enfatizando no fato de se ter e estar no território para receber e poder realizar esse cuidado, é muito semelhante à maneira como Bourdieu discute as questões ao redor do habitus, do campo e das estruturas, já que essas ideias são muito próximas de como nos organizamos socialmente dentro das comunidades indígenas no rio Negro. Existe uma lei fundamental de uso de territórios tradicionais, há uma regra a ser cumprida para se ter uma vida saudável como mulher indígena.

Para cada povo ou cada território, as mulheres são tratadas de certa maneira e possuem certas especificidades nas histórias de cuidado com seus corpos. Por isso é importante falar sobre o cuidado e consequências do não seguimento de regras dentro do território e as consequências para as que vivem fora do território. O território indígena é constantemente questionado pelo estado brasileiro de forma equivocada. Costumam dizer que “há muita terra para pouco índio”, mas nós não somos seus índios; somos *medzeniakonai*, *walimanai*, é assim que no auto determinamos em nossas assembleias gerais dentro dos nossos territórios. Segundo os dados recente, somos mais de 305 povos diferentes e 274 línguas indígenas faladas no Brasil.. O respeito a natureza e aos seres espirituais, bases do conhecimento indígena, são como ordem social que implica o cuidados dos lugares sagrados e o cuidado com corpo da mulher indígena. Por isso, os territórios são territórios tradicionais de proteção ao corpo e a saúde. Esse entendimento é muito difícil para os não indígenas que sempre estão destruindo casas ou lugares de proteção dos seres vivos. São esses lugares que nos possibilitam a reprodução do conhecimento e o que nos garante segurança alimentar.

Enquanto seguimos as regras, não sofreremos consequências reais, dentro ou fora dos nossos territórios. Para nós, obedecer a regra é respeitar o calendário ecológico de lugares e de pessoas, e nada de ruim acontecerá comigo e com a minha família. As mulheres Baniwa, da geração da minha mãe, seguiam o processo como manda a lei fundamental da família para não envelhecer, ter o corpo feio ou não ser uma mãe ruim, segundo a concepção e regras das nossas avós, lá no início de todo. Durante o processo de cuidado, existiam e existem perigos e muitas ameaças. É fundamental conhecer o território, e de acordo como cada um se saberá o que se pode fazer, ou não, pois seguir as regras é uma forma de proteção ao povo e aos animais nele existentes.

Desconfiar de todo é a maneira mais saudável de viver, aonde se estiver, nunca se estará certa das coisas. A compreensão e valorização desse conhecimento é a forma que encontramos para manter a identidade de mulheres indígenas aonde elas estiverem. As nossas histórias foram por muito tempo silenciadas pelo fato de serem orais. “Não tive condição de escrever livro”, disse a minha mãe; “Só sei orar e pedir proteção para vocês”, dizem às minhas duas avós. Minha mãe diz sentir muito a ausência de escrita e formação, mas ela guarda cada informação do jeito dela e de acordo como lhe foi repassado, não só pela mãe dela, mas principalmente pelas tias. Em algumas das armadilhas da colonização, como a desvalorização dos conhecimentos indígenas para a formação do Brasil, as mulheres foram as mais atingidas diretamente pois, se não me engano, dificilmente vai se ver a narrativa de uma mulher nas primeiras pesquisas de antropólogos no Brasil. A participação da mulher é apenas como esposa ou companheira do cacique e tuchauá de uma determinada comunidade indígena, e no meu povo isso não foi diferente, embora tenhamos a nossa avó ancestral, o início de tudo: *amaro thadoa*.

Ser uma mulher é obediente no território tradicional, é ser vista como uma pessoa adequada para repassar, receber e cuidar de conhecimentos milenares de mulheres. As que obedecem recebem remédios e vários truques de sobrevivência na terra pelas as anciãs do clã. Isso mostra o equilíbrio na preparação para a continuação da história na família. As anciãs exercem o poder de cuidado para formar outras mulheres que não tiveram acesso a esse tipo de conhecimentos. As mulheres que não aprendem estas coisas podem sofrer muito e ser criticadas nas famílias das que fazem parte, os casamentos são poucos procurados com as mulheres desobedientes, pois a fama é que não servem para serem noras ou mães de netos de famílias tradicionais daquela família ou clã. Para explicar isso, tratarei de mostrar como as coisas funcionam para ser uma boa mãe a partir do processo de cuidado com o corpo, e isso só é possível tendo ou estando no território tradicional, que arduamente e dolorosamente a geração da minha filha, não conheceu mais.

### 3.1 Infância de Mulher Baniwa, Conjunto de Regras e Habitus

*Ao nascer somos considerados indefesos e desconhecedores dos lugares, dos alimentos, dos sonhos e de tudo que existe na terra e essa interligação só é feita através dos bharceyés, que são compartilhados entre pais, avós e netos. (Pereira, Rosilene Fonseca - 2013).*

Pergunto primeiro a minha mãe: o cuidado com o corpo é o mesmo que temos com nossas filhas? Ela apenas riu e foi andando na minha frente. Minha mãe se chama Aurora – *Kowhedaa*, tem 75 anos, pertence ao clã *Hoodeni*, nasceu na comunidade Pupunha Rupitá, se casou com um *Waliperidakenai* em Tucumã e tem 8 filhos, 3 casados e 2 solteiras com filhos, 42 netos e 4 bisnetos. A maior parte das nossas conversas são sempre no final da tarde ou de manhã. Foram 2 anos de conversas com ela, ouvindo as histórias de vidas e cuidado do corpo de mulher. Numa entrevista com a minha mãe tivemos uma conversa e troca de conhecimento! Transcrevo a continuação uma parte:

*Nhoa* - Qual momento que é transmitido o conhecimento para as filhas mulheres?

*Nhodoa* – Antigamente, os avós e os pais ensinavam como viver bem e compartilhavam informação sobre a vida adulta, mais conhecidos no nosso mundo como conselhos. Estes eram transmitidos durante a iniciação de moça na sua primeira menstruação, ritual sagrado para as mulheres, acredito que para todos os povos.

Todos os conhecimentos são transgeracionais, não sabemos como mantemos isso por muito tempo e como conseguimos guardar tantos ensinamentos dentro de nós, sem nenhuma receita como tem os não indígenas. Os ensinamentos ou conselhos são recebidos pela pessoa na iniciação, ainda em jejum de dias. Antigamente eram muitos dias, como se fossem 2 mãos, cálculo feito que quer dizer 10 dias no mínimo.

*Nhoa* – Por que durante a fome a pessoa não desmaia?

*Nhodoa* – A fome é uma demonstração no sentido de dizer como a falta de alimento pode prejudicar a vida de uma pessoa. No caso de uma mulher, partindo na ideia de compartilhamento e repartição de alimentos entre as famílias, para vida adulta da moça não se pode negar comida ao próximo. Agora, saber a dor de uma fome, quando receber suas famílias e familiares de seu marido, saberá que tem de servi-lhes a comida que tiver em casa. Seguindo

ainda com o ritual de repasse de conhecimentos, é nesses momentos que a moça recebe o conselho de como vai limpar sua roça, arrumar a casa e seu quintal, que deverá estar cheio de plantas frutíferas para dar de comer a seus filhos e oferecer à família de seu marido.

*Nhoa* – Ela acabou de menstruar por que tem saber de todo isso, e ela nem sabe se vai ser mãe?

*Nhodoa* - Mulheres são preparadas para serem mães e esposas. Quanto mais conhecimento tiver melhor. Os conselhos recebidos, às vezes, são de uma mulher que teve sucesso no casamento e com a família de seu marido. Ela pode morrer a qualquer momento e esse conhecimento é somente para aquela menina, naquele momento, pois são as famílias que escolhem a conselheira e o benzedor da menina na iniciação. A dor da perda da anciã, faz com que os ensinamentos sejam gravados e repassados, para outra geração.

Mas tudo começa com o nascimento. Nos primeiros anos de vida, a menina tem companhia de suas mães, avós e tias. Em alguns momentos não pode partilhar de certas conversas, tendo sempre respostas se ouvir alguma coisa. Isso pode acontecer na sua vida ou com sua família.

As meninas desde então, são preparadas a ouvir e obedecer. Nesse processo, muito é dito as mais comportadas, e merecem conhecer remédios para se cuidar e conhecem lugares onde podem ser tirados. O cuidado com corpo não é somente com rezas e fechamento de corpos, mas através de banhos com plantas silvestres.



Imagem - Foto: Adeilson Lopes

A obediência é o que mantém a estrutura familiar ou a formação de novas famílias. Nas comunidades Baniwa todo depende do comportamento e formação da mulher. De acordo com Rosilene Fonseca Pereira (2013, p ...), *“a presença das crianças na agricultura é um processo de maturação até sua passagem para a vida adulta, quando vão cuidar de sua própria roça. O domínio de conhecimentos sobre as plantas na roça são das mulheres, mas há aquelas que são plantadas e cuidadas somente pelos homens”*. Os homens com mais ou menos de 7 a 10 anos já acompanham seus pais na pesca, na caça à noite, e aprendem tecer utensílios básicos (peneira, cestas, tipiti e etc), enquanto as mulheres são mais cobradas nas regras sociais de sobrevivência, pois a continuação de uma família depende dela. A infância está entre brincar

de raspar mandioca, tirar lenha, carregar água, ir para a roça e comer junto com sua mãe. Quando se está entre a família, as crianças tendem a ficar longe dos mais velhos.

Os casamentos entre os clãs são acompanhados e observados a partir da educação recebida, tanto por homens e mulheres, pois há regras de continuação da história dos clãs no rio Negro. Com mais o menos 10 a 12 anos, as meninas Baniwa já sabem tratar o peixe, a caça e a preparar mingau, e estão em processo de aprendizagem para fazer beijú e farinha, questões básicas e prioritárias na sua formação. Sem deixar de ter passagens de conhecimento e respeito, que me arrisco dizer que são *habitus* Baniwa, de serem seguidos pelas mulheres.

Todo isto é voltada ao cuidado do corpo da mulher, na preparação e formação da mesma para quando se tornar mulher apta a ser esposa e mãe. Seguindo ainda sobre as regras e *habitus*, é nesse meio tempo que ela recebe conhecimentos sobre os banhos diários, ervas silvestres, cuidado com a pele, cabelo, remédios que somente algumas famílias conhecem, conhecimentos que não são para todas.

### **3.4 A importância do banho e a consequências**

O contato com a natureza é singular e faz parte da educação ancestral de cada família para lidar com a chuva, os rios e o trovão no caminho da roça. Desde muito cedo aprendemos que não podemos entrar no rio sem a presença de uma mulher adulta, pois antes de entrar se deve fazer uma oração de licença ao dono do rio e animais que nele existem. E para não provocar o dono da chuva, que são vários, depende muito do calendário de chuvas, comer algo da roça sem antes tomar banho, e se chover com trovejada no caminho é porque alguém não tomou banho. Estas coisas podem ser catastróficas, já que tivemos casos de mortes nas florestas por não seguir as regras de banho por famílias.

A purificação do corpo, com suas repercussões sobre o espírito, passa pelas regras de higiene corporal que se imbricam com tensões conflitivas entre seres humanos e animais espíritos como os *yopinai*s. As principais regras de higiene praticadas pelos Baniwa são os banhos que devem ser tomados ao acordar, após a relação sexual, antes de preparar refeições (mulheres), quando a pessoa estiver suada e, fundamentalmente, antes de se alimentar (Garnelo, 2003).

Toda mulher Baniwa, assim como também as mulheres de outros povos, recebem ou passam por rituais de regras e *habitus* a serem seguidos pelas famílias. Desde menina se aprende que se deve tomar banho ante dos mais velhos, pois se tomar banho depois, pode pegar a velhice dos mais velhos e envelhecer rápido demais.

O ritual do banho é necessário e importante. Podemos dizer que é o momento mágico de contato com a água durante o banho; não é somente sobre ficar limpa antes de todos, mas se reservar para cuidar do seu corpo. Somente o marido terá acesso quando for o momento, o corpo é preparado para ser acessado somente pelo seu par, para contato sexual com o marido. O banho representa saúde, pois o frio da água não deixa a pele ficar velha. No caminho para o banho se escutam cantos de pássaros, é momento de reflexão e contato espiritual para o seu cuidado com o corpo e na volta é que elas cuidam das suas famílias e preparam suas comidas.

A saúde e ter saúde é o equilíbrio sobre seguir regras sociais de sobrevivência. Assim, a pessoa não saberá o que é dor de barriga, não sofrerá na mão das sogras e saberá repassar conhecimentos aos seus filhos. *wiokali*, doença adquirida por desobediência às regras e *habitus* familiares, podem levar a óbito, pois dependo de como e aonde a doença começou, não tem cura. Mas são vários tipos de *wiokali* uma é derivada por não tomar banho antes de comer, ou comer comida malcozida, ou comer sem lavar as mãos. *wiokali* pode fazer com que a mulher seja estéril, doença difícil de curar e que deixa a mulher magra e feia. Na concepção dos mais velhos no povo Baniwa, uma mulher magra e sem filhos não é uma mulher realizada, então o conhecimento ou desobediência dela morre com ela.

*Dzanalhe*, pano preto (manchas pretas no rosto) aparecem no rosto durante e depois da gravidez, é vergonhoso pra uma mulher. A sogra morre de dó, pois se ela tiver uma nora que tiver este mal. Uma mulher nova que tenha isto sempre recebe apelido de *abomi* (mulher velha ou idosa). Por ter uma doença destas, a comunidade inteira sabe que ela não se cuidou, e poderíamos dizer que não seguiu as regras, ou simplesmente a família não sabe de nenhum remédio. É um momento de *dor* e de perda de conhecimento ancestral.

A dor de não seguir as regras traz várias consequências para a saúde da mulher e da sua família. Além da dor da ausência, desse conhecimento a ser transmitido, disse uma das minhas avós que nesse processo de narrativa de cuidado é muito triste ver uma mulher nova sofrer. Como o corpo nunca estará preparado a lidar com elementos externos, a facilidade do adoecer

resulta de que internamente o corpo não foi bem preparado e cuidado de forma adequada para continuar com as histórias de um povo.

Um dos mais dolorosos é o caso de não seguir as regras e habitus que afetam diretamente as crianças no parto, pois

*“o bom parto está ligado à execução fiel das práticas e deveres ancestrais, tanto da mulher como do homem, por isso ambos devem seguir os conselhos dos velhos. As práticas referem-se, por exemplo, a acordar cedo, tomar banho antes do início das atividades domésticas, obedecer aos mais velhos, fazer atividades ligeiras, não ingerir comidas proibidas em um determinado tempo. É proibido às mulheres ficarem sentadas na porta de casa. Esses deveres são recomendados desde o primeiro ciclo. A ruptura dos conselhos ocasiona problemas no parto, pois o bebê, ao saber que sua mãe ou seu pai não cumpriram as regras, não poupa sua mãe na hora da passagem a este mundo. Num tom de chamada de atenção e sorriso irônico, o bebê diz: “Você (mamãe) não fazia as coisas ligeiro, agora eu vou sair bem devagar; você não obedecia a seus pais, agora eu vou ficar mais um pouquinho”.* (Pereira, 2013).

Estas são apenas umas das poucas regras e habitus aqui apresentados para mostrar um pouco do cuidado com o corpo da mulher até a vida adulta. No próximo capítulo vou relatar sobre o território e a alimentação, que também é uma das coisas mais importantes na vida de uma mulher e sua família. Trata-se da melhor preparação ou de receber a melhor educação pela mãe e outras que fazem parte desse processo de conhecimento típico da educação indígena, ainda pouco conhecida. Pois é como se o conhecimento das mulheres não tivesse importância ou não existisse. Ao longo da entrevista e pesquisa nas conversas com as mulheres, a transmissão desse conhecimento que é apenas invisibilizado, o conhecimento não é apenas patrilíneo, segundo as minhas interlocutoras isso depende de formação e educação familiar que pode ser entendida de forma individual e coletiva, as regras sociais de cuidado e habitus, tanto homens quanto mulher, transmitem esse conhecimento.

#### 4.FORMAÇÃO DAS MULHERES

A complexidade da transmissão dos conhecimentos tradicionais é um grande desafio, na atualidade por causa da educação escolar. Os tempos mudaram e nos mudamos também, disse a minha mãe. A prática de transmissão de educação ancestral é mantida, mas de forma muito invisível. Hoje falamos de orar, de fazer tal coisa para o fulano não passar mal, ou temos que fazer oração antes de nossas refeições e praticamos isso no dia a dia. Falamos muito de proteção e temos que nos proteger o tempo todo, mas temos que ser discretos, pois a discrição é para poucos. Não temos que falar tudo o que sabemos para os que não são da nossa família.

Perguntando para ela sobre como foi sua formação e sobre como a minha avó lhe ensinou ou transmitiu os conhecimentos. Ela me conta que sua infância foi diferente da minha e das minhas irmãs. Transcrevo uma parte da entrevista:

*Nhodoa:* Sou única filha da minha mãe. Não tive oportunidade de saber como é ter irmã. Quando tinha 6 anos mais ou menos, a minha tia me levou para fazer farinha, e eu mal conseguia carregar o aturá de mandioca, mas foi assim mesmo. Desde muito cedo, aprendemos fazer as coisas, mas é na primeira menstruação que recebemos conhecimentos e instruções para o bem viver da vida, é transgeracional e milenar. Sou clã Hohodeni, temos simbologia e nobreza de sermos da família que mais teve conhecedores tradicionais, meus dois irmãos são pajés. Isso possibilitou preservar muitos conhecimentos que vocês, meus filhos, acessaram com a facilidade. A primeira coisa é ser uma pessoa esperta e não ser uma pessoa preguiçosa. Nós acordávamos muito cedo, nossos pais chegavam da pesca, na chuva e na madrugada fria. Nós tínhamos esse papel de preparar mingau e servir comida às famílias nas comunidades. Tive poucos amigos, e a minha vida foi dedicada a obedecer a regras sociais e familiares, e nunca sofri nenhuma consequência ruim, pois segui todas elas, então só tive resultados bons.

*Nhoa:* como era essa formação?

*Nhodoa:* Não precisava de lápis e papel. Somos pessoas mais inteligentes e Deus nos deu esse dom. A nossa ciência não precisa de laboratório, ou espaço, só precisamos estar juntos (ela ri). O segredo de bem estar social de um povo é o respeito ao próximo. Só isso!!

Entre uma pausa e outra retomamos a conversa.

*Nhodoa:* A nossa educação e formação é diferente, muito diferente de uma família para outra, a formação e conhecimento que eu tive, não foi igual ao que foi repassado para suas tias.

A ideia de respeitar os mais velhos vai além de cumprimentá-los e alimentá-los. Eles são essenciais para a formação completa de uma família ou povo. Isso é o que determina fronteiras territoriais e respeito ao uso de espaços tradicionais. Ajudei muito seu pai, pois a minha família o acolheu. Mas as armadilhas da colonização nos pregaram peças, minha filha. A compreensão do valor de nossos conhecimentos ficou em segundo plano, as nossas manifestações culturais passaram a ser proibidas, a diversidade de formação de homens e mulheres ficou apenas em batismo para salvar a alma, decorar versículo e cantos na língua que não era nossa. Ainda lembro da chegada da Sofia e outras missionárias com que fiz amizade. Elas eram legais, me ajudaram a fazer meus vestidos e aprendi a ler. Esse direito me foi dado por essas pessoas, mas não foi adiante por que minha mãe não deixou.

*Nhoa:* como era essa formação?

*Nhodoa:* Nós mulheres... (fez uma pausa longa com olhar triste - dificilmente vejo minha mãe assim quando conversamos -, suspirou e falou). Anota aí, isso deve ser passado e dialogado com sua filha. Você é mãe, e não é tão jovem assim. Nós, quando meninas antes de menstruar, ajudamos muito em casa e na roça, aprendemos tirar lenha, carregar na cabeça, fazer fogo, tratar peixe, cozinha e moquear peixe. Ajudamos nas realizações das festas. No dabucuri, por exemplo, os homens tiram frutas nativas e nos mulheres nos divertimos preparando a comida, sempre em disputa entre primas irmãs e primas. Produzimos panelas de barro, fazemos forno, bati, peneira e outros artesanatos. Nossas notas eram de forma que tínhamos que terminar um determinado objeto em perfeita condição de uso para nossas mães. Ah, como era bom tomar banho no rio. Mulheres do nosso povo sempre tiveram cabelos bonitos, rostos bonitos, as mais bonitas; por isso, muitas mulheres foram roubadas por outros povos, principalmente pelo povo Tukano.

#### **4.1 *Weronaipemi waanekhe* ou Educação Milenar – Ancestralidade**

Ao contrário do que muitos pesquisadores falam sobre a educação ancestral, como se fosse coisa do passado ou que ficou na história, as mulheres Baniwa e de outros povos demonstram que isso não é verdade. O conhecimento feminino é invisibilizado, mas as lutas das nossas mães para manter o conhecimento são de suma importância para a continuação dessa formação e acesso a essa educação. Isso se denomina de *wanekhe*.



Imagem: Cerâmica de mulheres. Foto: Foirn

Muito antes de nascermos, esse conhecimento já existia e foi repassado de maneira que chegou até a nossa geração. Para receber esse conhecimento, deve se manter a etiqueta e os bons costumes. Temos vivenciado a prática dessa educação de forma compartilhada com outras mulheres e pessoas não indígenas que querem conhecer nosso trabalho. A educação ancestral não necessita de uma escola formal ou de um caderno para anotar. A educação ancestral vai além disso, é vivenciar esse processo, somos gente de tocar e segurar para aprender, olhar e memorizar é forma de formação na nossa educação, sem necessidade de escolas. O rio Negro é um dos lugares onde se pode ver sinais do conhecimento ancestral escrita nas pedras, nas cestarias e dentro das casas. Nas margens do rio Içana não é diferente, pois afinal foi nesse rio que nascemos, é o lugar que podemos chamar, lugar de início de todo, como contam as nossas avós. Ali, a nossa avó *Amaro* teve suas revoluções femininas, ela começou a produção de conatos e bebidas, guerreou contra os homens para manter o conhecimento de técnicas e arte do conhecimento para com nosso povo. Tentarei aqui fazer a análise de como é transmitida a educação ancestral ou tradicional. E se é de forma coletiva ou individual?

A simbologia da continuação e valorização desse conhecimento. É necessário saber, por exemplo, a origem das diferentes formas de sílabas gráficas Baniwa e seus significados, assim como as formas em que as mulheres vêm trabalhando dentro das suas famílias o direcionamento desses conhecimentos. Qualquer não indígena pode ter na sua casa um objeto com símbolos nossos, mas nunca saberá o que aquilo representa para uma mulher Baniwa. No caso de cerâmica, por exemplo, existem vários itens das quais falaremos ao longo do texto.

Como muitos historiadores e pesquisadores que passaram no rio Içana e com povo Baniwa relatam estamos divididos em clãs e cada clã tem suas especificidades de conhecimento ao longo de sua existência. As mulheres herdaram conhecimentos milenares que são a continuação de história do povo do seu clã, e que dialoga com o trabalho dos homens Baniwa. Esses conhecimentos são espetaculares.

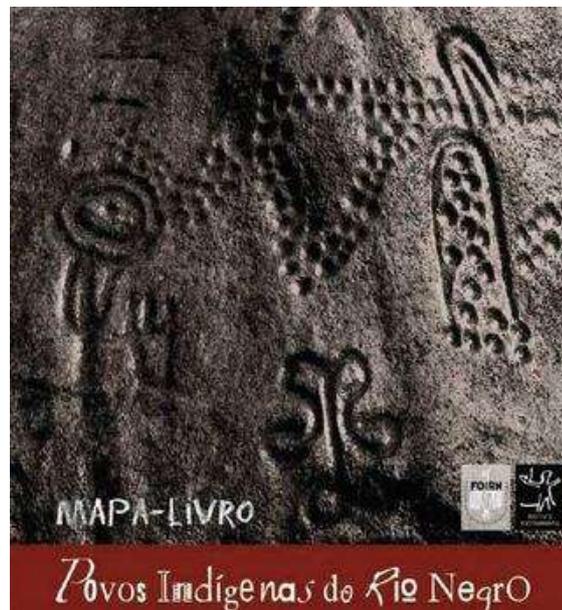


Imagem , Foto: Site/ISA

Para falarmos de conhecimento ancestral, escolhi dentre várias coisas produzidas pelas mulheres Baniwa, *akhepa* (cerâmica) e *ada* (ralo Baniwa), que são objetos que as minhas interlocutoras aprenderam e têm habilidade de produzir, e me confienciaram sobre o acesso a essa formação e educação específicas, partindo da experiências delas nas suas comunidades de origem.



#### 4.2AKHEPA

A cerâmica é uma arte muito complexa de produção, pois envolve várias técnicas. Primeiro deve se coletar a matéria prima *dekai* ou argila, a qual não pode ser encontrada em qualquer lugar, somente em igarapés ou margens específicas, onde foi deixada pelo nosso criador. *Dekai* tem cores variadas como amarela, branca e vermelha. As mulheres devem saber o local da retirada e o momento adequado, pois a mesma deve estar bem consigo mesma, sem estresse ou estar nos dias de menstruação. A retirada da mistura que é casca de árvore nativa que deve ser seminova e morta, pois não deve ser muito antiga ou tirada na hora. A mistura deve ser feita apenas por uma mulher, de preferência as que já teve filhos, mas a produção tem participação de meninas, com supervisão de uma mais velha sempre. Para cada produção, se demora um tempo para buscar e preparar o material, e é nesse momento que se mantém a etiqueta da educação ancestral que é repassada de forma transgeracional entre as mulheres.

A diversidade de cerâmica produzida pelas mulheres Baniwa é a continuação das *weronaipemi wanekhe* (conhecimento das nossas avós) e, na atualidade, deve ser mantida e transmitida para a nova geração, dentro das comunidades e com a participação das escolas. Desde meninas acompanhamos a coleta, aprendemos em qual igarapé se pode retirar argila, e de qual lugar do mato se tira a mistura. Segundo elas, o diferencial na produção de AKHEPA é saber fazer bem a mistura, que posteriormente facilita o acabamento perfeito e que levará ter excelente pinturas de sílabas gráficas. A linguagem de sílabas gráficas é essencial para esse tipo de produção. *Diakhe* (movimento infinito) é um dos clássicos das sílabas, o qual desafia não só as mulheres como também os homens nas cestarias de arumã.

### Algumas sílabas gráficas de urutus



1. Rabo de pacu- Tsiipa ittipi 2. Escama de Pirarucu – Pirarucu Iwhi 3. Desenho da costa de tipo de besouro - Kettamarhi 4. Sarapó pintado assado - Maanapi pamitsirinikhaa pamodzoo 5. Pegada de onça- Dzawi iphoakaromi 6. Tapuru - Aakoro Iewhe 7. Desenho da costa de um tipo de Besouro sem cruz - kettamarhi makorotshandinadalitsa 8. Olho de ave noturna- Makowethi 9. Desenho da costa de tipo de besouro com cruz- Kettamarhi 10. Pegada de massarico- Iwitholpa

Imagem - Foto:Site Arte baniwa

Para que a produção de uma senhora e de sua família seja de sucesso, ela deve ter recebido de suas mães ou avós a pedra para fazer ou realizar o acabamento. Não é toda mulher que recebe, somente as que merecem. Existem mulheres com as habilidades específicas para produzir a diversidades de cerâmicas, mas nem todas têm esse dom.

A educação do lar tem muito significado nesse momento, pois as mulheres, além de receber todas as informações da etiqueta de preparação para ser uma boa esposa e mãe, devem seguir as regras. As mulheres recebem a formação dentro de casas e aprendem a fazer diferentes objetos que vão desde utensílios domésticos até a produção de *aturá* para carregar mandioca e corda para amarrar rede. O trânsito entre as mulheres, entre primas irmãs, cunhadas e avós era mais frequente antigamente, segundo as minhas interlocutoras. Cada casa devia ter pelo menos dois ou mais panelas para fazer bebida fermentada, originária de frutas ou de mandioca, que devia ser oferecida aos homens.

O cuidado com o corpo da mulher também dialoga com essa produção de conhecimento. Para os que não seguem as regras, suas produções quebram na hora de queimar, ou a pintura se espalha, ou o tom da cor não fica bem definida. As mulheres obedientes mantêm a fama de seguidoras dos bons costumes. Essa fama vai muito longe; até outros povos ficam sabendo que as meninas ou aquelas mulheres produzem com eficácia uma determinada cerâmica. Essa formação era e é compartilhada de duas formas: coletiva e individual. No dia a

dia com as mães, ou nas reuniões de mulheres ceramistas na atualidade. Se antigamente se recebiam elogios por uma produção de excelência, agora a exigência é maior para as mulheres, pois sabem que o produto produzido nas suas mãos estará na casa de outras pessoas não indígenas.



Imagem - Foto: Pagina Arte Baniwa

Em São Gabriel da Cachoeira tem material para esse tipo de produção, mas segundo elas, não têm mais força para fazer o preparo, o qual requer muita força nos braços, disponibilidade para sentar e realizar acabamento. “Isso não temos mais”, dizem as velhas, e suas filhas já não terão essa formação, mas receberam educação de respeitar produção de outras mulheres.

### 4.3 AADA



Imagem - Fotos: Site Isa (2018)

Diferente da cerâmica, *Aada* ou o ralo Baniwa tem participação masculina na sua produção. São os homens que tiram e fazem o formato do ralo Baniwa para as mulheres. O material é de uma madeira específica que fica no meio da várzea, dentro dos igarapés. Após a retirada e formatação do mesmo pelos homens, a madeira é queimada por eles também. O uso desse material, envolve as mulheres, pois desde a nossa existência enquanto mulheres recebemos dons para cada atividade e produção de saberes; saberes que envolvem técnicas e respeito pelo objeto e lugar onde é tirado. Isso demonstra a complementaridade entre os sexos e o acompanhamento e formação de mulheres nessas atividades de repasse de conhecimento transgeracional, de acesso a saberes. Entre os 23 povos do rio Negro, os Baniwa e koripako somos os mestres dessa produção.

Depois da preparação da primeira fase pelos homens, no caso pais, tios e irmãos, as mulheres o pegam para fazer o desenho. O material é delicado: são talas que servem de régua, cada contorno é medido na cabeça delas, é matemática pura, desenhos que envolvem equilíbrio e concentração entre elas. A pedra utilizada nos dentes da Aada deve ser colocada uma na frente da outra. Caso saia da linha do desenho feito pela mulher, os dentes do seu filho serão assim. O desenho, que são as sílabas gráficas utilizadas, define à perfeição esse trabalho. A demonstração dessa técnica das mulheres pode ser compartilhada entre as primas e irmãs de comunidades diferentes. No caso do material usado, que é a pedra, esta deve ser específica, e no rio Içana somente numa comunidade da parte média do rio é que essa pedra existe, numa região de montanhas onde os igarapés saem delas. Essas pedras são retiradas para uso pelas famílias Baniwa e koripako. Como ao longo da história do povo não havia fronteiras territoriais, os clãs podiam se acessar esses materiais que ficam no território dos clãs *paraatana*, *moliweni*, no médio rio Içana. Há uma variedade de pedras nesse lugar onde são retiradas, mas

deve ser avisado à comunidade. O lugar merece respeito, e não pode levar o filho dormindo porque pode prejudicar a saúde de seus filhos. Isto não ocorre porque a pedra tem dono, mas porque há um espírito que existe no lugar para ajudar os humanos que necessitam dele.

Após colocar os dentes no *Aada*, as mulheres os pintam com tinta natural com leite de arvores nativas, o qual deve ser misturado com tinta preta queimada no tom que as mulheres escolherem e deixam descansar até secar. Para ser usado pela primeira vez, se deve jogar água morna no *Aada*, sempre sob supervisão de uma mulher mais sábia ou pelas mães. No caso de saber se acompanhada pelas mães, existem casos em que as mulheres só passam a ter essa formação depois de se casar, nesse caso é sempre sogra que ajuda na produção.

*Aada* serve para ralar mandioca, pupunha, abacaxi e outras frutas que necessitam ser raladas. Sempre após uso deve ser lavada imediatamente, principalmente quando é mandioca, pois a massa que fica no ralo deve ser tirada. Segundo as mais velhas, se não lavar o ralo, o útero e a massa que protege criança dentro do útero serão danificadas e isso implicará uma má formação. As crianças nascerão com machas, podem até vir cegas e, inclusive, pode impedir que criança nasça. A forma como é carregado o ralo para ser lavado também pode trazer complicações na hora do parto. Temos que falar e falamos das consequências de quem não aprende a forma certa de usar esse objeto, pois toda produção na qual a mulher tem responsabilidade sempre dialoga com seu corpo e com o cuidado da saúde do seu povo.

Esse medo de não passar por dificuldades, faz com que as mulheres sejamos sempre impecáveis no que fazemos, embora algumas desejem desafiar suas avós e só tomam conhecimento quando passam pelas dificuldades. Daí que falam “ah, deveria ter escutado”. As mães velhas dizem: “*Wanekhetti, lhia pidzada, piawakatsa, piriotsa pimatsiata piriowani*”, o saber é somente seu, e deve ser preservado para você mesma, não será sua mãe que sofrerá as consequências, é somente você. Esse cuidado com seu corpo e o respeito pelos objetos é apenas uma das formas de formação de mulheres do nosso povo.

As avós e mães realizam toda essa formação e repasse de saberes no início do dia ou no final da tarde; também pode ser entre as jovens da comunidade sempre e quando tenham a mesma idade. Na época da juventude não necessitávamos nenhuma demonstração no papel, apenas o uso do poder da observação e mentalizar cada detalhe dos desenhos. Não existe uma idade certa para isso, pois a observação começa desde cedo. A infância era o momento em que mais tínhamos contato, ouvíamos histórias das nossas anciãs, aprendemos a fazer sem

questionar o por quê, sem ao menos saber que aquilo era para vida toda. Tivemos uma formação diferente a atual, não tinha certo e errado para aplicação desse conhecimento *wanekhetti*. No entanto o cuidado com dedos é quem amedronta as meninas, medo de se machucar. Minha avó diz que não é para deixar uma criança fazer isso e jamais permitiria isso.

## 5. Território e Saúde da Mulher

“Phaa nokaitenaa phima koame inako hia inapedaa” (tio Chico)

A seguinte narrativa nos mostra a relação e o envolvimento com o território e sua relação com o cuidado com o corpo da mulher. A história é contada pelo senhor Francisco Miguel, 82 anos, do clã Hohodeni, viúvo, irmão da minha mãe e pajé, que teve uma formação impar e completa para o uso das suas atribuições. Perguntei para ele sobre a origem do mundo e a importância das mulheres na história do povo Baniwa.

Segundo o senhor Francisco: “o universo tem seu dono que chamamos de *“Heeko”*. Nós estamos aqui para cuidar e usufruir o que ele tem de melhor para nos oferecer. O lugar onde estamos, nos foi dado por um ser que está acima de nós. No começo não existiam famílias consolidadas, havia homens e mulheres na terra que são consideradas pessoas de nossas origens como humanos. Existiam *Ñapirikoli*, nosso avô, conhecedor e produtor de saberes e deixou muitos conhecimentos para nós, e *amaro*, a nossa avó mítica, guerreira que gerou o primeiro filho, o qual depois de nascer, foi perseguido pelos homens pois não queriam que o segredo de incesto (não é permitido se relacionar sexualmente com quem é considerado irmão) se propagara, e por um tempo foi escondido pelos nossos antepassados e não queriam que outros povos e irmãos conhecessem.

As mulheres eram ótimas dançarinas, produtoras de uma das melhores bebidas (bebidas fermentadas de pupunha, cará, açaí e outras frutas). Por muito tempo elas comandavam a nossa sociedade como um todo, acessavam todo o saber indígena masculino que se pode imaginar porque elas eram donas do conhecimento. Mas isso foi por pouco tempo. *Amaro* e suas duas irmãs mais novas não souberam cuidar direito desse saber, que até hoje podia ser de vocês. Uma relação entre *amaro* e *ñapirikoli* lhes fez perder o acesso a esses tipos de saber. Dessa relação nasceu o filho, chamado de *Kowai*, que aos olhos da sociedade daquela época era como

a morte, uma doença incurável, pois eles não podiam ter tido esse tipo de relação. Existem várias versões dessa história, não sabemos como outros parentes descreveram para os não indígenas.

Eram épocas de muita fartura, de peixes, de caça, de frutas e muitas festas. Não existia território por clãs, eram apenas aquelas que habitavam, homens e mulheres de diferentes idades: de um lado irmãos e de outro as irmãs. As frutas dessa época do mundo eram tidas como uma relação humana, pois havia conversas entre eles, havia consentimento de uso de coisas ou objetos para fins de uso familiar. A formação do bem viver das famílias junto as crianças eram ensinadas de forma especial, respeitosas e cuidadosas, nada era proibido na convivência entre homens e mulheres, nada era vergonhoso. Apenas desfrutavam das coisas do seu território, da forma de viver na plenitude de serem apenas seres daquele lugar. Não havia ciúmes sobre os conhecimentos porque não existia quem sabia mais ou quem sabia menos. Apenas sabiam de todo o que era dado a eles, fosse homem ou mulher.

O desastre veio com a falta de consideração e respeito ao próximo, mas essa tentação veio em forma de animal cobra, cobra que quando acessa a terra firme se tornava homem e que começou a cortejar a irmã mais velha, que é nossa avó, *amaro*. Desse cortejo nasceu o filho, e esse filho foi queimado num lugar muito sagrado e de respeito para nosso povo: “*Hipana*”. Na atualidade há uma comunidade do território de Hohodeni que fica localizada no rio Ayari, afluente do rio Içana”.

Perguntei a ele como as mulheres perderam o aval desses saberes. Ele ri e diz: “ah vocês mulheres, acham que podem esconder alguma coisa mas nos homens somos mais espertos. Temos um pouco de animal em nós, porque um dia já fomos animais, é por isso que cada clã tem seu avô animal. Muito tempo atrás os homens faziam o que as mulheres fazem hoje, como se fossem papéis trocados: as mulheres eram como homens nos dias de hoje, mantinham as melhores rezas, as melhores danças e cheiravam paricá. Elas eram muito fortes, fortes mesmo, independentes. Não havia homem que as rebaixassem, era tempo de igualdade, mas essa igualdade se tornou um perigo, e ao mesmo tempo incomodou muito o nosso avô Ñapirikoli. As mulheres era donas das flautas; elas as tocavam e eram elas as que produziam as melhores flautas, por isso tinham muita saúde e disposição; nesse tempo não havia doenças.

A perda veio com a sedução e a proibição. As mulheres foram enganadas na festa do povo. A reza de proteção do saber foi esquecida por uma delas antes de ir para um dabucuri, e

quando começaram as danças, deixaram as flautas do lado. E a reza dos homens para que elas deixassem ou esquecessem a reza de proteção foi forte nelas. A perda foi por um momento de distração. Quando uma das três irmãs se deu conta de que elas iam perder algumas coisas, correram para ver e já era muito tarde, pois os homens já haviam sumido com as flautas, no mundo afora e estavam sendo tocadas. As mulheres caíram no chão e apenas ouviam o barulho.

As flautas que antes eram de uso das mulheres, passaram a ser proibidas para elas. As mulheres passaram a exercer um outro papel, o papel que conhecemos nos dias atuais. Junto com essa proibição vieram as doenças, as dores, veio muito sofrimento que hoje passamos a conhecer e valorizar. A exclusividade do conhecimento e o acesso ao conhecimento deixou de ser igual, passou a ser repassada por gênero, mulheres passaram a menstruar, mulheres passaram a gerar filhos no ventre e a sentir dores de parto.

A dor nasceu aí, mas as mulheres não perderam todo. Algumas mulheres passaram a ter outros dons, a criar e produzir memórias diferentes das dos homens. A formação delas passou a ser a tratada como de reprodutoras de seres humanos e mantedoras de conhecimento milenares em culinária. As flautas passaram a ser de uso exclusivo dos homens para sua formação no ritual de *kalidzamai*, passando a ser proibidas para as mulheres; se uma mulher sonhasse que via a flauta era sinônimo de morte. A retirada de frutas silvestres também passou a ser difícil para as mulheres, ficando nos homens a responsabilidade de tirá-las para elas. As mulheres que tentaram acessar as flautas, morreram envenenadas. O veneno de morte veio junto com essa proibição. Existem pessoas que ainda possuem esse veneno até os dias atuais. Mas tem cura, junto a dor de se ter doenças e mortes, as plantas de cura também apareceram, e, sejam eles silvestres ou dos quintais de casas, as mulheres sabem as bebidas certas de cura.”.

Pergunto a ele como era a formação e educação das mulheres após a perda dos poderes sobre as rezas. Ele respondeu: “as meninas passaram a dedicar a vida aos saberes voltados aos utensílios doméstico e à perfeição da produção de alimentos, o qual leva em torno de 10 anos de formação e educação, diretamente com as mães e avós.

As mulheres já foram *Malirinai* (pajés) e eram chamadas de *kaítimininai* (mulheres com poderes), usavam roupa de homens, mas houve uma guerra entre homens e mulheres como já mencionei anteriormente. Dessa guerra nos dividimos em gêneros e saímos para estar neste mundo que conhecemos. O início de todo, gira em torno do nosso avô Ñapirikoli: rituais, danças, benzimentos e comidas. Na época dele, o mundo falava. Onde nasce o sol e onde se

põe é de onde vem os saberes, isso era natural, sem nenhuma escola para ter essa formação, apenas estar ali, ouvir, participar e observar. Os melhores ouvintes eram os melhores alunos também.

A forma das mulheres de hoje se estabeleceu depois da proibição das flautas sagradas, por isso é que o formato do olho de vocês mulheres é virado para o centro, a direção oposta, para não enxergar o conhecimento. Não é todo mundo que sabe dessa história, somente aqueles que nasceram para acessar estes saberes”.

Peço para ele contar como se tornou um *maliri*: *Nhoa Keramomi, malhena rowana nhoa rhoa nodoa, keenaliko liia panekaro ianeketti, tsoodaro, liako nolio*. Ele começa se apresentando como a mãe e avó dele o chamavam, e conta que o processo de formação para esse fim requer de muito cuidado e adaptações de vida, conforme vão surgindo os desafios. Nada vem fácil, nada se acessa de graça, todo gira em torno de uma escolha e sacrifício.

“*Maliri* nasce para ser escolhido, e as escolhas são feitas durante um ritual. Há variedades de *maliri* e nem todos chegam a concluir; muitos ficam no caminho, pois não eram destinados para esse papel social de ser curador e protetor do seu povo num determinado território. Para ser escolhido, os mais velhos acessam *kottiroda* (pedra de conhecimento), cheiram *dzaatoo* (paricá), se reúnem longe da comunidade num centro escolhido por o mais experiente entre eles e convidam os homens jovens para participar. Aquele que acessa o outro mundo, aquele que respirou *dzaato* ou cheirou, podemos dizer, olha o futuro dos mais jovens. É como se fosse a televisão agora, então eles sabiam do futuro desse jovem e quem seria pajé. Nesse momento, eles olhavam para LINOPA (restrições) para a formação desses jovens, então jogam um tipo de chuva em cima dos jovens - não é que caia água, mas aquele que tiver mais sujeira de pingos de água em cima é tirado da roda, sinal de que não se comportará durante o processo de formação, e a sua educação não irá além do que aquilo que ele deveria receber, pois ele deveria ter sido mais preparado.

A realização desse acontecimento é assegurada por inúmeras *inhapakhetti* (benzimentos). Para todas as escolhas são feitas rezas até chegar na pessoa escolhida, ainda com receio de que ele pode cometer erros, mas deve seguir o aquilo que lhe foi destinado, com o acompanhamento dos seus avós e tios. O destino estava me escolhendo, pois eu não sabia o que era ser curador ou protetor das famílias naquele momento. Foi importante e me senti importante. Durante toda minha vida passei e participei de quatro ritos de iniciação, curei muita

gente e perdi muitos também. Existem males que são feitos pelas pessoas de outros povos que são difíceis de decifrar, e não tem como cuidar e curar, é muito dificultoso, pois não sabemos a origem das palavras utilizadas. A dimensão da formação vai além de participar dos rituais de iniciação, pois passamos por uma das piores restrições da vida humana, que é a de não poder ter relações sexuais por pelo menos 35 anos; não se pode ter nenhum tipo de contato, então, quem faz nossas comidas nesse período são as mulheres mais velhas que não menstruam mais. *Nāpirikoli* deixou esse saber que desfrutei por muito tempo e protegi muitas famílias, mas não pude proteger meus pais. Essa é uma outra diferença: para os que somos *Malirinai*, os nossos familiares não podem ser protegidos; quando alguém lhe falar que pode é mentira, perdi irmãos, avós e não pude ajudar, mesmo tendo esse saber de proteger e curar.

Mas vamos falar de vocês mulheres e dos ritos de iniciação de vocês. Falaremos agora de *kalidzamai* (festa de passagem de menina para mulher, primeira menstruação) e sua preparação, da mulher mais sabia para uma menina que está se tornando uma mulher para aquela família e que ficará pronta para o casamento, e como ela cuida do corpo durante e depois dessa passagem, mas que envolve homens, benzimentos e soberania alimentar para o cuidado da saúde da mulher.

*Itakiri* é o nome dado à menina que está reclusa. A reclusão deve ser conforme a solicitação dos pais, e isso varia entre 15 a 30 dias. Antes da religião chegar era assim, agora acredito que não passa de 10 dias. *Ttolema* é o nome do lugar onde ela fica durante o resguardo. Todo dia ela recebe conselho e é testada no equilíbrio e comportamento a toda hora, em especial a paciência e a vontade de aprender, e a facilidade de memorizar as coisas. Imagina, receber uma folha de remédio silvestre e ter que acertar no caminho da floresta, pois elas são capazes de memorizar esse detalhe por folhas. São esses saberes que não temos mais (ele diz meio triste na sua fala).

*Kalidzamai* é a formação e saída de homens e mulheres na passagem da infância para a adolescência. No dia de sua saída, a mulher fica no *koyama*, que é feito de folhas novas para ela se sentar. Ela é uma mulher bonita, no nosso povo não existe mulher feia. Ela está trajando apenas uma parte da roupa, e isso é o início da preparação para sair. Esse sair é quando ela deixa de usar o *ttolema*, o lugar reservado somente para ela durante a reclusão”.

Pergunto a ele quem além das mulheres participam dessa preparação e quais objetos ou pinturas são utilizados. Segundo ele “dois homens ajudam na preparação, na parte dos

benzimentos de comidas, bebidas e remédios a serem ingeridos por ela antes de sair. A pintura corporal é feita por uma mulher, e os desenhos devem dialogar com o clã, pois faz parte do cuidado do corpo recebido durante a reclusão. A pintura é no corpo todo, no rosto é de uma cor vermelha escura, que é a cor do carajuru (tingimento seco e pintura seca tirada de folhas de um cipó muito conhecido na Amazônia e usada por vários povos para diversas fins). Toda a preparação tem acompanhamento de um benzedor, *maliri*, destinado somente para fazer somente esse tipo de trabalho, como se fosse um clínico geral. As meninas devem vestir o kit completo *makaloo* que é colar e braceletes, as *ronapapi* pulseiras que eram lindas de se ver, tudo pronto para a hora realizar , para comunidade e os familiares. Não sei como elas conseguiam esses objetos, mas eram de prata.

O pedido deve seguir as regras de clãs, que é desenho e material a ser usado no ritual, deve ser feito pela mãe ou avó, e os benzimentos são feitos no mínimo 3 dias antes de sua saída na comunidade. A moça recebe os conselhos para seu bem viver ou viver bem, que não seria nada menos que respeitar o próximo, partilhar sua comida, não mexer na roça de outra mulher (que quer dizer não roubar). Isso todo é para a melhor convivência familiar e de compartilhamento de saberes e objetos entre sua família e o povo. Devendo guardar essas informações e repassar pelo menos para três gerações. Olha como era lindo essa coisa de memorizar, e você guardou (ele em olha e ri). Depois disso, a mãe ou a mulher que a pintou, coloca pimenta na sua boca, pimenta ardida. Durante esse ato, os conselhos são dados para ela e para sua mãe, pois a moça ainda necessita do acompanhamento de sua mãe até o casamento. Essas coisas são raras hoje, não é toda família que tem esse cuidado de cuidar da sua filha. O que ela recebe deve ficar com ela. Isso é sobre os conselhos.

Essas coisas ainda posso mostrar pra você. Sei muito bem como é para fazer a pimenta que é dada na boca. Aí também recebe informações sobre a pimenta, pois isso é nosso, faz parte da nossa carne. É para lembrar quem somos, e quem você é, sempre direcionando a seu clã de origem. Nunca se deve negar pimenta a ninguém e nem aos espíritos das florestas que não podemos ver. A pimenta nos protege, mas devemos respeitar quem nos deu. Respeite a palavra recebida hoje e sempre, lembre-se disso.

Após isso, a moça fica no centro de *walaya*, um adorno grande de cestaria indígena, onde ela recebe a marca no seu corpo, uma pequena cicatriz resultado de que ela passou pela ritual. Ela é batida com um cipó chamado *kapetti*. Esse *kapetti* não pode ser qualquer um ,tem que ser *tiidzepe* cipó específico para isso, ele é de difícil acesso, pois se encontra apenas nos

lugares específicos no mato ou beira do igarapé. Ela recebe chibatadas das pessoas que foram contatadas pela mãe; o primeiro de quem ela recebi as chibatadas, também deve puxar seu *molito* (são nós que devem dá um barulho ou estalos na suas junções de copo) dela, que nesse momento deve fazer barulho.

Somente depois disso é que os homens são convidados a tocar *japurutu*, uma dança típica nossa puxada somente por dois homens e a mulher entre no meio para acompanhar as danças. Nesse momento é que toda família e a comunidade acessam, e olham o tipo de pintura e adornos que foram usados na menina que está em formação. A nossa espiritualidade era única, não necessitávamos de um Deus, pois o nosso estava em todas as coisas as que se davam e tinham valor. É muita história, mas vamos parar”.

Numa tarde após o almoço de domingo, meu tio chegou para ver a minha mãe que por sinal estava doente. A minha preocupação com meus pais é desde que me entendo como gente, a que se preocupa; também o respeito pelos meus tios é de forma pavorosa, nunca podíamos chegar perto, nem somos chegados a dar abraços durante o cumprimento; somos pessoas que cuidam do próximo de longe, no máximo somente o aperto de mão com as que realmente consideramos. Nessa tarde de domingo, após me contar sobre a iniciação de mulheres, passamos a falar de religião, foram momentos muito divertidos e meu sobrinho que tinha acabado de se pai, não tinha a mínima informação sobre isso até aquele dia. Então perguntei a ele sobre como foi a chegada da religião na sua comunidade. Respondeu: “a religião veio por uma mulher. O nosso conhecimento espiritual e ancestral vai além de curar, proteger e passar informação para as próximas gerações. Nossos avós enxergaram ela antes da sua chegada, viram que era uma mulher com um livro e muito papel branco. Foi assim que descreveram ela antes de sua chegada, pelo menos de 5 a 10 anos antes. Ninguém acreditava que isso viria acontecer”. Ela foi violenta ao batiza-lós?, perguntei. Nessa conversa tem mais três idosos presentes, um deles complementou: “essa parte da chegada de religião é pouco comentada. Somente sabemos que foi uma mulher que evangelizou nossos avôs, mas não tocamos nisso, não é visto como importante. Faz parte da vida de quem já nasceu nessa religião”. Então, o Malhena começou nos contar sobre a chegada da Sofia Müller. “Eu tenho um livro dela” ele disse e começou me perguntando quantas vezes eu já li a bíblia, momento tenso. “Só as que meu pai leu para mim e ouvi nas igrejas”, respondi.

Ele contou: “ela chegou quando eu tinha uns 8 ou 10 anos. Sempre fui rebelde e queria herdar o conhecimento e saberes dos meus avôs, não queria depender de um pedaço de papel.

Mas ela chegou com um pedaço de papel, papel que mudou uma parte da nossa história de vida como Baniwa. Vamos começar do início, ela usou estratégia de Deus, o Deus dela. Ela chegou nas comunidades maiores, primeiro, subindo o Içana, entrou no *Madolhe* (Nazaré do Cubate), comunidade Cabeçudo, comunidade Santana no rio Quiari (afluente do rio Ayari) e Dowikana, comunidade extinta nos dias atuais. A recebemos nas nossas casas, nas nossas comunidades. A palavra que ela trouxe consigo nos fez acreditar que o paraíso existe e o inferno também. Até então sabíamos que as pessoas retornavam para terra e que provavelmente eles retornariam em vidas em outros corpos. A criança que nasce após a morte de um sábio ou de uma mulher mestre, herda tal conhecimento. Acreditamos nisso. O que o pedaço de papel nos proporcionou de bom, o que podemos chamar de lado positivo do contato, foi que nos tornamos pessoas zelosas, passamos cuidar nossa espiritualidade baseada em orações e acessamos conhecimento de apóstolos, é isso”.

Fiquei curiosa por saber como ela alfabetizou e aprendeu baniwa em tão pouco tempo para conseguir traduzir a bíblia em Baniwa e os cantos. Ele nos conta que “ela pegou pessoas de meia idade para serem colaboradores dela. Muitos desses sabiam exatamente o que cada símbolo gráfico dizia, desde petroglifos até desenhos de cestaria de arumã e ralos. Para cada caso, era apresentado para a comunidade quem seria seu professor. Os velhos aprenderam rápido, memorizavam cantos e versículos rapidamente, assim que um grupo, que aprendia todo isso permitia ela seguir para outra comunidade para fazer o mesmo. A notícia corria: “a salvadora esta na região”. A pregação de palavras de Deus foi como uma ventania, pegou a todos, sem muita insistência nem violência física ou mortes, mas por inúmeras vezes ela foi testada: para morrer, um grupo de jovens a envenenaram para testar seu conhecimento, mas ela não morreu; outro grupo de pessoas assopraram nela e também não aconteceu nada. Vendo isso, os velhos daquela época diziam que ela realmente era pessoa digna de aceitar as suas palavras de salvação, pois mesmo antes dela aparecer sabiam de sua existência. Talvez antes mesmo de ela nascer, ela estaria destinada a trazer esse conhecimento ao povo ou a salvação.

A arquitetura das casas era muito bonita. A organização e separação atual das casas veio desse contato, e casas foram construídas para cada família, tendo um lugar maior para todas as famílias da comunidade. Assim, teve um espaço somente para servir comida e partilhar, outro somente para cantos, orações e cultos. As pessoas que memorizavam as coisas rápido se tornavam anciãos, aqueles que tomavam conta da igreja. Antes tinha uma casa grande *kaakaaapokoidali*; era enorme e comportava entre 6 a 10 famílias dentro, mas as roças e canoas

sempre eram de uso individual de famílias, embora cada comunidade tinha o seu bongô (canoa grande que comporta mais 100 pessoas). As comunidades rapidamente aceitaram e se organizaram nesse novo formato de organização social, as reuniões e encontros passaram ser a santa ceia (encontro mensal entre 3 a 4 comunidades próximas) e a conferência (encontro semestral que reunia pessoas de diferentes lugares, inclusive pessoas de países vizinhos, como Colômbia e Venezuela), essas reuniões e encontros eram rotativos entre as comunidades.

Ela delegava pessoas daquela região para visita nas comunidades para realizar batismos. Não era um não indígena que batizava, eram próprios indígenas, muitos jovens se viam ali para se salvar. Ainda assim, os saberes foram preservados, apesar de ela ter levado uma pedra muito preciosa da nossa região, a que fez ela morrer. Ela não chegou tirar ou jogar os instrumentos musicais ou de rituais, apenas dizia que aquilo não agradava o senhor Deus. Então foram deixado de lado e continuaram com sua vida. Não foram todos os que aceitaram a palavra que ela trouxe, e esse contato se tornou violento. Mesmo após serem batizados, os parentes continuavam praticando coisas como envenenar (matar pessoas), ter relações extraconjugais, algumas mulheres praticavam abortos, todo o que eram proibido por ela, continuou ali.

O cuidado com o corpo da mulher, ganhou um outro aliado, o Deus protetor de todo. O Deus dela veio para complementar aquilo que já era nosso; ao invés de realizar benzimentos como de costume, as orações os substituíram mas não como um todo. Os benzimentos sempre existiram, e as orações eram para se comunicar com o Deus. Como os benzimentos são para se comunicar com a espiritualidade de cada clã, naquele momento de proteção e preparação da moça para vida, os conselhos continuaram e continuam vivos até hoje, sendo praticados apenas por algumas famílias. Outros acham que isso não tem mais importância, mas, olha aí, agora vimos muitas pessoas com filhos deficientes, com problemas de saúde. Isso é falta de conselho na formação dessas pessoas, pois a criança não tem culpa; culpado são os avós que não prestaram atenção”.

## 5.1 Soberania Alimentar

As práticas alimentares no Rio Negro são, em grande parte, compartilhadas entre pessoas que se reconhecem como indígenas e pelos que não se identificam como tal. A breve descrição da culinária desenha apenas um quadro geral da alimentação e de suas principais variações, as quais dependem dos recursos naturais de cada microrregião, do local de residência, sítio, comunidade ou cidade. Nos centros urbanos, a alimentação é influenciada pela escola, a missão, a televisão, sem esquecermos as viagens à capital do Estado do Amazonas e também pelos períodos de residência em outras regiões, o qual amplia o quadro das influências.

A dimensão patrimonial da alimentação decorre não apenas das elaborações culinárias de um grupo social, mas também do seu compartilhamento por um ou vários grupos sociais. O patrimônio alimentar se compõe tanto de ingredientes, técnicas e receitas como de interações com o meio ambiente, e com os sistemas de produção e obtenção dos alimentos. Fazem também parte do sistema alimentar os modos de consumo, as formas de comer e as relações sociais construídas em torno da alimentação, assim como a cosmologia, a simbologia, as crenças, os ritos e mitos próprios. As qualidades gustativas da alimentação, assim como a diversidade dos ingredientes e das receitas e a complexidade das preparações são elementos importantes do patrimônio alimentar do Rio Negro.



Imagem - Foto: Comunicação FOIRN

Não se pode falar de cuidado com o corpo da mulher e falar de território sem falar de soberania alimentar indígena. Esta é uma das coisas mais importantes para a sobrevivência das novas gerações de cada povo e clã. Nesta parte falaremos especificamente da pimenta Baniwa, que é um dos trabalhos e comidas típicas das mulheres Baniwa, e que tem chegado às mesas

de não indígenas e que, inclusive, podem ter salvado a vida deles sem eles saber. Para nós, o povo Baniwa, a pimenta não é somente nosso tempero da comida, mas nossa proteção do dia a dia, seja na cidade ou na floresta.

A sua origem e uso tradicional, segundo os conhecimentos milenares do nosso povo e da nossa mitologia, vem do nosso avô ancestral, Ñapirikoli. Ele deu origem a todas as coisas acessíveis, comestíveis e não comestíveis para nós. Ele conquistou coisas boas para nós os *Medzeniakonai* ou *Walimanai* “aqueles que vão nascer”. A pimenta ou *atti* é nossa, é do nosso uso, hoje reconhecemos essa conquista de acessar a comida como patrimônio cultural do nosso povo, pois a sua importância não diminuiu, pelo contrário aumentou e nunca morrerá.

Ñapirikoli carregava no *liwapere* ou *likradale* como um escudo-espada na guerra, a *atti*, também conhecida como *liwaapere ikoakawhia*, como se fosse adorno-poder. Este *liwaapere* ficava junto do seu peito e braço. A *atti* estava para ser usada em qualquer momento de necessidade para sua proteção e para vencer seus inimigos. Um dia, o nosso avô casou-se com uma mulher do clã *omaittadoa* (mulher piranha). Ela pertencia ao grupo inimigo do Ñapirikoli. Ñapirikoli sabia que aquilo podia ser apenas uma estratégia de se aproximar dele e buscar a sua morte. Nas suas cerimônias buscava antecipar a visão do que poderia acontecer consigo, a fim de se proteger e fugir dos seus inimigos. Outro dia foi convidado para comer na casa de seu sogro. Ñapirikoli sabendo que aquilo era para criar uma oportunidade de matá-lo, preparou-se para o banho junto com seus convidados. Transformou-se em *Ttiiripi* (andorinha) e *kawawiri* (passarão tesoura) que desciam e passavam raspando em cima da água. Assim tomou banho sem problema, porque se mergulhasse na água seria devorado pelos peixes-piranha. Na hora de se alimentar, seu sogro lhe ofereceu como comida um prato cheio de peixe de esporão crú.

Um dos convidados apressou-se em comer antes que a *atti* fosse colocada e se engasgou. E Ñapirikoli teve que cuidar dele para salvá-lo. Nesse momento, Ñapirikoli tirou a *atti* do *liwaapere* e colocou-a na comida-peixe crú, que rapidamente ficou cozido e todos puderam comer sem problema. Os inimigos não conseguiram matá-lo. Outro homem em que Ñapirikoli usou *atti* foi quando foi engolido pela cobra inimigo. Com *liwaapere* se protegeu no estômago. Com *atti*, matou a cobra, com *liwaapere* lhe abriu a barriga para sair e se salvar. Esse evento mítico, segundo os saberes indígenas, é lembrado durante o bezimento e oração para se proteger ou matar a doença, dor de barriga causada pelo pitiú (cheiro) do peixe, e que é comum nas crianças, inclusive nos adultos. Para o povo baniwa, no dia a dia, a *atti* é um remédio que protege (previne), cura (mata doença) e recupera (fortalece o físico depois de

matar a doença). Esta é a função social da *attí*, um produto de suma importância para a cultura alimentar do povo Baniwa. É um alimento que faz parte da nossa soberania alimentar e para manter a nossa saúde.



Imagem - Foto: Pagina Arte Baniwa

A *attí* é usada nas cerimônias iniciais de formação e educação indígena *peroitaka*, e é dada à criança quando sua mãe volta a comer peixe e carne após o parto. O bebê come junto, e lhe é dada somente numa quantidade certa para aquela idade, servindo tanto para menino como para menina. Toda a comida deve ser temperada com *attí*, seja cozinhando junto ou colocando no prato com a comida pronta. O cardápio ou dieta desde criança até a formação completa ou passagem para vida adulta deve ser supervisionada pela mãe, quem conhece a quantidade certa de consumo de *attí*.

O contato com uma substância perigosa como o cheiro dos peixes gera *wiokali*, que é a penetração dos venenos de *koawai* ou de serpente. Todas essas coisas são formas de contágio simbólico, cujo alcance deve ser controlado por severos procedimentos de purificação ritual para isolar o perigo e obter a renovação cósmica que garante a abundância, a fertilidade e a continuidade das gerações Baniwa ( Garnelo, 2003). Quando acontece um contágio ou quebra de regras, as doentes de *wiokali* (doença que não é exclusiva dos peixes e que pode ser também da carne de caça) precisam fazer uma dieta para recuperar-se. A dieta varia, e a mulher que tiver essa doença passa por um cuidado minucioso. Existe a proibição de consumir certos alimentos nesse período de recuperação. No caso que a restrição for pouca, a mulher nunca vai melhorar da doença, a qual pode leva-la à morte. A utilização de plantas medicinais também é

indicada para a mulher que está com restrições alimentares. Poucas mulheres conhecem esse processo de recuperação, e ao perguntar às velhas sobre o que aconteceria quando uma doente não estiver na comunidade, elas indicam que é importante consumir pimenta e falar com um sábio para realizar benzimentos, uma vez que o tratamento pode ser através de rezas.

Segundo as mulheres mais experientes, a saúde e bem-estar passam pela forma como nos alimentamos, como cuidamos do nosso corpo, e pela forma como cultivamos os conhecimentos e saberes indígenas recebidos na nossa formação. Esses saberes geram gentilezas e alegrias, e devem ser transmitidas dentro das comunidades ou aonde se estiver. De acordo com elas, as mulheres são as que mais necessitamos de controle, pois somos as viabilizamos a continuação do povo. A acumulação de regras sociais de ordem deve ser seguida, do contrário há consequências e a exposição pública de que determinada mulher é desobediente. Isso é o fim de uma família. Por isso se deve buscar a purificação e o cuidado com o corpo, se alimentando bem e respeitando a espiritualidade de seu consumo, contendo a impulsividade, controlando seu pensamento, sem deixar que os sonhos estraguem sua vida e seu cuidado.

## **5.2 Cuidado com o corpo fora do território**

O cuidado com a saúde deve ser considerado como um mediador simultaneamente material e simbólico que permitem aos grupos sociais se representar subjetivamente. Há eventos ameaçadores à manutenção da vida contra os quais deve-se intervir. De modo geral, os sábios costumam reforçar as esferas de regulação e reprodução da ordem social estabelecida e buscam produzir medidas destinadas a atenuar ambiguidades que se exacerbam do evento patológico (Samaja, 2000). No mundo, os procedimentos preventivos e curativos se imbricam de tal forma que não podem ser considerados entidades discretas: rezas, jejuns, procedimentos de higiene, uso de plantas medicinais e curas de xamanicas prestam-se simultaneamente às duas atividades ( Garnelo, 2003. p.69).

Como vimos ao longo dos capítulos anteriores, são diversas as formas de cuidado com o corpo que as mulheres Baniwa devem praticar. Os saberes indígenas transmitidos durante a sua formação e educação, costumam ser, como vimos, regras que mantêm a ordem social, o qual leva a nova geração a acessar o mesmo conhecimento recebido nesse processo.

O que se leva e como cuidar do corpo fora do território? Perguntei a minhas interlocutoras. Segundo elas, não é algo que se carrega como um objeto, mas sim sobre saber o que está dentro de você. Além de ter acesso e conhecimento sobre a divisão de responsabilidades ao se tornar esposa e mãe, a mulher carrega curas e prevenções de cuidados, podendo ajudar outras mulheres que aparecerem na sua jornada de vida. Outros povos também têm esse mesmo processo de preparação de meninas e mulheres, como mostra Rosilene Fonseca no resultado de sua pesquisa de mestrado em 2012, quando se refere às meninas “que desde cedo são treinadas pelas mães para serem boas conhecedoras dos segredos das plantas comestíveis, troca de sementes, donas de boas receitas de comida, a limpeza do peixe para cozinhas, moquear e fazer quinhapira, processamento de cuias e utensílios de cerâmicas são conhecimentos essenciais para as meninas, no processo de se tornar mulheres”.

A mesma temática de preparação é relatada pela pesquisadora Garnelo (2003), quando trata das regras de purificação e de higiene pessoal entre os Baniwa. Ela nos mostra que se dispõe de diversas formas de purificar o corpo e o espírito, as quais variam segundo as finalidades de quem as utiliza e do grau de severidade de uma doença. Pelas mesmas razões, o uso delas no treinamento de um xamã envolve práticas minuciosas e um rigor infinitamente mais acurado que sua utilização por não especialistas.

Segundo as minhas entrevistadas, como a maior parte das mulheres passaram por processo de ritual de *Kalidzamai* (iniciação), as rezas recebidas as protegem. No entanto, quando saem do seu território, o cuidado deve ser redobrado; antes de sair, deve haver uma preparação de rezas, e é recomendado estar sempre com remédio ou tabaco (que deve ser rezado pelos sábios de seu clã) nos lugares para onde elas vão.

Nos momentos de estar fora, o cuidado é muito mais complicado devido à dificuldade de conseguir algum sábio para realizar curas e benzim

entos. As mulheres devem ter cuidado com os tipos de comida que vão comer e aceitar somente aquilo que é do seu conhecimento. Existem casos em que as mulheres comem quando estão nos seus dias de menstruação, depois ela fica doente por comer peixe que não é da sua região, e passam a ter um fluxo de perda de sangue bem maior.

Os inimigos estão por todos os lados, existem pessoas ruins, espíritos do ar, d'água e da chuva, por isso a mulher Baniwa sempre deve ter *horokai*, leite de uma árvore nativa que é queimada para defumar-se contra esses seres que não podemos ver com nossos olhos. Esse

cuidado difere de uma família para outra, mas hoje em dia as mulheres realizam muitas orações para cuidar do seu corpo, e ao mesmo tempo mantém o quintal com remédios caseiros.

Fora do território pode ser violento, e muitas mulheres já morreram por não tomar o cuidado com seu corpo. O sangue da mulher ou nosso sangue pode ser tratado como morte, disse uma das minhas avós. Os banhos nos rios e igarapés devem ser regrados, e isso dialoga com a alimentação. Existem casos em que se pensa que alguém fez mal para uma mulher quando passa por uma hemorragia ou demora para ter filhos, mas isso pode ser causado por não tomar certos cuidados preventivos. Como somos pessoas que circulamos neste mundo, devemos respeitar o espaço onde se está.

Quando acontece esses problemas há desordem social, pois, a desobediência de uma mulher reflete no espaço onde ela se encontra. Dentre várias variáveis, ela deve decidir como se tratar, se retorna para sua comunidade de origem para realizar dietas, que incluem restrições familiares para sua recuperação, ou seguir cuidados dos familiares que a receberam no caso de casamentos com outros povos. Por isso é que a Garnelo (2003) fala que a preservação da saúde depende do exercício da moralidade e da solidariedade nas relações sociais, do esforço das relações intercomunitárias, do autocontrole e da limitação de todo comportamento excessivo, da limpeza dos corpos, dos espíritos e dos utensílios domésticos e do controle das ações predatórias sobre a natureza. E para minhas interlocutoras, se foi bem formada e educada, a mulher não sofrerá consequências, mas sim será muito bem falada, que é uma das características de uma boa esposa e mãe, ser detentoras de saberes e cuidado com seu corpo.

## **6. Violação de Direitos em Silencio**

O povo Baniwa, como mencionado ao longo do texto teve contato com a religião com a chegada de uma missionária mulher, desde então a vida das mulheres está impregnada da religiosidade. As mulheres e homens sofreram violências com a perda de saberes e atividades cerimoniais de formação e educação. As práticas ficaram de lado, a religião entrou em cena de

forma a ser desejo das mulheres. O saber indígena se tornou errado e indesejável, ficou como impuro, antropológicamente falando, para o mundo das mulheres.

Wright (1994) utiliza o conceito de mitopraxis para problematizar os movimentos sócio-religiosos em grupos indígenas no Brasil, demonstrando que várias dessas manifestações são atualizações rituais de produções míticas preexistentes numa busca de transformação simbólica (e, às vezes, material) da realidade encontrada num momento histórico determinado. A apropriação e ressignificação de um produto da alteridade, como a doutrina cristã se fez em consonância com a estrutura simbólica do pensamento nativo (Barabas, 1989; Wright, 1981, 1994; Garnelo, 2003).

Perguntei as minhas interlocutoras se houve movimento de resistência por parte das mulheres no uso de saberes indígenas. Todas responderam que a religião silenciou esses conhecimentos, mas, a priori, elas mantêm e continuam com as práticas básicas de formação, uma delas é a reclusão. As violações de direito às práticas culturais se deram nessa época, quando as mulheres trocaram rituais indígenas por batismos de igreja. Isso aconteceu ao longo do rio Içana durante a evangelização. A pouca resistência foi de forma muito silenciosa, pois para aquele povo sem acesso a seus direitos, escrita no papel, acharam que as novidades eram coisas certas a se fazer e praticar. Nossos pais aceitaram a religião, mas continuamos com uso de remédios silvestres e de quintais de casa (remédios tradicionais das mulheres). Não sabiam que a não prática desses saberes era uma forma de perder a cultura milenar das mulheres.

As violações de direito ao uso de remédios, segundo conta uma outra interlocutora, foi desacreditar deles, pois tinha pessoas que diziam para não fazer mais uso de remédios e ainda aconteceu que quando as duas religiões chegaram no povo Baniwa, se geraram conflitos entre evangélicos e católicos. Os crentes, como são conhecidos na região, presenciaram conflitos e discriminações de parentes, mas diziam que os que deixaram de realizar rituais iriam para o paraíso, e que os católicos são os que praticam o mal. A violência foi tanta, porque foi construído um ponto de vista daqueles que chegaram, sem conhecer a nossa cultura e violaram o direito de uso de práticas e rituais, afetando os limites territoriais. O que antes era acessado de forma amigável, como vimos antes, passou a ser restrito por religião ou divisão de comunidades. Os casamentos se tornaram impossíveis. A diferença de religião era vista como inadequada, por isso é que muitos pesquisadores falam da endogamia ou casamento entre as pessoas do mesmo clã. Essa violação foi uma das piores, desde meu ponto de vista, pois acirrou a luta pelo poder entre líderes das comunidades. Muitas mulheres fugiram para casar. Os

casamentos tradicionais passaram a ser realizados nas conferências (encontros religiosos realizados 2 vezes por ano) pelas comunidades evangélicas. Por isso, hoje temos parentes em diferentes lugares. A miscigenação entre povos ainda continua nos dias atuais, as mulheres Baniwa se casam com os parentes Tukano.

### **6.1 As consequências da religião nas práticas tradicionais Baniwa**

“A falta de oportunidade de conhecimento, os jovens estão sem perspectivas nas comunidades”  
( Francineia Baniwa)

Nos últimos 20 anos aproximadamente, as transformações na formação e repasse de saberes, ganharam perdas inimagináveis, e ao mesmo tempos, é visto pelas mulheres que estão no Mestrado nas universidades, como fala a Francineia Baniwa, numa entrevista realizada sobre esse acontecimento, em especial o ritual iniciação para as mulheres: para ela o fato de ela ter passado no ritual, os pais mantiveram casamento tradicional entre o clã, para manter o parentesco. “Mas atualmente ao meu ver, já não é muito em relação a casamento tradicional, mas muito pela falta de oportunidade ou pela falta de conhecimento sobre as oportunidades. Tenho visto e sentido isso na pele, pelas jovens da minha comunidade, terminaram seus ensino médio e casa, mas sem ser o casamento apropriado para continuação de parentesco, eles acabam nisso, sem perspectivas de vida, isso é triste, pois não conhecem suas próprias histórias. O casamento pelo qual meus avos, passaram não é o mesmo de hoje”.

O contato com a religião e escola formal como formação, tem prejudicada a realização de casamento interterritoriais, é nítido que virou bagunça, podemos ver na fala, que nesse caso, a violações de nossos direitos estão praticados de forma silenciosa. Como valorizar processo de casamentos tradicionais com realizações de rituais, perdemos e sofremos violência de pratica culturais com a presença das igrejas e outros contatos, se nos casamentos isso está ocorrendo, o cuidado com corpo é mais violentado ainda, uma vez que o corpo e alimentação das meninas não é o mesmo, não estamos falando de alimentos, estamos falando de alimentação espiritual que deveria estar presente.

Temos vistos parentes, nos espaços de universidades, acredita que entre a sua comunidade de origem e outros espaços as mulheres falam desse silenciamento ou apenas nos dão voz e fala? Aqui trago uma reflexão conjunta, sobre a língua e perdas de práticas culturais do nosso povo, sob ótica de mulheres acadêmicas.

Um das delas me conta, que pela experiência própria, estar no poder de voz e fala como mulher tem fortalecido a participação política enquanto mulher, porém, falar de silenciamento não, pois está marcada na dor da ausência de não poder está com suas famílias, a universidade

passa ser espaço de protagonismo de sua própria história. A nossa presença, nesse espaço é que fará a diferença de falar sobre isso, levar essas discussões a nível de reuniões na nossa região, a sua temática é importante para essa construção, disse ela.

Então passo contar a minha dor e inquietação sobre a temáticas, e falamos sobre amamentação e alimentação, enquanto mães que defender as causas das mulheres nos espaços de fala. Os corpos ganharam, outros cuidados, atualmente usamos shampu, sabonete e cremes industrializados elas disse, partindo dessa fala que quero mostrar esse outro contato violento com o cuidado de corpo como mulher e sua saúde, mas é justamente nisso que gostaria de frisar a importância de conhecer sua própria história, nos textos acima mencionei, relacionando com texto, da mary douglas de que quem não sabe de sua história é impuro.

A necessidade de incentivar que nossas parentas enxergam que amamentar no peito, é uma maneira singular de criar gerações, que a vida deles para seguir saudável depende disso, o contato com outras comidas tem acarretado presença de leite de vaca, na criação de crianças Baniwa, quanta violência para um ser indefeso, isso acontece na minha comunidade disse uma das minhas interlocutoras.

Não tem como voltar o tempo, mas temos que falar sobre essas perdas, mas que ao mesmo tempo devem ter mais atenção, pelos os mais jovens, eu pergunto como? Elas apenas falaram que necessita de atenção e que é triste ver mulheres que não sabe nada da nossas historia.

## **6.2 Na era da contemporaneidade, mulheres nas perspectivas das minhas interlocutoras**

A geração de profissionais no município mais indígena do Brasil, São Gabriel da Cachoeira, tem sido bem-sucedida. Na rápida conversa com a coordenação de instituições indígenas e instituições públicas do município, a maior surpresa é que atualmente contamos com prefeito indígena e que sua assessoria técnica e jurídica é dos filhos da terra. Nos últimos 10 anos isso era impossível, mas tivemos um crescimento significativos, por exemplo hoje é um privilégio chegar e ser atendida na prefeitura numa língua indígena. “Isso é muito bom”, eu disse, mas aí veio uma outra surpresa. Estamos falando de um mundo de repartições públicas e de um lugar de voz, onde não necessariamente há pessoas que se identificam com as questões indígenas que a Federação das Organizações Indígenas vem defendendo há mais de 30 anos, pelo direito de viver dos 23 povos do rio Negro. Após anos de luta no espaço de poder, o governo municipal atualmente tem se colocado contra a demarcação de terras indígenas, e

compactua com a exploração de minérios em Terras Indígenas. Desde o ponto de vista do governante, a demarcação de Terras Indígenas atrapalha o desenvolvimento das comunidades indígenas, é o que ele fala nos lugares públicos.

A gestão de lugares ou instituições que trabalham com a população indígenas no rio Negro tem se sido uma grande disputa de política interna no município: de um lado, o movimento indígena e do outro os profissionais formados em São Gabriel da Cachoeira, os quais retornam para trabalhar e em muitos casos não encontraram espaço no direito de fala ou voz. Quando se trata das mulheres, no rio Negro temos experiências de conquistas de falas, mas a discriminação e falta de valorização das mulheres no espaço está em processo de luta pela igualdade. Tivemos grandes avanços, temos mulheres vereadoras indígenas, tivemos a experiência de uma mulher na representatividade de instituição indígena gerida por uma mulher, mas com pouca autonomia porque os colegas de trabalho, a maioria homens, sempre a deixaram de lado.

In memoriam da fala da minha avó, Melania, mais conhecida pelos netos como Tenente, enxergava as mulheres que estamos falando e as que sabem mexer com a tecnologia, as que defendem os direitos coletivos, ou simplesmente as que aprenderam a produzir sua alimentação e têm roça limpa. Eu gostava de trocar ideias com ela, e lhe perguntei sobre os lugares das mulheres. Respondeu: “Ah, minha neta, por que se meteu com papel? (Ela me disse, com olhar triste). Tenho dó de você, que tristeza de ver você assim. Sai cedo para trabalhar, viajar e ficar longe de seus filhos, mas quero que vá e faça o bem, reproduza a gentileza passada pelo seu pai e sua mãe. Na minha época, nós mulheres nos preocupávamos apenas em ter um bom casamento, criar filhas e filhos que pudessem ser bondosos. (Ela fez uma pausa). Estamos na terra que não é nossa. Você aprendeu a fazer panela de barro? Tecer cestarias?” Eu respondi que meus pais produziam e que pelo fato de sair muito cedo para estudar, essa técnica ficou difícil de aprender. Ela repetiu novamente: “que dó minha neta, como vai ensinar algo para seus filhos. Que triste!” Depois de uma longa pausa, falando sobre conselhos bons a ser seguidos, voltamos para minha pergunta inicial: “você quer saber o que eu acho de sua geração de mulheres, é isso?” Acenei com a cabeça. “Tenho muita admiração por você e sua irmã. Segundo o ensinamento de seus avós, nós mulheres temos uma grande missão nesta terra. Não é só para sermos mães, mas de sermos guardiãs de muitos conhecimentos, entre esses conhecimentos está o que está dentro de você, essa inquietação de me fazer muita pergunta, de se munir de histórias. A minha linhagem é menos importante, mas o seu é”. Falei para ela que

não conheci meus avós biológicos, mas respondeu “ah, mas seus pais criaram vocês muito bem. Estive em muitos lugares e a maioria das mulheres são tratadas da forma que merecem. Por muitos anos ouvir dizer que era uma pessoa ruim. Minha sogra nunca gostou de mim, meus irmãos brigaram comigo, mas não sou a pessoa que eles falam. (Ela sorri, e vê minha filha no quintal). Ame-a. Como ela está crescendo... como você está? Depois da nossa última conversa, ela ainda era bebê, ela é a continuação da nossa história. Nunca deixa de conversar com ela, suas tias nunca me perguntaram sobre nada, quero dividir o que está me perguntando e falar para ela [se referindo a minha filha], sobre o que conversamos. Vamos começar segundo a bíblia. Para aquele que nos enviou ou pelo menos o que é contado para nós a partir da chegada da Sofia é que nascemos de costela de um homem, por isso devemos andar sempre lado a lado, sendo as companheiras. Mas esqueceram de escrever que a continuação da história e a diversidade de produção de conhecimentos milenares é das mulheres. Isso é espetacular e grandioso (ela ri no meio da conversa, se balança na rede). Gostaria de fumar, mas sou cristã. Isso é pecado segundo a bíblia. Temos uma força que vem da natureza, a nossa espiritualidade é complexa ninguém nunca vai decifrar, tiramos pessoas e geramos pessoas dentro de nós, isso não é maravilhoso? Isso é invisibilizado. Pode procurar nos textos por aí, ou do seu avô, Mandú, sr. Laureano ou na fala de seus tios, mas eles não sabem que temos mais história que eles. Só porque são *malirinai*, seria por isso que pesquisadores apenas disseram que a maior parte dos povos do rio Negro são patrilineares, pela invisibilização da voz e da presença das mulheres indígenas nas histórias. Somos as inquietas, quando chega visita é sempre papel da mulher de preparar comida, lanche de quem chega na nossas casas e comunidades”.

## **7. Considerações Finais - Mulheres Baniwa e sua marca na história.**

As narrativas trazidas nessa produção de trabalho de pesquisa, na monografia é retratar o processo de repasse do conhecimento transgeracional de mulheres e tentei retratar violações de práticas, que podemos chamar de contato violento com os não indígenas, em torno de uma realidade não só de mulheres Baniwa, mas de outros povos, marcada por silenciamento de saberes sob a nova prática que é contato com a religião.

As Mulheres Baniwa, na contemporaneidade enfrentam o desafio de manter os conhecimentos para que a nova geração possa acessar esse saber do bem viver do povo, e cuidado com corpo das mulheres que dialoga com as narrativas de regras e habitus, essenciais para continuação de sua marca na história.

Para Marshall Sahlins, (1997a: 48), as pessoas organizam sua experiência segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam consigo também a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado.

Os saberes indígenas das mulheres se fundamentam na oralidade, a qual está viva e funciona dentro das famílias que a praticam. Segundo os dados obtidos na pesquisa, podemos ver que a regra social é familiar, mas também se trata de saberes coletivo. Esses saberes e práticas que antes eram realizadas de forma coletiva nas comunidades, por exemplo os rituais de passagem de meninas e meninos, são feitas apenas dentro de casa de famílias e ocorrem fora do território no caso de famílias que moram na cidade.

Como qualquer sociedade não indígena, o povo Baniwa enfrenta novas condições de vida e incorpora as mudanças a partir das instituições que invadiram suas terras, o qual redimensionou o processo interno de mudança dando um novo elemento para os cuidados com as mulheres.

A história contada aqui é um trabalho conjunto de mulheres de três gerações, de dois clãs. Foquei em recorte, que chamei de educação ancestral, formação e cuidado com o corpo na totalidade no âmbito do território e relações de parentesco não humano. As consequências apresentadas ao longo dos capítulos, por desobediências de regras e habitus, nos mostra a importância de saber sua história, de onde somos, se não nos tornamos impuros.

O desafio sociocultural se dá quando as normas de formação e educação deixam de ser acompanhadas pelos pais e avós, e passam a ser dentro de salas de aulas com os professores e professoras. As mulheres continuam sendo as guardiãs de conhecimento milenares, mas os padrões de transmissão se transformaram, como apresentada nos capítulos.

O próprio objeto de pesquisa – desafio sociocultural na perspectiva de mulheres Baniwa, fora do território, nos dá o sentido da dualidade de transmissão de conhecimento e suas transformações no processo histórico, por essa mesma razão foi tocante e dolorida a produção desse conhecimento, quantas perdas tivemos e como resistimos para ainda falarmos nossa língua.

O que se tentou, aqui foi construir análise e reflexão, sob ótica de mulheres, das interpretações e vivências das guardiãs de técnicas milenares na formação e educação, a abordagem da temática, a meu ver nos mostra que necessitamos produzir conhecimentos e ciência indígena nas universidades, pois é difícil encontrar referência teórica para a tal.

As motivações que alimentaram falar da temática, é a dor da ausência desse conhecimento e prática dela, para com o corpo de mulheres Baniwa, que passaram valorizar outras técnicas, atendendo contato interétnico, no que se refere a religião.

Nesse sentido, deixo claro que procurei mostrar resultado de trabalho conjunto, e mostrar algumas diferenças na cultura de pesquisa, pautada na teoria na antropologia, nesse processo, mostrei a natureza de domínio de saberes milenares de mulheres do povo Baniwa, como produtores de conhecimento, é que a formação e educação, é matrilinear, são as mães que são guardiãs de conhecimento, é delas que parte homem mais sábio, elas que instrui todo o processo de conhecimento.

A transmissão de conhecimento e circulação, faz parte da natureza das mulheres, elas que sabem quando passar e deixar de passar conhecimentos, o território de mudas de pé de pimentas até mudas de remédios tradicionais, é lembrar que o papel da mulher para sociedade Baniwa é importante e precisa ser visibilidade.

É importante dizer que o conhecimento no presente é dual, de educação ancestral à escola no formato sala de aula, a língua e cuidados com o corpo, merece uma atenção maior para que a próxima geração saiba que a nossa pimenta, precisa está nos rituais, e fazer outra geração nascer, depende muito da preservação e valorização de regras, parentesco, humano e não humano.

Portanto acredita-se que somente com a prática e viabilização de material que trata do uso destes conhecimentos e saberes, que poderemos manter a continuidade da visibilidade de produção e manutenção de técnicas e cuidados com o corpo das mulheres Baniwa, seja na formação individual e coletiva nas comunidades e escolas indígenas.

## 8. Referencias

- Andrello, Geraldo. (2006). *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- Buchillet, Dominique. (1983). *Maladie et Mémoire des Origens chez les Desana du Uaupés*. Tese de Doutorado, Université de Paris X.
- Cabalzar, Aloísio. (2008). *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP,ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- Cabalzar, Flora. 2010. *Até Manaus, até Bogotá, os Tuyuka Vestem Seus Nomes Como Ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (Noroeste Amazônico)*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- Cayón, Luis. (2013). *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- (2002). *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- DOUGLAS, M. Pureza e perigo. Lisboa: Ed. 70, 1966
- Figueiredo, Paulo. (2009). *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do Rio Negro (AM)*. Tese de doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- Galvão, Eduardo. (1979) [1959]. “Aculturação indígena no Rio Negro:” In: *Encontro de sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Hugh-Jones, Cristine. (1979). *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. (1979). *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Lolli, Pedro. (2010). *As redes de trocas rituais dos yuhupdeh no igarapé castanha através dos benzimentos (mihdttd) e das flautas de Jurupari (Ti')*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Nimuendajú, Curt. (1982) [1927]. “Reconhecimento dos rios Içana, Aiary e Uapés”. In: *Textos indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola. 123-191.
- Oliveira, Ana Gita de. (1995). *O mundo transformado. Um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Oliveira, Melissa. (2016). *Sobre casas, pessoas e conhecimentos. Uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste amazônico*. Tese de Doutorado, PPGAS, Florianópolis.
- PEREIRA, Rosilene Fonseca. Criando gente no alto Rio Negro: um olhar waikhana. 2013. 116 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013
- Wright, Robin. (2005). *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- (1998). *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*. Austin: University of Texas Press.