

## **Etnicidade, Territorialidade, Saúde e Ambiente entre os Baniwa do Alto Rio Negro.**

Luiza Garnelo<sup>1</sup>; Laise Diniz<sup>2</sup>; Adeilson Silva<sup>2</sup>. .

A noção de etnicidade entendida como estratégia deliberada de demarcação das diferenças e da produção de fronteiras materiais e simbólicas (Barth, 2003) é aqui utilizada para analisar as relações frátricas, travadas no interior do grupo étnico Baniwa – Alto Rio Negro, em seu território de residência ancestral. Os autores transportam o conceito de etnicidade de Barth (1997) para a análise interna das demarcações da identidade frátrica Baniwa e exploram as relações entre territorialidade, uso de recursos ambientais e a produção da saúde e da doença. O território, aqui entendido como espaço delimitado, socialmente produzido pela ação política de grupos sociais em disputa (Cox, 1991; Raffestin, 1988; Santos, 1998) oferece uma base física e simbólica à exacerbação das diferenças internas do grupo, produzindo a aparência de descontinuidades identitárias e delimitando fronteiras que incidem sobre os “outros” adjacentes (Barth, 2003). O uso dos diacríticos contrastantes surge como estratégia de adaptação a nichos sócio-ambientais específicos e como resposta aos conflitos sócio-cósmicos expressos nas agressões xamânicas. Em tal contexto o grupo partilha um sistema de doença e cura orientado para a “política da doença” (Albert, 1988), com uma etiopatogenia relacionada à dinâmica das relações sócio-políticas e às circunscrições da alteridade entre grupos sociais - humanos e não-humanos - que travam, entre si, relações de comensalidade e de predação. A simbolização Baniwa sobre o seu território ancestral gerou uma geografia mítica que expressa, por um lado, as distinções e hierarquias dos sibs e fratrias, que modulam a apropriação de recursos ambientais; por outro lado, ela produziu um conjunto de práticas tradicionais de cura e de estratégias de promoção à saúde, nas quais, o território e a filiação étnica têm papel primordial na manutenção da saúde e da identidade étnica.

Apresentação. OLIVEIRA JP (P 9-14). ***Indigenismo e Territorialização***

No Brasil os estudos de territórios e territorialidades indígenas, têm se dedicado, com maior frequência, a analisar a política de Estado e as agências de contato interétnico, que produzem a política fundiária e os processos demarcatórios das terras indígenas; nesse âmbito são marcantes os trabalhos de Oliveira (RCO, 19...), Oliveira Filho (1998), Souza Lima (19...), Souza Lima & Hoffman-Barroso (2002). Os autores têm discutido a construção histórica das formas de territorialização indígena no Brasil, preocupando-se com as circunstâncias sócio-político-jurídicas que criaram as instituições indigenistas, e com os modos como elas expressam as políticas públicas que criaram a figura jurídica da terra indígena e produziram os processos demarcatórios em curso no país.

---

<sup>1</sup> Centro de Pesquisas Leônidas & Maria Deane-Fiocruz e Universidade Federal do Amazonas

<sup>2</sup> Instituto Socioambiental

De acordo com Oliveira Filho (1998) a Constituição brasileira reconhece a terra indígena como o "... *habitat* de grupos que se reconhecem (e são reconhecidos pela sociedade) como mantendo um vínculo de continuidade com os primitivos moradores do nosso país" (44-45). O autor critica a idéia de habitat subjacente às regulamentações demarcatórias, **por seu reducionismo e naturalização de relações sociais complexas e por uma visão instrumental de cultura, reduzida a um conjunto de costumes e instituições perdidos e/ou incorporados que produziram mudanças culturais indesejadas, a serem evitadas com a nova garantia dada pela demarcação do território → atenção: ver se isso está copiado do texto de JP.**

Geógrafos como Raffestin (1988; 1993) vão mais além e efetuam uma crítica sistemática aos cientistas sociais, que, segundo ele, não caracterizaram com precisão a territorialidade humana, contentando-se com a adoção de conceitos como de *habitat*, desenvolvido pelos biólogos para descrever o modo de vida animal. Para Raffestin o uso acrítico de uma noção da biologia gera uma inadequada identificação entre seres capazes de simbolizar seu território (os humanos) com outros incapazes de fazê-lo (os animais).

Na política indigenista brasileira a demarcação de terras indígenas deve ser entendida como uma forma de territorialização, definida pelas instituições indigenistas. Estes ordenamentos jurídicos definem também a ação do antropólogo no processo demarcatório, remetendo-a a um conjunto de instituições e costumes nativos que supostamente atestam a ancestralidade da posse indígena sobre o território a ser demarcado, tornando este profissional um agente ativo na territorialização definida pelo Estado brasileiro.

Tais procedimentos foram analisados e criticados por Oliveira (**ver artigo correto**), de modo que não vamos nos deter sobre a questão, mas apenas lembrar que procedimentos similares ocorrem em outros planos das políticas públicas. Como exemplo podemos citar a implantação do subsistema de saúde indígena, efetuada através da organização dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas ordenados em territórios sanitários; esta iniciativa foi pautada pelos modos de territorialização utilizados pela política indigenista brasileira.

Autores como Oliveira Filho, alegam que, do ponto de vista indígena, a territorialização proposta pelos procedimentos demarcatórios é incongruente com o modo como as sociedades indígenas concebem sua relação com o meio em que vivem. Ainda que os dispositivos legais busquem demonstrar um vínculo de continuidade com os habitantes pré-colombianos, a noção indígena de territorialidade passa por outros parâmetros, comportando uma síntese entre geografia e cosmologia que expressa seu sistema de relações, inclusive com sociedades periféricas ao seu modo de vida (1998:90). Parra Arruda, a demarcação redefine os sentidos da terra indígena, pautando-a, por um lado, pela imposição do órgão indigenista e, por outro, pela maior ou menor capacidade reivindicatória de cada grupo para obter as extensões de terra que desejam manter sob seu controle (2001:145).

A política fundiária do indigenismo brasileiro é pautada pelas tendências mais convencionais da geografia política que restringem o alcance do conceito de território, ao torná-lo equivalente a estrutura territorial do estado-nação. Este viés foi criticado por geógrafos como Cox (1991) e Raffestin (1988) que concebem o território como produto de relações de poder imbricadas em interações de gênero, de etnicidade e de classe;

eles valorizam, portanto, o exercício de um tipo de poder político distinto daquele praticado pelas instituições que monopolizam o poder de estado.

Na geografia política de Raffestin a territorialidade humana é entendida como “um conjunto de relações estabelecidas pelos membros de uma sociedade, com a exterioridade e a alteridade, com a ajuda de instrumentos ou de medidores” (1988:265). Isto implica em apreender o território não como sinônimo do espaço e sim como produto de uma relação dos agentes sociais com o espaço e com outros grupamentos sociais; essas interações gerariam subdivisões no uso do espaço, que configurariam os diversos territórios assim produzidos. Em suma, Raffestin remete o estudo da territorialidade ao plano das interações sociais, inscritas no quadro da produção, da troca e consumo material e simbólico de sociedades específicas, assentadas em espaços delimitados, em condições históricas determinadas. Muito mais do que uma simples ligação com o espaço geográfico, a territorialização se produz na permanente interação com a alteridade.

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

Sendo o território um local de relações, cabe perguntar como elas se processam, na busca de garantir as desejadas delimitações e monopólios. Para este fim introduzimos o conceito de redes sociais, aqui entendidas como expressões de poder do atores dominantes, que operam através de malhas de interações sociais, **colocar nós → ver conceito**

A concepção de Raffestin sobre as redes sociais territorializadas compreende ainda a hierarquização do território, que pode também ser ordenado segundo o grau de importância atribuída a diferentes espaços nele contidos, e que são delineados de acordo com prioridades, materiais e simbólicas, dos grupos sociais que o ocupam (**por uma geografia do poder 150-151**). Assim, os territórios não são homogêneos, comportando, pelo contrário, diferenciações internas que são gerenciadas pelas redes de poder que nele operam. Esta concepção permite superar uma concepção estática de território e viabiliza sua apreensão dinâmica, como expressão do embate de poderes e a posição de sujeitos sociais, relativamente à posição de sua alteridade.

Retomam-se assim, as idéias de Raffestin quando nos lembra que na análise dinâmica do território feita através das redes de poder que o constituem “*o que importa saber é onde se situa o Outro, aquele que pode nos prejudicar ou nos ajudar, aquele que possui ou não tal coisa, aquele que tem acesso ou não a tal recurso*”(1988:156). Trata-se de entender as redes sociais de gestão do território como estratégias que visam assegurar, influenciar, controlar, interditar ou permitir o acesso, usufruto e demais benefícios obtidos pela territorialização empreendida pelo grupo.

Essas premissas teóricas pautam a elaboração do presente artigo que pretende, a partir de um estudo de caso específico, o dos Baniwa do noroeste amazônico, região do Alto Rio Negro, explorar o ponto de vista nativo, sobre a

*territorialização* de seus locais ancestrais de moradia. No estudo buscaremos aprender a geografia mítica Baniwa, que mostra não apenas uma rica fusão entre o espaço e a cosmologia do grupo, mas também formas de incorporação de outros espaços – inclusive alguns não contíguos - em seu sistema de relações constituindo verdadeiras redes de poder territorializado, operando através dos ritos de passagem, das trocas matrimoniais e também nas relações de contato interétnico, apreendidas do ponto de vista nativo.

Explorando a simbolização oriunda de sua produção mítica, dos ritos de passagem e de cura tentaremos apreender os modos como os Baniwa interpretam as relações etno-políticas travadas entre as três fratrias que formam seu tecido social e que habitam locais específicos no interior da terra indígena; igualmente analisaremos como a noção nativa de território configura sua interação com as diversas agências de contato com as quais o grupo vem interagindo ao longo de sua história.

### O mundo Baniwa

**Fazer sùmula falando da ocupação territorial, fratrias e sibs, ocupação do espaço, categorias de doença benzimentos e ritos de passagem.**

O grupo indígena que é conhecido no Brasil como Baniwa<sup>3</sup> reside no município de S. Gabriel da Cachoeira, noroeste amazônico e ocupa um conjunto de terras, hoje demarcadas, distribuídas ao longo da calha do rio Içana e de seu principal afluente, o rio Aiari. A distribuição das aldeias obedece a uma espacialização regida pela estrutura de parentesco, de modo que cada uma das três fratrias do grupo (Hohodene, Walipere e Dzawenai) controla territórios específicos. Este padrão de assentamento resulta na ocupação de micro-ecossistemas distintos entre si, que podem ser agrupados, a grosso modo, em campinaranas e terras firme, contendo (ou não) lagos e igapós.

As características dos territórios disponibilizados para cada fratria gera distintas possibilidades de apropriação de recursos ambientais necessários à subsistência (terras agriculturáveis, lagos piscosos, recursos de caça e coleta, disponibilidade de plantas medicinais, etc.). A desigualdade de oferta de recursos necessários à reprodução material e simbólica da sociedade contribuiu para o estabelecimento de uma complexa rede de trocas, entre os sibs e fratrias, mediadas por obrigações de reciprocidade entre consangüíneos e trocas matrimoniais entre afins, gerando uma milenar relação de interdependência entre os diversos assentamentos humanos que vivem na região. Tais relações têm sido ancestralmente sustentadas por regras de comportamento que regulam a punção dos recursos de subsistência, dentre os quais os mananciais de pesca têm lugar preponderante.

A história oral Baniwa nos informa que a distribuição de seus assentamentos pouco mudou ao longo dos mais de trezentos anos de contato interétnico, comportando movimentações de maior ou menor interiorização nas regiões de terra firme, de acordo com a intensidade das pressões colonizatórias. Os deslocamentos dos membros de sibs e fratrias têm registro sistemático na tradição oral, havendo diversas narrativas que nos informam sobre a dinâmica de ocupação dos territórios frátricos. Dessa forma

---

<sup>3</sup> Embora não tenha sido originalmente uma auto-designação, este **etnônimo** foi adotado pelos membros deste grupo, residentes no Brasil, ao longo de sua história de contato interétnico. Na Colômbia o mesmo grupo é conhecido como Curripaco e na Venezuela ele é designado como Wakuenai.

podemos encontrar membros da fratria Walipere residindo em terras reconhecidas como Hohodene, e vice-versa; porém, tal presença costuma ser atribuída a acordos firmados entre afins<sup>4</sup>, demonstrando a existência de um firme controle fraterno sobre as terras que considera como parte de seu domínio.

A história oral igualmente nos informa sobre a existência de antigas guerras travadas entre as diversas fratrias. Estudiosos como Wright (19...), Hill(19....) e Journet (19...) analisaram a dinâmica de incorporação de frações de uma fratria por outra, ou de sibs de outros grupos não-Baniwa, que teriam sido gradativamente incorporados ao tecido social Baniwa (atenção, ver referência correta). Essas movimentações demográficas têm seu equivalente territorial, que se expressava na disputa por frações de espaço obtidas pela força das ações guerreiras ou das alianças matrimoniais. Tendo cessado completamente há mais de um século, a guerra perdeu sua importância como impulsionadora da dinâmica territorial Baniwa. O que hoje encontramos é uma delimitação precisa das fronteiras do território de cada fratria; é uma situação reconhecida por todos, mas os limites variam de acordo com a posição fraterna de cada informante, segundo a qual os membros de uma determinada fratria podem reivindicar para seu grupo de consangüinidade um lago mais piscoso, ou uma mancha de terra favorável para a abertura de roças, tentando – em geral sem muito sucesso – legitimar suas pretensões junto a outros demandantes.

Diferentemente de outros povos rionegrinos, os Baniwa não praticam a exogamia lingüística. O falar de cada grupo de consangüinidade comporta pequenas variações que não obstaculizam a inteligibilidade mútua. A não-adoção da exogamia lingüística em nada prejudica a ativa construção de estratégias de demarcação das diferenças e da produção de fronteiras materiais e simbólicas que delimitem com precisão as linhas identitárias internas do grupo. Estamos usando aqui as premissas de Barth (2003 → atenção explicar quais são elas → conceito de etnicidade de Barth (1997) para ofertar sustentação da análise das demarcações internas da identidade fraterna Baniwa que se produzem através da construção de uma territorialidade específica e em relação entre os sujeitos que a produzem.

Outra forma de gerenciamento das diferenças, sejam as internas ao grupo, restritas ao âmbito das relações políticas entre consangüíneos entre si, e com seus afins, sejam as diferenças oriundas da relação com a alteridade - aqui abrangendo desde as outras etnias rionegrinas e os não –índios, até os espíritos não-humanos com os quais os Baniwa acreditam partilhar seus locais de moradia – é a chamada “política da doença”

Em seu estudo sobre os Yanomami, Albert (1988) identifica uma íntima correlação entre a causalidade da doença, tal como reconhecida pelo grupo, e as relações sócio-políticas travadas entre as sociedades que povoam o cosmo Yanomami. Situação similar foi encontrada entre os Baniwa por Garnelo (2001; 2003), cuja causalidade de doença está essencialmente ligada aos conflitos sócio-cósmicos e

---

<sup>4</sup> Cabe lembrar que os Baniwa são adeptos da regra de patrilocalidade predominante no noroeste amazônico, segundo a qual o casamento propicia a circulação das mulheres que passam a residir na aldeia de seu marido; apesar das exceções, a maioria dos homens tende a permanecer em sua aldeia natal. Em consonância com esta norma social, os Baniwa demarcam um local de assentamento de acordo com a filiação fraterna dos homens que controlam politicamente a localidade, já que em qualquer localidade podemos encontrar mulheres de diversas fratrias.

à predação. Entre os Baniwa encontramos quatro grandes categorias de doença: 1) doenças oriundas de relações conflituosas travadas entre os humanos, tais como o veneno (mánhene), os sopros (hiwiathi); 2) doenças causadas pela agressão de seres-espíritos como os Yóopinai, guardiões das plantas, dos animais e das águas ou os Awakarooná, espíritos da floresta; tais agravos costumam estar ligados à predação excessiva e/ou ao descumprimento das restrições alimentares e sexuais em momentos de liminaridade, o que facilita a agressão pelos seres-espíritos; 3) doenças causadas pela agressão direta de animais como os peixes, as serpentes; 4) doenças derivadas da agressão dos seres-estrela que flecham os jovens que desrespeitam as regras de reclusão pubertária ou dos macacos-trovões (eenonai) mobilizados por xamãs agressores (Garnelo, 2003).

As teorias causais de doença também estão referidas a espacialização das relações. Quando causadoras de doenças, as agressões perpetradas por agentes humanos costumam ser atribuídas aos afins; dessa forma o deslocamento para regiões de moradia de não-consangüíneos demanda uma série de medidas especiais de proteção, que visam evitar – ou minimizar – os efeitos dos venenos e dos sopros, uma vez que, na concepção Baniwa, “quem mata a gente é cunhado”.

Porém, onde a teoria Baniwa de doença expressa uma maior interrelação com a territorialização do grupo é nas narrativas que tratam dos Yóopinai. Os Yóopinai são seres-espíritos que habitam os mais diversos lugares, já que existem Yóopinai do ar, da água e das pedras. Diversos mitos Baniwa nos transmitem a idéia de que todo o espaço ocupado pelo grupo é obrigatoriamente partilhado com esses seres, outrora humanos, que foram transformados em animais-espíritos por desobedecerem às restrições alimentares adequadas à sua condição liminar, no período de aprendizado xamânico. Segundo os narradores, aos nossos olhos os Yóopinai surgem como insetos, peixes algumas classes de mamíferos como a ariranha. Tais animais partilham a possibilidade de transitar entre a condição de animal comum e a de Yóopinai, um ser-espírito com capacidade de causar doença e morte às pessoas. Sua relação com os seres humanos é de uma permanente hostilidade, algo que se iniciou desde a criação do mundo, por Niāpirikoli, uma vez que o herói roubou diversos bens dos Yóopinai – como, por exemplo, a capacidade de amadurecer os frutos das árvores – para beneficiar a descendência humana.

Como se poderá ver no trecho transcrito abaixo, o território Baniwa é objeto de um mapeamento minucioso, no qual os acidentes geográficos são reconhecidos, nomeados e simbolizados, sendo correlacionados com eventos míticos que explicam a origem e formas de organização da sociedade Baniwa. Essa geografia mítica também expressa a espacialização das malocas dos Yóopinai, que gozam de uma estrutura hierárquica de parentesco similar à dos Baniwa.

A narrativa mítica em pauta trata de uma viagem de Niāpirikoli e seus irmãos ao igarapé Pamáali, região de moradia tradicional da fratria Walipere.

*Entrando no lago que tem na foz do igarapé Pamáali, Niāpirikoli determinou que o lugar fosse chamado de Hūipamiyawa (termos que os Baniwa traduzem para o português como leishmaniose) e disse que para os netos seria proibido comer alimentos dali; caso o fizessem ficariam com a doença que tem o nome do lago. Subindo um pouco mais ele encontrou um poço que chamamos*

*de dzokopawadawaro (curvado) e um igarapé que também é curvado (dzokopawa). Nesse lugar mora uma família de Yóopinai que atiram flechas nas pessoas; essas flechas causam uma dor que faz uma curva no corpo da gente, é por isso que essa região tem o nome de Dzokopakoa (lugar dos curvados). Subindo mais o igarapé Niāpirikoli chegou num alto de terra que se chama de Koomalhianaa (poço do líquido do tucumã), porque aqui, quando os Yóopinai acertam os homens com as flechas de poder deles, elas são feitas com espinhos de tucumã; do ferimento sai um pus que parece vinho de tucumã. Subindo o igarapé encontramos Eewawikami (lugar amarelo pálido) é o lugar onde Niāpirikoli morava. Nesse lugar ninguém deve pisar nas pedras; elas têm desenhos que ele mesmo desenhou, com o dedo dele..... Continuando a subir encontramos um estirão comprido e uma correnteza que chamamos de estirão do tucumã-poço; aqui também tem Yóopinai morando na correnteza. Continuando a remar logo adiante encontramos outra correnteza que se chama ñewiapi (lontra); ali moram umas lontras, mas elas são Yóopinai... passando três estirões encontramos um lugar chamado Ttewipiana; ali tem uma pedra grande onde ninguém deve pisar porque é a morada do pai dos peixes que pode atacar a gente. Passando esta temos outra pedra chamada Ñepoli (libélula) que fica na foz de um igarapé que deságua bem na pedra de libélula. Também ninguém deve tocar nesta pedra, porque se ela for tocada logo vem chuva e muita tempestade. Quando os Yóopinai que moram neste lugar acertam uma pessoa ela fica doida, fica voando pra lá e pra cá como se fosse uma libélula mesmo.*

O trecho selecionado ilustra a linha principal de argumentação deste texto, ou seja, a existência de uma ativa apropriação material e simbólica do espaço ocupado, não apenas pelos Baniwa, mas também por outras sociedades não-humanas, com quem competem, disputam recursos de subsistência num processo dinâmico que estamos chamando de territorialização.

A gestão territorial Baniwa também pode ser apreendida nos cânticos tradicionais (malikai), recitados em rituais de passagem do pós-nascimento e da puberdade. Wright (1993) e Hill (19...) analisaram ritos de nascimento (kalidzamai) entre os Hohodene, no Brasil e os Wakuenai, na Venezuela. Um dos componentes mais importantes desses ritos é a recitação dos cânticos pelo especialista nativo. Em grande parte a recitação consiste na nomeação de locais sagrados – palco de eventos primordiais que viabilizaram a existência da humanidade – e dos espíritos agressivos que neles habitam, visando neutralizar sua periculosidade. A eficácia do rito exige a recitação dos nomes dos espíritos e locais sagrados numa ordem precisa, baseada na hierarquia de poder e de periculosidade dos primeiros e numa disposição geográfica dos segundos que segue a mesma trajetória das viagens empreendidas pelos membros da família primordial, no processo de criação do mundo.

Wright (1993) demonstra que a versão Hohodene desses eventos contém um conjunto de citações dirigidas aos seres-espíritos que visam neutralizar uma potencial ameaça ao bem estar do recém-nato e de sua família. O autor conclui que se trata de um tipo de xamanismo de agressão, um tipo de guerra simbólica em que o especialista nativo busca “decapitar” e “matar” o inimigo antes que ele possa causar dano. Em

outros cânticos deste mesmo ritual o autor descreve um conjunto de viagens feitas pelas mulheres primordiais (Amaro) em fuga, após terem se apropriado indevidamente das flautas sagradas. Perseguidas por Niãpirikoli elas tocam as flautas em diversos locais que hoje os Baniwa consideram sagrados, promovendo a expansão do mundo até o tamanho atual. Segundo Wright (1993) os cânticos descrevem um conjunto de quatro percursos míticos ordenados em círculos, cujo ponto de partida e de chegada é a cachoeira de Hipana, o local de emersão mítica dos primeiros humanos que formaram os sibs e fratrias Baniwa. O desenrolar dos eventos mostra é marcado pela passagem dos personagens por serras, cachoeiras e outros acidentes geográficos (reconhecidos pelos Baniwa como locais de poder) , em geral palcos de guerras entre os proto-humanos e membros de sociedades não-humanas, vencidas pelos primeiros, que garantiram o controle, pelos futuros humanos, dos locais de caça, pesca, coleta e agricultura que propiciaram a atual preponderância humana sobre os animais.

Os dados de Wright (1993), Hill (19...) e de Garnelo (2006 → ver texto ABANNE Mao) confluem para a idéia de que a relação Baniwa com a alteridade, humana ou cósmica, é marcada por uma hostilidade - ora latente, ora manifesta – renitente que hoje se expressa nas manifestações de doença e de feitiçaria. Tal estado de coisas exige uma ativa reafirmação de fronteiras – e é assim que interpretamos os ritos de cura e de passagem – que visam reduzir o persistente risco de perda da condição humana, pela metamorfose num outro perigoso e selvagem, e de morte como produto final da agressão dos inimigos.

Ainda resumo do texto do Robin: os cantos kalidzamai que ele analisou falam de percursos seguidos pelos personagens → 1) Hipana-Enhípani; 2) Hipana-Vaupés/Tiquie; 3) Hipana-Guainia/Venezuela indo pelo Orinoco até Caracas e descendo o Içana e o Rio Negro até entrar no Rio Branco passando para Manaus; 4) Içana-MAO-Belém- Solimões-Japurá-RJ-Portugal. Esses relatos falam de paradas em locais estratégicos que permanecem sendo citados pelos Baniwa como importantes

Para a seqüência → ver pg V do resumo para descrever os roteiros ancestrais da geografia mítica expressa em acidentes geográficos que demonstram simultaneamente o plano material da territorialização e sua ligação com o eixo vertical do cosmos do grupo.

Ver pudali (Hill) como forma de “colonizar” “de tornar o estranho familiar” o outro demarcando as diferenças e depois abolindo-as ao longo do ritual.

Lembrar mitos e cânticos de forma similar e os ritos (pudali e de passagem)

\*\* o raciocínio acima pode ser utilizado para analisar o território frátrico e de sib entre os Baniwa comandado por hierarquias sociais, que moldam as formas de apropriação territorial e a circulação de bens, materiais e simbólicos (p. ex., o controle sobre locais sagrados como hipana ou enhipani), formando redes de poder, cujas malhas são rastreáveis no estudo da geografia mítica e de poder que ocorre no mundo Baniwa.

Tais instâncias sociais configuram a noção Baniwa de um território específico, constituído não apenas pela dimensão material como habitualmente se pensa o território, mas também na dimensão sócio-cósmica , plano no qual crêem interagir com



sociedades não-humanas com quem obrigatoriamente devem partilhar a terra que habitam.

→ enfatizar que esse é o recorte que quero: instituições e costumes nativos e os modos como são influenciados (ver benzimentos com Manaus e Pará na recitação) e influenciam nos modos ênicos dos índios de lidarem com a terra em que vivem e das interações travadas com as agências de etnodesenvolvimento.

Ainda sob o influxo da teoria de Raffestin pretendemos explorar a vivência territorial dos Baniwa, estudando seus sistema de relações, seja no plano da sociologia de seu parentesco, seja no plano das relações cósmicas que emergem de suas narrativas míticas e das práticas de promoção à saúde e ritos de cura.

Questões: tudo isso é OK, mas a delimitação territorial é há muito conhecida dos Baniwa, por terem uma antiga história de fronteira com outras etnias, com relações muitas vezes conflitivas, o que gera, sem dúvida uma noção de finitude, que se observa inclusive na delimitação do território frátrico, cujo uso por cunhados pode ocorrer, mas sempre regulamentado por acordos prévios, ou seja, há o limite e a finitude reconhecidos, bem antes da demarcação. → conjugar um uso prático do limite de cada território frátrico, com a simbolização de um território pautado por uma geografia mítica, formando uma unidade bem mais abrangente que o território de cada fratria. → assinalar a movimentação histórica do território frátrico, em função dos deslocamentos e reocupações e a “revitalização” de reivindicações frátricas (walipere go home) em conexão com o acesso a bens e recursos (cipó, pescado) alimentares e para a comercialização de produtos de “selo étnico”.

GALLOIS, DT (org.). **Redes de Relações nas Guianas**. SP:Associação Editorial Humanitas/FAPESP, 2005.

GALLOIS, D. Introdução

→ nosso propósito: “escapar de uma análise centrada na agência colonial” os autores optaram por abordar seu objeto “ na perspectiva dos sistemas multicomunitários, multiétnicos e plurinacionais” onde os grupos guianenses estão inseridos (pg.8)

GRUPIONI, DF. Tempo e espaço na Guiana Indígena. In: **Redes de Relações nas Guianas**. P23-58

Conceituar grupo local: que no caso dos baniwa são consangüíneos que ocupam territórios bem definidos, em aldeamentos agregados sob uma fratria nomeada, que estabelecem acordos matrimoniais (**melhorar**).

A autora estuda os Tiriyo e contrapõe duas noções que são distintas, mas articuladas entre si: *itüpü*, que equivale mais ou menos às fratrias Baniwa, que é articulada à noção de *pata*, que “designa lugar de moradia, no sentido de unidade física, enquanto assentamento localizado num espaço onde co-habitam pessoas que se consideram parentes entre si”(43) → **atenção ver como seria essa palavra em Baniwa.** “Ambas as noções nos remetem às coordenadas básicas através das quais os Tiriyo se situam no espaço e no tempo” .... “ a *pata* favorece recortes sincrônicos e a *itüpü*, recortes diacrônicos” (43) “ A *itupu*, ..., recorta o conjunto social não no espaço, mas no tempo” → **ver eixo vertical – sucessão de gerações Baniwa e como essas relações com a ancestralidade intervieram na formação da territorialidade Baniwa.**

“ Não somente os Tiriyo, mas também os outros seres que fazem parte do cosmos, tal como este é concebido, vivem em suas respectivas *pata*. Tanto os humanos quanto os animais e espíritos que povoam o universo são concebidos como seres que habitam lugares denominados *pata* e que se relacionam, da mesma forma, com seus respectivos *pataentu* (lit. dono do lugar)” (43-44) → **Idem ver para o Baniwa e ressaltar a idéia de uma superposição de territórios humanos e não humanos, nos quais os ocupantes disputam o controle dos meios e objetos de predação.**

Diferente dos Tiriyo em que os irmãos se dispersam em busca de esposas e que, por isso, vivem, ao longo da vida, em diferentes *pata*, os Baniwa tendem a viver na mesma aldeia ou não muito distante dela, por longos períodos. Ainda quando saem (ver o caso de Armando de St.Marta que vivem no Içana, mas se identifica como sendo do Aiari e falando o discurso do Aiari; é uma situação que tende a se acomodar nas gerações seguintes de migrantes, embora estes permaneçam marcados pelo signo do estrangeiro, do adventício.

“ ... é necessário ter em mente que, nem de um ponto de vista hipotético, nem de um ponto de vista histórico e concreto, uma *itupo* pode ser pensada como uma unidade autônoma, pois uma *itupu* só existe em relação com outra” (47) → **idem fratrias Baniwa.**

Na apresentação o organizador nos informa que os textos se interessam por uma “investigação antropológica que resgate a tessitura das relações normativas e cotidianas, que se desdobre em uma microanálise dos aparelhos de poder que têm um papel determinante (mas não exclusivo) na geração das terras indígenas” (pg. 9) → **ou seja, é útil para nos situar no enfoque que queremos dar sobre a territorialidade; ou seja, existe esse enfoque habitualmente ligado à questão fundiária indígena e às agências de contato,**

OLIVEIRA, JP & ALMEIDA, AWB. Demarcação e Reafirmação Étnica: um ensaio sobre a FUNAI., p 69-123. In: ***Indigenismo e Territorialização.***

OLIVEIRA, JP. Terras Indígenas, Economia de Mercado e Desenvolvimento Rural. (p 43-68). In: ***Indigenismo e Territorialização***  
O que são terras indígenas?

Territórios Indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais.

ARRUDA, Rinaldo. In: SOUZA LIMA, AC & BARROSO-HOFFMAN, M (orgs.).  
Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista. P 131-150.  
RJ: Ed. Contracapa, 2002.

Raffestin, Claude. Por uma geografia do poder

SP: Ed. Atica, 1993

Capítulo 1: O que é o território?

***Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.*** OLIVEIRA, JP (org.), RJ: Ed. Contracapa, 1998.