

**Os sons e os outros:  
reflexões sobre a cosmoecologia nadëb no Noroeste Amazônico<sup>1</sup>**

Nian Pissolati Lopes (LaRME - PPGAS/MN/UFRJ - RJ)

Palavras-chave: xamanismo; fórmulas verbais; noroeste amazônico

**Introdução**

Nesta apresentação meu intuito é refletir sobre o modo como certos tipos de sons emitidos por pessoas humanas e não humanas integram e estruturam um sistema de relações no interflúvio dos rios Japurá e Negro, no Noroeste Amazônico. Para isso, tomo como base cantos e fórmulas xamânicas que compõem o repertório do povo Nadëb do Alto Uneiuxi, que habita tradicionalmente esta região. Em seguida proponho algumas sínteses e as relaciono a um quadro mais geral de fórmulas verbais difundidas entre outros grupos da região.

Os Nadëb são um dos quatro povos falantes de línguas da família Naduhupy, ao lado dos Hupd'äh, Yuhupdeh e Dâw. Atualmente, todos eles habitam o Noroeste Amazônico, majoritariamente em território brasileiro. Na literatura especializada estes povos são geralmente caracterizados pela alta mobilidade espacial e por terem vivido, até um passado recente, principalmente em regiões de cabeceiras de igarapés no interior da mata.

Minha relação com o povo Nadëb se iniciou em minha pesquisa de doutorado, em 2016 e, desde então, sigo envolvido em diferentes trabalhos e atividades. O repertório que irei analisar aqui foi gravado, transcrito e traduzido junto a cantores-xamãs em pesquisas de campo que realizei entre 2016 e 2019, e foram analisados com maior fôlego em minha tese de doutorado (PISSOLATI LOPES, 2023).

**Nominar e agir**

Durante uma tarde em 2019, na aldeia do Roçado, na TI Uneiuxi, eu e o xamã Manuel Silva conversávamos sobre fórmulas verbais xamânicas que estão dentro de uma categoria regional referida como benzimento. Em certo momento, Manuel entoou o benzimento *gatyyj häd*, “nome da jararaca”, que reproduzo a seguir:

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

1. <i>wāsibi</i>	1. irari (árvore mais baixa onde ela mora)
2. <i>ana egëma</i>	2. dente de cobra
3. <i>jitanajaw</i>	3. [jararaca] brava
4. <i>ana egëma</i>	4. dente de cobra
5. <i>ororoj na</i>	5. malhas da jararaca
6. <i>ana egëma</i>	6. dente de cobra
7. <i>san jiá</i>	7. animal de igapó
8. <i>ana egëma</i>	8. dente de cobra
9. <i>pinĩn na</i>	9. flecha da cobra
10. <i>ana egëma</i>	10. dente de cobra
11. <i>gomojaj jima</i>	11. quando a jararaca fica enrolada no munduru no igapó
12. <i>ana egëma</i>	12. dente de cobra
13. <i>nominaw</i>	13. Atravessar o rio
14. <i>ana egëma</i>	14. dente de cobra
15. <i>mahuuj na</i>	15. nome do curauá (jaraná)
16. <i>ana egëma</i>	16. dente de cobra
17. <i>hibi naa</i>	17. jararaca preta
18. <i>ana egëma</i>	18. dente de cobra
19. <i>piribiná</i>	19. costas da cobra (coluna)
20. <i>ana egëma</i>	20. dente de cobra

Ao final do canto, Manuel me disse, “isso é benzimento, não é música não”. A distinção que fazia tinha o propósito de ressaltar o caráter agentivo das palavras que acabava de cantar. Ele então completou, “isso veio do finado papai, ele que fala esse *aw’yy häd* (nome de cobra). Uma vez jararaca mordeu... picou minha mãe, lá no Wedn”. Manuel então contou a história de sua mãe, Lucila, que, certa vez, trabalhando no Alto Rio Téa (Wedn Tamiih) na extração de sorva e piaçava, foi picada três vezes no braço por uma jararaca. Benedito, pai de Manuel, que era pajé, voltou imediatamente para o acampamento com a esposa, preparou e acendeu um cigarro com tabaco e cantou aquele benzimento (*mehëm*). Em pouco tempo, a dor lancinante que a mulher sentia começou a diminuir. Benedito, então, se dirigiu à mata para raspar a casca de uma árvore, *aw’yy tēög kabin* (“remédio de dente de cobra”, espécie vegetal não identificada) para preparar um medicamento para a mulher. Administrou a beberagem para a esposa e no outro dia a enferma começou a melhorar.

O caso contado por Manuel e a solução encontrada por sua família remetem a situações recorrentes na paisagem amazônica: uma pessoa doente, atacada por um ser ou uma substância, recebe um tratamento terapêutico baseado em fórmulas verbais e, muitas vezes, pela administração de remédios produzidos a partir de recursos extraídos na mata. O benzimento é uma categoria difundida no Noroestes Amazônico que designa tais fórmulas, utilizadas por um especialista (ou por alguém que detém um conhecimento básico sobre o tema) para cura, proteção e nominação. Geralmente, o benzimento é direcionado a um veículo transacional, que irá aumentar a potência e eficácia do encantamento (ver, por exemplo, BUCHILLET, 1983; LOLLI, 2010).<sup>2</sup> A origem desse repertório geralmente remete ao tempo mítico, num momento prévio à especiação dos seres tal qual a conhecemos hoje.

O termo em nadëb para se referir ao benzimento é *mehëm*, que significa, literalmente, “sopro”. Esta é uma fórmula verbal formada exclusivamente pelo conjunto de “nomes legítimos” (*ta häd had'yyt*) dos seres, emitida por um xamã (*sëëw*) em um contexto ritual. A fórmula pode ser falada ou cantada, mas a vocalização é realizada sempre de maneira audível. Na discussão que segue procurarei demonstrar que o conteúdo deste repertório está intrinsecamente associado à cosmoecologia no Alto Uneiuxi, fato que por sua vez determina o caráter agentivo dessas fórmulas. Como veremos, há algumas particularidades desse repertório que o diferenciam de seus correlatos regionais. Antes, é necessário compreendermos alguns aspectos do som na cosmologia nadëb.

### **Comunicação interespecífica**

Contam os Nadëb que antigamente animais, vegetais e artefatos eram gente. Naquele tempo, as línguas faladas pelas diferentes “espécies” de seres eram inteligíveis a todos. A comunicação irrestrita entre diferentes gentes permitiam, por exemplo, que humanos negociassem com os donos de cada “espécie” sua alimentação. Após uma comunicação prévia os donos de cada gente entregavam aos humanos indivíduos de sua coletividade, já transformados em alimento, de modo que seu consumo não implicava em um risco para os comensais.

---

<sup>2</sup> Geralmente, o benzimento é assoprado em veículos como água, tabaco, breu queimado, ervas, dentre outros, que serão administrados ao paciente ou solicitante.

Na língua nadëb o dono de determinada “espécie” é geralmente designado como *ta ỵñ* (pron. poss. 3ª p.s + mãe) ou *ta yb* (pron. poss. 3ª p.s + pai): *tooh yb* (dono do porco), *madyyk yb* (dono do açai), *ta h' ỵb ỵñ* (dono do matrinxã), etc. Muitas vezes ele pode ser referido apenas como *ta danäh*, que significa, literalmente, “seu dono”. Lembremos que em sua teoria sobre a maestria na Amazônia, Fausto (2008, p. 332) propõe que as categorias indígenas usualmente traduzidas como “dono” ou “mestre” se referem a um ser magnificado que contém em si a coletividade da “espécie”.

Este cenário perdura até o momento em que um evento desencadeia a especiação. Existem algumas narrativas que descrevem esta transformação. Apesar de não detalhá-las aqui é importante destacar que a especiação é efeito de uma tentativa frustrada, por parte de animais ou humanos (conforme a versão), de estabelecer uma comunicação excessiva entre gentes ontologicamente distintas (casamento interespecífico entre humanos e não-humanos em um caso; violação de uma mulher humana por outras gentes, no outro). Invariavelmente a ação desencadeia uma intervenção xamânica que estabelece a separação entre as “espécies”. Com a especiação perde-se também a inteligibilidade linguística interespecífica. Cada “espécie” estava fadada a se comunicar apenas entre si. Dentre as várias mudanças advindas com esta nova configuração está, por exemplo, a origem da predação pelos humanos de animais e plantas para alimentação. Fato que, por sua vez, instaura a necessidade de benzimentos dos alimentos para consumo humano.

Há, contudo, outra importante narrativa nadëb que descreve a retomada parcial da comunicação interespecífica pelos humanos. É a história de Jood, um ser híbrido, meio humano, meio sucuriju, que ensinou os Nadëb a fazerem festa. O episódio se dá logo após o menino-cobra nascer e constatar que sua mãe humana, ao dar à luz o filho monstruoso - fruto de um relacionamento onírico com cobra-grande - abandonara-o na mata. Ao tentar seguir sua progenitora, Jood chega a sua aldeia, aparentemente vazia, onde encontra apenas seu avô. Ao se dar conta que havia sido abandonado, Jood decide lhe ensinar a fazer o ritual *hah`ook* e lhe diz, “avô, eu hoje me apaixonei pelo mundo, vou ensinar a você todos os cantos do mundo”. Realizando a festa, estaria ensinando todas as coisas do mundo. Passou a noite cantando e dançando sozinho os cantos das outras gentes: animais, plantas, espíritos, artefatos. Dentre os sons que entoava, estavam

os nomes legítimos (*häd had`yyt*) dos seres, pronunciados nas próprias línguas de cada gente. Ao amanhecer Jood fugiu para o fundo do rio. Alguns dias depois, o avô refez a festa, com o repertório que lhe havia sido ofertado e, desde então, os Nadëb fazem o ritual *hah`ook*, dançam e entoam as palavras que lhe foram doadas. Para além dos cantos, as listas de nomes que aprenderam constituem as fórmulas verbais atualmente utilizadas pelos xamãs para benzer.

Este repertório pertence originalmente aos donos de cada “espécie” e, ao ofertá-lo aos humanos, Jood explicitamente anuncia que está compartilhando um conhecimento originário sobre este mundo, que vem das próprias gentes que o povoam. O repertório doado aos Nadëb estabelece uma maneira controlada e restrita de comunicação interespecífica. É por meio dessa comunicação, por exemplo, que é possível aos especialistas nadëb retirarem a agência maléfica de seres para transformá-los em alimentos ou combaterem enfermidades que acometem os Nadëb. Vejamos, brevemente, alguns aspectos de forma e conteúdo deste repertório. Começemos pelos cantos do ritual *hah`ook* (que é uma variação local do dabucuri regional).<sup>3</sup>

### **Cantos e cosmoecologia**

Ao serem instigados por mim a identificar os sons vocalizados em um canto (*jäm*), meus interlocutores Nadëb distinguiram três elementos: aqueles que atualmente não têm significado para os humanos, palavras em língua nadëb e palavras em língua de um outro ser não humano, que é o dono original deste canto. Formalmente, esses três tipos de sons podem ser intercambiáveis ao longo de uma peça. Uma maneira de organizar esses componentes sonoros vocalizados é a seguinte:

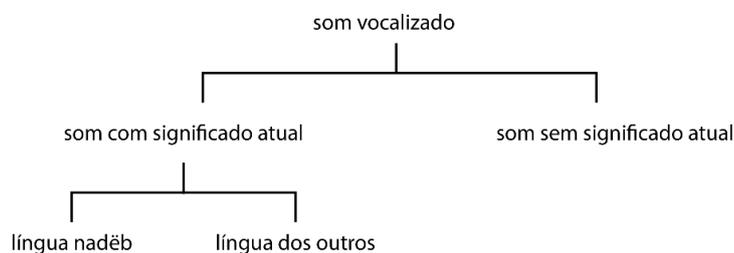


Figura 1: tipos de sons vocalizados no *jäm* (canto nadëb)

<sup>3</sup> Na bacia do Rio Negro, os dabucuris são rituais associados à troca de frutas, peixes, caça e outros produtos da mata, em cerimônias idealmente realizadas entre afins, com a participação direta de homens e mulheres (ANDRELLLO, 2012)

Estes sons articulados podem ser organizados em três unidades formais distintas,<sup>4</sup> que para fins analíticos classifico como componentes sonoros A, B e C. Um canto é formado pela articulação desses três componentes. Na tabela abaixo, distingo-os conforme a designação utilizada por meus interlocutores, seu conteúdo e língua em que são pronunciados.

<b>Componente sonoro vocalizado</b>	<b>Classificação proposta por interlocutores Nadëb</b>	<b>Conteúdo</b>	<b>Língua falada</b>
<b>A</b>	<i>jäm</i> (canto)	1. som sem significado atual 2. onomatopeias	1. nenhuma 2. emissões sonoras atuais dos seres
<b>B</b>	<i>jäm heh'äät</i> (canto legítimo)	relações cosmoecológicas	<i>Nadëb kyh</i> (língua nadëb)
<b>C</b>	<i>mehëm</i> (sopro)	<i>ta häd had'yyt</i> (nome legítimo) nominação do mundo conforme a perspectiva dos seres	<i>Ta wób kyh</i> (língua dos outros)

Tabela 1: Componentes sonoros vocalizados de um *jäm*.

Abaixo reproduzo um pequeno trecho da transcrição do canto do macaco-prego, *jawëëj pud gó*, para que a estrutura descrita fique mais compreensível. A primeira parte do canto, do qual o trecho é extraído, narra, pela perspectiva dos macacos-prego, a chegada de seus inimigos, os caçadores nadëb. Os animais conversam entre si (em língua nadëb), trocam advertências e se recomendam precauções: frente à iminente chegada de seus inimigos é preciso se manter silencioso e permanecer no alto, na copa das árvores. Na peça, os sons sem significado atual se dividem em duas variantes, “*marijé jó*”, célula que está presente também em cantos de outros seres;<sup>5</sup> “*kowiw kowiw*”, onomatopeia do som emitido pelos macacos atualmente. A sétima linha marca a transição do canto, que passa a ser construído na língua do macaco-prego, desconhecida pelos leigos nadëb. A partir desta parte, apenas os próprios macacos-prego

<sup>4</sup> Em sua proposta metodológica para a análise musical, o compositor argentino Dante Grela (1992) sugere a utilização do termo genérico “unidade formal” para designar as partes que articulam uma forma sonora. Essa classificação permite organizar as unidades em escalas distintas, conforme o grau e o tipo de detalhamento que se queira dar.

<sup>5</sup> É possível que a expressão faça parte de uma categoria de palavras com origem em línguas de outros povos indígenas (PISSOLATI LOPES, 2023). O termo *marijé jó*, em específico, provavelmente tem origem arawak (WRIGHT & HILL, 1987) e ocorre em repertórios de outros grupos que pertencem às três principais famílias linguísticas faladas no Noroeste Amazônico: Arawak, Naduhupy e Tukano Oriental.

Linha	Conteúdo	Tradução	Som emitido	Componente
5	<i>marijéjô kowiw kowiw noo manäh dah kowiw kowiw ti nado bag hēnh aso bā dood ano n'aa tana tii bā dumarijé</i>	marijéjô kowiw kowiw não vá gritar kowiw kowiw se você ficar quieto mesmo seu inimigo não vai chegar	sem significado atual + língua nadëb	A+B
6	<i>majéjô dumariijé dumariijé</i>	<i>dumarijé majéjô dumariijé dumariijé</i>	sem significado atual	A
7	<i>marijéjéjô saroma saroma saromana dumariijé dumariijé dumariijé</i>	marijéjéjô algodão que o macaco-prego coloca em sua flecha ( <i>tasawatym</i> ), rabo de macaco-prego ( <i>ta dom</i> ), cheiro forte do macaco-prego ( <i>jawëëj tamahÿñh</i> )	sem significado atual + língua do macaco-prego ( <i>häd</i> )	A+C

Tabela 2: Excerto do canto do macaco-prego (*jawëëj pud gô*).

e os iniciados ao universo xamânico poderão compreender o que é pronunciado. No caso, o primeiro termo cantado, *saroma*, nomeia o algodão da flecha utilizado pela gente macaco-prego para guerrear e caçar. O segundo termo, *saromana*, nomeia a ponta de seu rabo enrolada no topo da árvore. Finalmente, *saromiinã*, designa o cheiro forte do macaco (que impregna a carne do macaco-prego e é um agente maléfico para o corpo humano, quando a carne é consumida sem os devidos benzimentos e “preparos”).<sup>6</sup> Portanto, este primeiro conjunto de nomes traça a possibilidade de defesa (e contra-ataque) do macaco-prego, centrado em suas armas e em sua localização privilegiada.

Como no exemplo acima, os demais cantos doados por Jood aos humanos são estruturados pelos mesmos três componentes sonoros. Como já ressaltai, originalmente este é um repertório que pertencia a outras pessoas (não humanas), como a gente-boto, a gente-onça, a gente-queixada, a gente-bacaba, a gente-patauá e assim por diante. Estes cantos constituem narrativas que tratam das diferentes manifestações da vida, identificando-as e relacionando-as, de acordo com a experiência de cada ser. Vistas em conjunto estas peças sonoras descrevem um quadro cosmoecológico complexo.

Eduardo Castelo, tuxaua do Roçado, certa vez sintetizou para mim a posição deste repertório dentro do sistema de conhecimento nadëb: “tudo se encaixa no canto – plantas, animais, território, tudo o que ganha nome”. Entendo que a explicação de

<sup>6</sup> “Preparar” é uma categoria de ação importante para o consumo correto de alimentos e etapa necessária para evitar ou reduzir as possibilidades de malefícios que seu consumo possa gerar (FAUSTO, 2002).

Eduardo é uma proposta de tradução do que seriam propriamente essas peças sonoras: narrativas que conformam em si uma variedade de perspectivas sobre o mundo. No canto elas se atualizam numa verdadeira polifonia: língua nadëb, língua dos outros (humanos e não humanos), onomatopeias. Assim, entre os Nadëb, cantar é uma forma privilegiada de acumular e experienciar perspectivas e alcançar uma compreensão mais aprofundada da cosmoecologia que forma e entrelaça seres, espaços e coisas no Alto Uneiuxi. É por essa razão que os cantores nadëb, principalmente os mais experientes, são referidos como as pessoas mais sábias em uma comunidade.

Formalmente este “perspectivismo sônico” (BRABEC DE MORI, 2012) é evidenciado, neste repertório, de duas maneiras. Numa primeira dimensão, os cantos nadëb narram o modo como determinada “espécie” vive, seus locais de habitação, seu *habitus*, sua alimentação, sua relação com outros seres. Nesta dimensão, portanto, o repertório é formado por um conjunto de narrativas que apresentam uma descrição etológica do cosmo. E, justamente por isso, cumpre um papel epistemológico – estes trechos, cantados em língua nadëb, permitem aos ouvintes (leigos ou iniciados) aprender sobre a vida dos seres e conhecer algo de sua experiência. Mas a fala de Eduardo aponta, ainda, para outro elemento fundamental, os nomes legítimos dos seres.

### **Benzimentos e ontogênese**

Há uma segunda dimensão presente no repertório nadëb que está relacionado a palavras que, segundo os xamãs atuais, são proferidas nas línguas originárias dos próprio seres. Ou seja, há um conjunto de termos presente na arte verbal nadëb que não são propriamente humanos e que, segundo seus especialistas, são palavras que *nomeiam* o mundo. Como vimos, no canto do macaco-prego, por exemplo, para além da parte etológica, cantada em língua nadëb, há outra, formada pelo conjunto de termos pronunciados na língua originária deste animal. Quando os Nadëb querem enfatizar a origem desses termos, se referem a essas listas onomásticas como *häd had'yyt*, expressão que traduzem para o português como “nome legítimo” ou “nome verdadeiro”. Ou seja, o conjunto de “nomes legítimos” de um ser é pronunciado na língua primeva deste próprio ser. A “legitimidade” dos termos está relacionada à ontogênese dos seres. Isto é, os *häd had'yyt* são suas designações originais e originárias, que remetem ao tempo mítico, em que todos eram gente. Uma importante característica desses termos é

que a relação significante-significado não é metafórica: nomes são um “modo próprio de existência”, para usar mais uma expressão de Brabec de Mori (2013, p. 385). Em outras palavras, são *partes intangíveis* destes seres. Ao vocalizá-los, o cantor-xamã realiza um trânsito espaço-temporal, presentificando, por meio do som, estes seres, ou parte desses seres (e, como veremos, suas relações). Ao serem pronunciados em um contexto ritual específico tais palavras têm uma potência agentiva própria, que pode ser manipulada por especialistas (os xamãs nadëb atuais).

É por esse motivo que Manuel, no episódio a que me referi na abertura desta apresentação, enfatizava para mim que as palavras que cantava eram um benzimento. Ou seja, tinham uma potência agentiva própria. Naquela ocasião, ele entoara para mim uma fórmula verbal composta por uma lista de nomes legítimos da jararaca, que presentificavam manifestações intangíveis deste ser. Estes eram sons detentores de uma agência própria que está, ela mesma, ligada a ontogênese do ser que nomeia.

Ao trabalhar junto aos especialistas nadëb foi possível identificar cinco grandes categorias que formam o conjunto onomástico que compõe um ente. Virtualmente, estas divisões podem se ramificar indefinidamente:

- a) **Corporalidade** – Esta é a categoria mais abrangente e numerosa de nominativos. Designa partes do corpo, aspectos físicos, estágios de desenvolvimento, suas emanações, emissões, etc.
- b) **Espacialidade** – corresponde aos diversos locais habitados ou transitados pelos seres.
- c) **Socialidade** – trata das relações de parentesco, aliança e inimizade transespecíficas.
- d) **Especiação** – são termos que designam uma categoria de ser e suas subcategorias. Podem designar as variações de uma “espécie”, por exemplo: o boto que anda no mato; o boto pequeno, tucuxi; o boto que anda de noite; o boto marrom; o boto do rio, etc.
- e) **Temporalidade** – esta categoria geralmente associa o ente a uma duração temporal relativa. Por exemplo: uma ação que ocorre em determinado período do dia; hábitos sazonais; etc. Os índices temporais estão ligados a corpos, lugares e relações sociais, transformando-os.

Nos conjuntos onomásticos, as combinações entre essas classes (e suas subdivisões) apresentam, uma vez mais, o universo segundo a perspectiva e experiência de determinado ser. Mas, neste caso, esta é uma poética que só é inteligível às pessoas humanas que tiveram um ensinamento formal sobre este repertório e aos donos míticos de cada “espécie”. Abaixo transcrevo mais alguns exemplos de nomes legítimos do macaco-prego.

<i>Ta häd (nome)</i>	<b>Tradução em português</b>	<b>Classificação</b>
<i>saremana</i>	rabo do macaco	Corporalidade
<i>saremana mamoomã</i>	quando está andando no alto	Espacialidade, Temporalidade
<i>mamoogó éh</i>	ombro do macaco	Corporalidade
<i>kawad jaj</i>	quando ele está pulando no alto, de um galho para outro	Espacialidade, Temporalidade
<i>kawad simar</i>	barriga	Corporalidade
<i>warabató</i>	macaco vai tirando um fruto de marupá (espécie de planta)	Especiação, Espacialidade, Temporalidade, Socialidade

Tabela 3: Exemplo de alguns “nomes legítimos” do macaco-prego (*jawëej häd had`yyt*).

### **Imagens Sônicas**

Assim, no repertório nadëb, nomeia-se o entrelaçamento de elementos heteróclitos que (trans)formam um ser e aquilo com o que ele se relaciona. Geralmente, um único termo é polissêmico e já carrega em si tal entrelaçamento, formando o que Wright (1993) chamaria de “imagens sensoriais”. São nomeados cheiros, cores, sons, imagens de corpos e as relações sociais e espaço-temporais com o ambiente que os transformam. Para usar outro exemplo, cito alguns nomes presentes no canto do peixe, *tah`yyb häd*. Se fôssemos manter na tradução para o português a unidade de um único termo para cada nome, deveríamos utilizar construções tais como: *peixeigapódormenoite (wenéjaw)*; *peixeáguabatecomida (meehaaw)*; *peixebeirabuscacomida (mesar)*, etc.<sup>7</sup> Nesse ponto, as fórmulas nadëb se encaixam num

<sup>7</sup> Retomemos o que Wright (1993, p. 8) observa sobre a nomenclatura dos “espíritos animais” entre os hohodene: “*The spirit-naming of animal species is, in fact, an art of poetic creation in which the everyday names of the species are transformed into sensual images which put the species into the world of the spirits.... Spirit-naming of species puts the poetic attributes of otherness on to its referent*”.

quadro rionegrino mais abrangente. Pensemos, por exemplo, nas imagens sônicas de cantos e benzimentos arawak (HILL, 1993; WRIGHT, 1993, 2015; OLIVEIRA, 2017).<sup>8</sup>

Assim, os *häd* nadëb constroem um tipo de saber altamente especializado, baseado na experiência sinestésica da socialidade interespecífica no Alto Uneiuxi, ou, para usar uma expressão de Eduardo Kohn (2002: 394), são um “*outcome of embodied ecological engagement*”.<sup>9</sup> Note-se que a especialidade do conhecimento do xamã se dá, dentre outras coisas, porque durante o processo de formação (PISSOLATI LOPES, 2023: 342-349), seu corpo passa por uma transformação que o torna apto a conhecer e experienciar a floresta, e outros ambientes e dimensões com os quais se relaciona, de maneira profunda e diferenciada (inclusive a partir de outras perspectivas).

A partir deste breve quadro apresentado gostaria de desenvolver três considerações finais para refletirmos sobre a poética das fórmulas verbais e a ontologia do som na cosmologia nadëb.

### **Multilinguismo e Personitude**

As narrativas que descrevem a especiação e a aquisição do repertório de cantos e benzimentos pelos humanos evidenciam alguns aspectos importantes da cosmologia nadëb. Para o que nos interessa aqui, é especialmente relevante o fato de que a língua falada é um atributo que confere personitude a alguém. Ambas as narrativas evidenciam que a “diferença intensiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 46.) entre as diversas gentes – que lhes confere personitude, ao mesmo tempo que lhes singularizam – se estrutura e se manifesta na dimensão sonora. No caso nadëb, a conformação acústica da vida apresenta uma relevância cosmopolítica que se assemelha ao que Brabec de Mori (2012) chamou de “perspectivismo sônico” ao analisar a cosmologia shipibo. Como vimos, o repertório de cantos e benzimentos atuais dos Nadëb, lhes permitem entrar em contato com estas diferenças ontológicas de variadas maneiras: seja pelos trechos

---

<sup>8</sup> Há diferenças importantes na composição dos nomes que integram as fórmulas nadëb e a baniwa, por exemplo. O primeiro é que, no caso arawak, eles são construídos na língua humana (não ordinária), enquanto, nas peças nadëb, o são na língua dos próprios seres evocados. Portanto, as imagens construídas nos *häd* são “visíveis” apenas para especialistas (e pelos donos e os próprios seres nominados).

<sup>9</sup> O modo como os Nadëb relacionam o xamanismo à socialidade interespecífica que estrutura o cosmo se integra a um quadro mais abrangente, comum a outros contextos amazônicos. Nesse sentido, é possível estabelecer um diálogo com autores como Reichel-Dolmatoff (1976), que relaciona o xamanismo tukano a um certo senso de entropia cósmica, e Kohn (2002; 2013), que trata da estética da comunicação interespecífica na floresta. Podemos destacar, ainda, o conceito de “geografia xamânica” rionegrina, desenvolvido por autores como Reichel-Dolmatoff (1981) e Cayón (2013).

etológicos cantados em língua nadëb; seja pela emissão de onomatopeias; seja, finalmente, por meio dos nomes legítimos, entoados nas línguas originais de cada ser.

Assim, se após o episódio de especiação há uma “gramática” cosmológica que se perdeu, o repertório nadëb guarda, hoje, unidades lexicais de um tempo da continuidade. Tais unidades são, justamente, as listas onomásticas de cada ser. Ao mesmo tempo, os nominativos de cada ente são índices das diferenças interespecíficas dos seres que povoam o cosmo.

Do que vimos, é possível concluir, ainda, que só tem nome legítimo – e, portanto, só canta (e nomeia) – quem esteve, está, ou pode estar, na posição de pessoa. Como afirma Viveiros de Castro (*ibidem*), a “‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, e não uma propriedade distintiva de tal ou qual “espécie”. A partir dessa afirmação, poderíamos dizer que para os Nadëb cantar é experimentar a imanência e a abrangência desta posição em suas múltiplas perspectivas. Os *häd*, assim, seriam imagens sonoras que presentificam a “diferença intensiva” dos seres. Esta argumentação nos exige algumas reflexões a respeito do poder agentivo das fórmulas verbais nadëb.

### **Comunicação entre donos e presentificação sonora**

Como vimos, os cantos tradicionais são compostos por resquícios de línguas primevas, que chegaram até os Nadëb atuais como fórmulas verbais. Estas fórmulas são listas de nomes (*häd*) dos seres. Entoá-los é um ato de compor ou decompor corpos a partir de suas partes intangíveis, que poderíamos chamar também de artefatos sonoros, seguindo autores como Santos-Granero (2009) e Hugh-Jones (2009).<sup>10</sup> O poder agentivo de tais fórmulas se dá porque nomes legítimos são partes constitutivas de cada ser que são presentificados acusticamente ao serem enunciados pelos especialistas nadëb. Por estarem ligados à própria ontogênese dos seres, esses termos guardam em si uma potência agentiva, passível de manipulação por especialistas e donos.

---

<sup>10</sup> “[...] in native Amazonian thought, the creation of life is a constructional process in which primordial bodies and body parts — often conceived of as prototypical artefacts — play a crucial role... I would suggest that it might be more accurate to understand demiurgic acts as a form of ‘artefactual organization of species’. Because artefacts were believed to be people or parts of people that were later transformed into other beings” (SANTOS-GRANERO, 2009, p.9). Lolli (2014) propôs uma síntese sobre a questão e Oliveira (2017) desenvolveu uma análise voltada para o tema entre os Baniwa.

Se assim for, a ação do benzimento nadëb poderia ser compreendida como uma comunicação entre donos: cantores-xamãs nadëb (donos atuais) e donos de cada “espécie” (seus donos míticos). É pelo caráter magnificado do dono – ele sintetiza uma coletividade – que os cantos entoados se estendem para os demais indivíduos de uma “espécie”. O propósito dessa comunicação atual, por parte dos humanos, visa fins específicos: cura, proteção, ataque, maturação de corpos humanos, retiradas de partes ativas de caça, pesca e frutos para transformação em alimentos.

Vejamos a explicação de um xamã nadëb sobre a ação de um benzimento proferido para se proteger de um enxame de abelhas que certa vez vinha em sua direção. Segundo meu interlocutor, a eficácia de sua ação se deu porque as palavras proferidas alteraram três sentidos dos agressores: o olfato, a audição e a visão. Conforme meu interlocutor explicou, o animal “fica com medo, tá sentindo cheiro de tabaco, fumaça.<sup>11</sup> E ele sabe que já foi feito o nome dele, *ta häd*. Aí não dá mais pra ele ver, porque já tá tudo cercado”. Assim, a eficácia do benzimento estava associada ao cheiro da fumaça do tabaco, ao som e à presentificação dos nomes pronunciados pelo xamã e ao obstáculo visual proporcionado pelo cercamento que agiram sobre o animal.

Brabec de Mori (2013, p. 389) destaca um aspecto dos cantos shipibo que poderia ser estendido para uma cosmopolítica amazônica mais ampla: o destinatário final, os ouvintes que ‘verdadeiramente importam’ em determinadas peças sonoras, não são os humanos, mas os animais. Ou seja, há fórmulas verbais que não se voltam para o emissor, tampouco são endereçadas para um eventual paciente (SEVERI, 1987). Entre os Nadëb, essa proposição pode ser ampliada para outras categorias de seres – vegetais, espíritos, etc. –, não se restringindo aos animais.

Pelo que entendo, o *sëw* nadëb, em seu ato de benzimento, realiza uma comunicação entre planos cósmicos, mas esta não é descrita em palavras. A operação se dá de modo que a manifestação acústica dos nomes *presentifica* tais artefatos sonoros originalmente relacionadas a um dono e a um espaço-tempo míticos. Além de ser um operador cósmico, o som enunciado é um encurtador de caminhos. E, assim, o ato de fala justapõe imediatamente planos cósmicos distintos. Dessa maneira, na fórmula xamânica nadëb, o ato de nominação, emitido por especialistas em som audível em um

---

<sup>11</sup> Como sabemos, na Amazônia, o tabaco é um veículo transacional comumente usado em contextos rituais que visa potencializar os efeitos da ação xamânica.

contexto ritual, basta por si só. Ou seja, a evocação de um ser e suas transformações não é seguida pela enunciação de uma ação de manipulação realizada pelo benzedor - algo comum em outros grupos que vivem no Noroeste Amazônico.<sup>12</sup> Se, em seu trabalho, o *sëëw* está reunindo, multiplicando ou desconstruindo corpos, o faz exclusivamente pelo ato de enunciar os nomes das partes destotalizadas.

Sintetizemos, então, esta diferença de conteúdo entre a fórmula *nadëb* e um padrão mais genérico na região. Poderíamos dizer, para fins analíticos, que as ações que compõem o léxico dos benzimentos rionegrinos se estruturam, em grande medida, numa metalinguagem xamânica – benzer é evocar em palavra (ou pensamento) manipulações de seres e substâncias (nominadas) simultaneamente realizadas aqui e além por um benzedor. No conjunto de *häd* *nadëb*, a ação xamânica é a própria evocação, não há uma enunciação de atos realizados por um especialista. A manipulação realizada pelo *sëëw* é, justamente, a presentificação acústica das partes e transformações que compõem um ser e, na fórmula entoada, está restrita a isso. Significativamente, outra característica do benzimento *nadëb* é que ele é uma fórmula verbal pronunciada num volume em que é possível ao ouvinte distinguir os sons pronunciados. Não é dita em pensamento, em sussurro ou vagido (como ocorre na maioria dos casos na região).

### **Multilinguismo e linguagens não-violentas**

Há um último aspecto que gostaria de mencionar que está ligado ao multilinguismo presente na arte verbal *nadëb*. Para além da ocorrência de palavras ditas nas línguas de outros seres, vimos que há termos que atualmente não possuem significados para os *Nadëb*. Apesar de atualmente os *Nadëb* afirmarem desconhecer sua origem, é provável que alguns desses termos tenham origem em línguas de outros grupos indígenas. Este é o caso, por exemplo, da palavra *marijé*, que como vimos, está presente no repertório *nadëb*. O termo é difundido no Noroeste Amazônico e segundo especialistas sua origem é arawak. Em 2022, durante um *workshop* dedicado aos cantos

---

<sup>12</sup> Desde Buchillet (1983), conhecemos a estrutura de fórmulas xamânicas de cura e proteção contra doenças no Noroeste Amazônico. Em seu trabalho, a autora propõe uma armação para as “encantações” *desana* que, no geral, pode ser estendida para benzimentos de outros grupos indígenas da região (WRIGHT, 1993; HILL, 1993; LOLLI, 2010; RAMOS, 2013). As fórmulas consistem na evocação de seres e substâncias (causadores da doença ou, ao contrário, que apresentam aspectos reparadores de cura); na descrição de sua manipulação pelo xamã; e, finalmente, na representação da recomposição física do doente (por meio da evocação de outros seres e substâncias benéficas) (BUCHILLET, 1992, p. 220).

*kapiwaya*<sup>13</sup>, tipo de canto que também têm ampla difusão na região, um ancião cubeo, Luis Enrique Llanos, teceu um comentário sobre as danças de seu povo e também sobre a palavra *mari-jé*. Llanos estabeleceu uma relação entre cantos, multilinguismo e relações de aliança e guerra intergrupais, e descreveu como a troca intergrupar de cantos promoveu um intercâmbio entre as línguas. Termos estrangeiros foram (e são) incorporados em repertórios tradicionais, cumprindo um papel na dinâmica de alianças. No caso, o ancião explicou que a palavra *mari-jé* teria originalmente, na língua Koripaco, o sentido de “lâmina” ou “fio” de uma arma. A palavra foi integrada ao repertório cubeo e transformada nos termos de um armistício. Assim, os Cubeo e os Koripako, antigos inimigos, optaram por abandonar a guerra e, a partir de então, dançar-cantar juntos em um “*territorio libre y en paz*”. Nesse novo contexto, a palavra *mari-jé* carregaria o sentido da troca ritual e matrimonial em detrimento da violência bélica.

Assim, aparentemente, há dois modos de comunicação atualizados por cantos e fórmulas verbais com os quais devemos estar atentos. Um deles se dá na dimensão cosmológica: sua emissão sonora presentifica um tempo mítico e é construída a partir da relação entre humanos e não humanos. O segundo está centrado nas relações entre diferentes grupos indígenas de uma vasta região. Em ambos os processos, há uma busca pela troca de bens materiais e imateriais – entre pessoas humanas e não humanas – que é potencialmente perigosa. Na primeira dimensão da questão, os sons entoados, de origem mítica, têm um poder transformativo e sua evocação presentifica seres e agências extra humanas. A busca, aqui, é pela manipulação controlada de tais agências. Na segunda dimensão do problema, as palavras trocadas em contexto ritual entre afins humanos têm o objetivo de estabelecer relações de aliança em detrimento da guerra. Em ambos os casos, portanto, as palavras cantadas visam estabelecer uma comunicação segura. Isto é, devem promover relações com os outros (humanos e não humanos; aqui e alhures), ao mesmo tempo que devem agir de modo a conter, ou transformar, a violência (de outros seres ou de humanos afins).

---

<sup>13</sup> “Kapiwaya: Uma arte verbal linguisticamente enigmática na região do Rio Negro, noroeste da Amazônia”, *workshop online*, realizado em 7/5/2022, organizado por Patience Epps, Emilio Frignati e Danilo Paiva Ramos.

## Referências bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo. (Org.). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012.

BUCHILLET, Dominique. **Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne**. Tese (Doctorat en Ethnologie) - Université de Paris X, Nanterre, 1983.

\_\_\_\_\_. "Nobody is there to hear: Desana therapeutic incantations". In: LANGDON, Jean. **Portals of Power – Shamanism in South America**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

BRABEC DE MORI, Bernd. About magical singing, sonic perspectives, ambient multinatures, and the conscious experience. **Indiana**, v. 29, p. 73-101, 2012.

\_\_\_\_\_. "A Medium of Magical Power: How to do Things with Voices in the Western Amazon". In: ZAKHARINE, Dmitri; MEISE, Nils (Eds.). **Electrified Voices**. Medial, Socio-Historical and Cultural Aspects of Voice Transmission. Göttingen: V&R unipress, 2013. p. 379-401.

CAYÓN, Luis. **Pienso, luego creo – la teoría makuna del mundo**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2013.

FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Estudos de Antropologia Social, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

\_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Estudos de Antropologia Social, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

GRELA, Dante. **Análisis Musical: Una Propuesta Metodológica**. Rosario: Apostilla, 1992.

HILL, Jonathan. **Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society**. Tucson: The University of Arizona Press, 1993.

HUGH-JONES, Stephen. "The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia". In: SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). **The Occult life of things**. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.

KOHN, Eduardo. **Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Wisconsin, 2002.

\_\_\_\_\_. **How forests think: toward an anthropology beyond the human**. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 2013.

LOLLI, Pedro. **As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas jurupari (Ti')**. 2010. 206 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. Atravessando pessoas no Noroeste Amazônico. **Mana**, v. 20, n. 2, p. 281-305, 2014.

PISSOLATI LOPES, Nian. **Nomes da Transformação: os Nadëb e os outros no Alto Uneiuxi**. 2023. 686 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2023.

OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. Corpos partidos: adornos cerimoniais, benzimentos rituais e a estética da produção. **Mana**, v. 23, n.1, p. 37-76, 2017.

RAMOS, Danilo Paiva. **Círculos de coca e fumaça. Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. doi:10.11606/T.8.2014.tde-21102014-160908.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest. **Man**, New Series, Vol. 11, Nº. 3 (Sep., 1976), pp. 307-318, 1976.

\_\_\_\_\_. “Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia”. In: **Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden**. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista, 1981. p. 255-270.

SANTOS-GRANERO, Fernando. **The Occult life of things**. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. (2009)

SEVERI, Carlo. The invisible path: ritual representation of suffering in Cuna traditional thought. **Res**, v. 14, Autumn 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WRIGHT, Robin. Pursuing the spirit Semantic Construction in Hohodene Kalidzamai Chants for Initiation. **Amerindia**, n. 18, 1993.

\_\_\_\_\_. Musical Body of the Universe: Unity and Multiplicity in the Spiritualized Cosmos of the Hohodene. **Tipiti**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 13, n. 1, art. 8, p. 1-23, 2015.

WRIGHT, Robin; HILL, Jonathan. History, Ritual, and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. **Ethnohistory**, v. 33, n. 1, p. 31-54, Winter 1986.