

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

DAGOBERTO LIMA AZEVEDO *SUEGŨ*

**FORMA E CONTEÚDO DO *BAHSESE YEPAMAHSÃ*
(TUKANO).
FRAGMENTOS DO ESPAÇO *DI'TA/NŨHKŨ*.**

Manaus – 2016

DAGOBERTO LIMA AZEVEDO *SUEGU*

FORMA E CONTEÚDO DO *BAHSESE YEPAMAHSÃ* (TUKANO)
FRAGMENTOS DO ESPAÇO *DI'TA/NŪHKŪ*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Manaus, 2016.

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

A994f Azevedo, Dagoberto Lima
Forma e conteúdo do bahsese Yepamahsã (Tukano). Fragmentos do espaço Di'ta/Nhk (terra/Floresta) / Dagoberto Lima Azevedo. 2016
109 f.: 31 cm.

Orientador: Carlos Machado Dias Junior
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Antropologia tukano. 2. Saberes yepamahsã. 3. Especialistas kumuã. 4. Organização social. I. Dias Junior, Carlos Machado II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

DAGOBERTO LIMA AZEVEDO *SUEGŨ*

Forma e Conteúdo do *Bahsese Yepamahsã* (Tukano). Fragmentos do espaço
Di'ta/Nhku.

Banca Examidadora:

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Junior
(Presidente)

Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez
(Membro)

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos
(Membro)

Profa. Dra. Ana Carla Bruno
(Suplente)

Profa. Dra. Deise Lucy Montardo
(Suplente)

Aos *Ñahuri Porã*

A meu pai Alcides Azevedo *Suegu*, meu tio Aprizio Azevedo *Urẽmiri* e meu irmão Miguel Lima Azevedo. *In memoriam*.

Com respeito e *consideração*.

AGRADECIMENTOS	07
RESUMO	10
APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO	15
Universo da pesquisa	14
Formação, disciplinas e escolhas – retorno à comunidade	14
Retorno a Manaus – antropologia e construção de saberes	21
Objetivando	23
Justificando	24
Método	26
Recorte histórico e etnográfico	28
Cartografia da política indígena e indigenista no alto Rio Negro	29
Relações governamentais e não-governamentais	35
A formação dos AIMAS	36
O Simpósio de <i>Kumuã</i>	40
CAPITULO UM	43
O saber <i>Yepamahsã</i> e a ordenação dos seres pelo <i>bahsese</i>	43
<i>Waimahsãya turi – wetidarese</i> (Comunicação)	44
<i>Mahsãya turi bahsese/wetidarese</i> (comunicação entre os humanos)	45
<i>Baase bahse e´kase</i> (Assepsia de alimentos)	45
Desdobramento das categorias <i>Waimahsãyaturi wetidarese</i>	46
CAPITULO DOIS	63
O espaço <i>Dita/Nuhku</i> pela lógica do <i>bahsese</i>	63
A composição dos seres	63
Caracterização <i>Dita/Nuhku</i> pelo <i>kihti ukuse</i> e <i>bahsese</i>	68
<i>Di´ta Nuhku darabaase</i> (terra/floresta cultiváveis)	69
Yokubukuro (Floresta madura)	69
Wiakaro (capoeira)	82
Tataboha (floresta sobre areia)	87
<i>Dita/Nuhku darabaatise</i> (Terra/Floresta incultiváveis)	88
<i>Diakoé</i> (igapó)	88
Tari (chavascais)	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
BIBLIOGRAFIA	108

AGRADECIMENTO

Ainda antes do meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas, muitas pessoas contribuíram direta e indiretamente para eu chegar onde me encontro hoje e, de tal modo vim, entrei e saio com fôlego ao término desta dissertação. Em primeiro lugar gostaria de agradecer imensamente aos meus parentes *kumuã* tukano, lideranças locais, mulheres, jovens e crianças *Hausirõ* e *ÑahuriPorã* que me acolheram muito bem quando saí e retornei depois de muitos anos de vida salesiano. O retorno a minha origem foi dias, meses, anos e momentos geniais de renovação de revivências, reaprendizagem, reexperiências de conhecimentos dos meus ancestrais “dados” pelo ancestral deste universo, conhecido por *Umũko Ñekũ* ou *Buhpó*. Dentre estes agradeço aos professores da Escola Indígena Municipal Tukano *Yupuri*, os quais foram e continuo tendo laço de amizades fraternas. Agradeço ao líder, *kumu* e *baya*, professor e coordenador Vicente Azevedo pela generosidade de ter me acolhido na escola para conhecer e vivenciar os saberes tukano. Aos meus alunos do ensino médio da sala anexo da Escola Estadual Dom Pedro Massa-Yupuri, com os quais pude aprender e compartilhar da vivência dos valores tradicionais tukano. Gratidão aos *kumuã* (tukano, desano, tuyuka, hupda e outras etnias) que acompanharam e acompanham as oficinas, aos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental-AIMA e aos *kumuã* do Simpósio, com os quais compartilhei muitas conversas, risadas, piadas para aguçar e atentar melhor os conhecimentos e os saberes tukano, desano, tuyuka, hupda e outras etnias. Agradeço às lideranças da ACIMET, em especial a Manoel Aguiar Azevedo (*in memoriam*), Vilmar Rezende Azevedo (atual presidente da associação) e líder da comunidade João Pedro Lima Azevedo, com os quais criei uma amizade fraterna e, os quais foram pessoas que comigo partilharam seus conhecimentos, saberes, reflexões e perspectivas nos momentos de fala cotidiana e de caxiri. Agradeço às mulheres e esposas dos *Hahusiroã* e *Ñahuria* que sempre me cuidaram para trabalhar bem e viver bem aos longos dos anos que estive no meio de seus esposos, trabalhando com seus filhos na escola. Agradeço a CAPES que me concedeu bolsa de estudo possibilitando a minha estadia em Manaus durante o curso de mestrado no PPGAS-UFAM. Agradeço o NEAI-UFAM que me acolheu e tornou possível a realização de sistematização e escrita da minha dissertação. Ao meu orientador professor Dr. Carlos Machado Dias Junior dedico agradecimento especial pela confiança, apoio, incentivo, amizade e por me guiar com sabedoria e paciência nos

caminhos de reflexividade sobre os conhecimentos e saberes tukano. Sou eternamente grato ao coordenador do NEAI, professor Dr. Gilton Mendes por disponibilizar o espaço e a biblioteca do NEAI durante os meus anos de mestrado em Manaus. Externo agradecimento às equipes de pesquisadores do *Projeto Rio e Rede* pelos tempos dedicados com as conversas instigantes, suas inspirações nos encontros e nas reuniões e reflexões sobre os conhecimentos dos povos amazônidas. Agradeço aos professores da banca de qualificação, os quais contribuíram com comentários, sugestões, instigações para finalização e complementos a esta dissertação. Agradeço aos colegas do NEAI, com os quais tive oportunidade de realizar estudo, debates. Em especial a João Paulo Barreto, Gabriel Sodré Maia, Ovidio Barreto, Luciano Barreto, Rivelino Barreto, Ivan Barreto, João Kenend Barreto. Agradeço a FUNAI-SGC e FOIRN pelo pelas conversas e incentivos para o estudo na área de antropologia. Agradeço à equipe do Programa Rio Negro, do Instituto Socioambiental: Pieter, Aline Scofaro, Adeilson, Wizer, Margarida Murilo, Aparecida, Hildete, Gilmara, Claudino, Melissa, Marcilio e Natacha pelos diálogos e conversas inspiradoras para labuta e estudo e dedicou agradecimento especial ao Aloisio Cabalzar pela amizade, incentivo, instigações desde antes a minha inclinação na área de antropologia e nos anos todos que percorri no PPGAS/UFAM. Aos meus irmãos, cunhadas, meus pais pelo carinho, alegria, acolhida! *Урхту Аñи!*

“A verdade é filha de discussão, não da simpatia”.

Gaston Bachelard

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo central investigar a organização do espaço *Di'ta/Nuhku*, terra-floresta, a partir do *bahsese* no alto rio Negro, no Noroeste Amazônico. A dissertação está dividida em uma introdução, acrescida por um contexto histórico e etnográfico, e dois capítulos centrais. No primeiro, a partir da proposta de uma tríade conceitual (*kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori*) que abarca os domínios do saber *Yepamahsã*, situo o espaço *Di'ta/Nuhku* através das narrativas míticas; no segundo, realizo um esforço descritivo sobre a forma e o conteúdo do espaço *Di'ta/Nuhku* através de uma classificação dos seres (humanos e não-humanos) extraída dos agenciamentos dos especialistas *kumuã*. Neste contexto, procuro demonstrar como a prática do *bahsese* classifica e ordena, equilibra e sustenta os seres e coisas no espaço terra/floresta. De modo geral, abordo como o pensamento tukano mantém a ordem e o bem-estar dos seres sobre a plataforma terrestre e como estes conhecimentos são portadores de uma reflexão particular sobre instituições e formas de vida *Yepamahsã*, indissociáveis do princípio da dignidade da pessoa humana.

Palavras chave: *antropologia tukano, saberes yepamahsã, especialistas kumuã, organização social, termos conceituais.*

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate the organization of the land-forest *Di'ta/Nuhku* space from the Bahsese on the upper Rio Negro in the Northwest Amazon. The dissertation is divided in an introduction, added by a historical and ethnographic context, and two central chapters. In the first, from the proposition of a conceptual triad (*kihti ukuse*, *bahsese* and *bahsamori*) which encompasses the domains of Yepamahsan knowledge, I situate the *Di'ta/Nuhku* space through mythical narratives. In the second, I make a descriptive effort on the form and content of the *Di'ta/Nuhku* espaço space through a classification of beings (human and nonhuman) extracted from the assemblages of the Kumuã specialists. In this context, I try to show how Bahsese practice classifies and orders, balances, and sustains beings and things in the earth / forest space. In general, I consider how the Tukano thought keeps the order and the well-being of the beings on the terrestrial platform and that this Knowledge is bearer of a particular reflection on Yepamahsã institutions and life forms, inseparable from the principle of the dignity of the tukano person.

Keywords: tukano anthropology, ye'pamahsã knowledge, kumuã specialists, social organization, conceptual terms.

APRESENTAÇÃO

Essa dissertação está estruturada em uma introdução, dois capítulos e uma breve conclusão. Na introdução abordo a minha vida na comunidade e na cidade, o objetivo da minha pesquisa, mudança da temática de pesquisa e como se desenrolou a metodologia de estudo e de reflexão que corresponde ao cerne da dissertação.

Na introdução, trato do *Contexto histórico e etnográfico*, contextualizo em que situação e estado de movimento me entranhei nas relações cosmopolíticas do alto Rio Negro. Para isso, vou delinear de forma breve a cartografia da política indígena e indigenista no alto Rio Negro, envolvendo relações governamentais e não-governamentais. Será tratado dentro dessa circunstância a Formação dos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMAs) e o Simpósio dos *Kumuã*, contextos onde atuei e construí meus “dados” e meus saberes.

A formação dos AIMAs tem como foco principal acompanhar e registrar em um diário os acontecimentos cotidianos, ouvir, escutar ou consultar a periodicidade dos fenômenos da natureza e outros sob o “olhar” dos “conhecedores” (*kumuã*). Posteriormente, todos os registros são organizados nas oficinas junto com “conhecedores” de vários grupos do Rio Tiquié, sob assessoria do Instituto Sociambiental-ISA em parceria com a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro-FOIRN.

O *Simpósio de Kumuã* tratou-se de um evento organizado e protagonizado pelo projeto *Rios e Redes* sob orientação dos professores Carlos Machado Dias Júnior e Gilton Mendes dos Santos, onde nós, estudantes indígenas de antropologia vinculados ao NEAI e ao PPGAS-UFAM, tivemos participação central. Os participantes especialistas *Kumuã* foram os *Yepamahsã* (Tukano) dos rios Tiquié e Papuri.

Alguém poderia perguntar qual a diferença entre esses dois contextos de formação dos eventos protagonizados: com os conhecedores indígenas no alto Rio Negro e o Simpósio. Percebe-se no primeiro caso, nos agenciamentos da ONG em parceria com as lideranças das associações de base, uma empreitada de empenho e esforço de diálogo e pesquisa participativa para registrar os conhecimentos, os saberes de vários grupos distintos do Rio Tiquié. Enquanto isso, no segundo caso, o protagonismo dos estudantes indígenas de antropologia passa, sobretudo pela

construção de uma “reflexividade” inédita sobre os conhecimentos e saberes *Yepamahsã*.

Além de estarmos contribuindo para aprofundar as etnografias sobre os povos da região, consideramos importante a possibilidade de um alargamento teórico e metodológico a ser considerado no plano mais restrito da prática e da produção antropológica. Sabemos que a literatura disponível sobre os povos do alto Rio Negro é ampla e sofisticada e acreditamos no alargamento desse exercício acadêmico traduzido agora, por novos termos conceituais tukano, outras formas e conteúdos desse saber.

O primeiro capítulo aborda a partir das práticas dos especialistas conhecidas por *bahsese*, a descrição do espaço *Di'ta/Nuhku - terra-floresta -*, parte central desta dissertação. Para isso, serão descritos os alicerces fundamentais dos *Yepamahsã*, os quais são domínios dos especialistas *yai, kumu e baya*. O esforço, como anunciado acima, realizado por um coletivo tukano (João Rivelino, João Paulo, Gabriel Maia e eu) e sob coordenação dos professores orientadores (Carlos e Gilton), resultou na construção de uma “máquina do conhecimento tukano”, fruto da discussão e reflexividade junto à equipe dos pesquisadores no alto Rio Negro ligado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS/UFAM.

Neste contexto, acredito que um método inovador direcionou a minha formação de antropólogo indígena no exercício de sistematizar o conhecimento do coletivo tukano. Essa empreitada tem também seu suporte na coleção *Narradores Indígenas do Alto Rio Negro*, especificamente nos volumes de Miguel *Hausirõ* e Laureano *Oye*, publicados pela Federação das Organizações indígenas do Rio Negro-FOIRN em parceria com Instituto Socioambiental. Além desses, com apoio da empresa Natura que financiou o *Projeto Rio e Rede* desenvolvido no NEAI, realizamos o *Simpósio dos Kumuã Yepamahsã*,¹ em agosto de 2014, na casa do saber da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira. Nessa ocasião foram tratadas várias dimensões de conhecimentos dos *kumuã*, inclusive o *kihti ukuse, bahsese e bahsamori*. Foi um evento propício para aprendizagem e enriquecimento da construção da reflexividade tukana. Nessa

¹ Esse evento foi realizado junto às instituições que trabalham com povos indígenas do alto rio negro, a FUNAI/SGC e FOIRN. Em princípio o projeto contemplava a realização do seminário na comunidade tukano São Domingo Sávio, no Alto Rio Tiquié, afluente do Rio Uaupés. Devido a dificuldade da logística de transporte e pouco curso financeiros do projeto e em consenso com coordenado da FUNAI a equipe proponente do evento acatou a ideia de realizá-lo na Casa do saber da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira-AM.

circunstância pude complementar ouvindo, escutando e perguntando os *kumuã* aspectos associados à minha temática de pesquisa, o espaço *Di'ta/Nuhku* através dos *bahsese*.

O segundo capítulo, trata-se de uma descrição do espaço *Di'ta/Nuhku*, como veremos, concebido em cinco diferentes tipos de vegetação (*yokεbεkεro* - floresta madura, *wiakaro* - capoeira, *tatabohá* – floresta sobre areia, *tari* - chavascais e *diakoe* - igapó), e cinco tipos de terra que os *Yepamahsã* classificam segundo suas características próprias (*di'tá ñiro* - terra preta, *di'tá soãrõ* - vermelha, *di'tá witarõ* - argilosa, *di'tá waharo* - arenosa e *omadiá* – cor de rã²). É nesse espaço *Di'ta/Nuhku* que se encontram plantas frutíferas de *uru kεosé* (mitológicas e curativas), animais e seres humanos visíveis e “invisíveis” (*waimahsã*).

A classificação e distinção desses espaços e seres foram extraídas do *bahsese* e do *kihti ukusé* que são domínios dos especialistas *bahserã* (*kumu*, *baya* e *yai*). Por serem detentores do *bahsese* e do *kihti ukuse* estes são responsáveis pela comunicação com os super-humanos *Waimahsã*. Em muitas ocasiões essa comunicação é essencial para o equilíbrio e ordenamento dos seres e coisas e para a manutenção da boa ordem do mundo. Acessar os recursos naturais, abrir roça, entrar na terra floresta, para que as gerações possam se suceder em harmonia e equilíbrio, enfim, tudo o que envolve o bem-estar dos seres e das coisas sobre a plataforma da terra, depende da mediação dos *bahsegu* junto aos *Waimahsã*.

Ao final, faço uma breve nota conclusiva apontando mais para possíveis perspectivas e continuidades do que para análises conclusivas e acabadas. Vejamos.

² Este tipo de solo é assim identificado pelos *yepamahsã* por ser semelhante à cor de uma espécie de anfíbio que aparece apenas no início das grandes cheias dos rios para a desova.

INTRODUÇÃO

Universo da pesquisa

Vida de aldeia e de cidade – formação e disciplina como “dado”

Sou *Sueg#*, nome de “benzimento” tradicional do *ÑahuriYepamahsã* dado e escolhido pelo meu tio *Uremeri* logo quando nasci neste mundo. Meu pai Alcides Azevedo é *Yepamahs#* do grupo *Ñahuri Por#* (Tukano) e minha mãe Maria Zilda Lima é *Uhtapirõ Porã* (Tuyuka). No ritual de batismo da igreja católica fui batizado de Dagoberto Lima Azevedo e o meu tio foi batizado de Aprígio Azevedo³. Eu, meus pais e meu tio fomos batizados na Igreja Católica pelos missionários salesianos⁴ de Dom Bosco e nascemos no Rio Tiquié, em diferentes povoados.

Nasci e fui criado na comunidade *Mahawi Tuhkũro* (Pirarara-Poço), mas meu pai e meu tio nasceram e se criaram sob aos cuidados do avô Sabino Azevedo em *Pirõ Sekero* que atualmente é conhecida como comunidade São José. Minha mãe nasceu no alto Tiquié, acima de Pari-Cachoeira, num lugar conhecido como Onça Igarapé. Por muitos anos meu tio Aprizio foi colaborador da escola indígena transmitindo e ensinando conhecimentos dos *Yepamahsã Ñahuri Porã*, e também foi colaborador e “informante” de vários pesquisadores estudantes de diversas universidades. Foi *kumu* renomado da minha comunidade e das comunidades adjacentes. Faleceu em 2009 de doença conhecida pelos brancos como câncer de pulmão, no Hospital de Guarnição, em

³ Todo o *bahsese* do meu nascimento foi feito pelo meu tio Aprizio Azevedo. Por ser detentor desse saber e ser irmão maior de meu pai ele se responsabilizou para preparar o parto, a proteção à minha vinda a este mundo, a escolha do meu nome tradicional e o banho. Ele foi sucessor do meu avô Sabino *Ñahuri*, por ter aprendido os *bahsese* com ele.

⁴ Os salesianos chegaram em Pari-Cachoeira em 1940 e ficaram até em 1998. Sua chegada é marco histórico significativo para os povos indígenas que moram nesta região: Tukano, Tuyuka, Desano, Barasana, Hupda, Makuna... A história anterior à chegada dos salesianos não é medida cronologicamente pelos povos indígenas da região. É história narrada de forma mitológico-ritualística: a compreensão/interpretação do surgimento do mundo e do homem; a formação étnica, determinação de espaços ocupados durante o nomadismo e sua estabilização; explicação da dimensão política, social, econômica e religiosa da vida. Antes dos salesianos já andavam pela região outros colonizadores, seringueiros, comerciantes e missionários Carmelitas, Franciscanos e Capuchinhos. Assim aconteceu o primeiro contato com os não indígenas e acesso aos bens materiais levados por eles. Os salesianos iniciaram sua presença sistemática entre os povos indígenas do Alto Rio Negro, desenvolvendo as atividades da evangelização, catequese, escolarização e profissionalização, provocando mudanças nas culturas autóctones. Implantando os novos métodos de ensino-aprendizagem, geraram “estranhamentos”, “medos”, “traumas” e “dependências”.

São Gabriel da Cachoeira-AM. Meu pai também conhecia muitos *bahsese* (benzimentos), mas somente pôs em prática aqueles que chamam de *Wetidarese*, praticados, por exemplo, quando pernoitava em um lugar desconhecido e também para curar certas doenças.

Apesar da predominância e insistência para que os *bahsese* fossem postos de lado, visto como coisas de “satanás” pelos primeiros missionários salesianos, os *Yepamahsã* continuaram praticando escondidos, silenciosos, ou desafiando a nova ordem como fez o *kumu* Luciano Barreto (Cf. Barreto, J.R., no prelo).

Apesar das diferenças internas, os Tukano do rio Tiquié têm sua origem histórica comum. Muito antes da chegada dos colonizadores e dos missionários, o médio Tiquié foi ocupado pelos *Eruria*, povo que hoje vive na Colômbia. O local de ocupação dos *Yepamahsã Ñahuri Porã* foi no rio Papuri e no médio Uaupés. Como as regiões foram ocupadas de acordo com a fartura que cada terra possuía, com o tempo e aumento da população do Uaupés, os avôs dos *Ñahuri Porã* sentiram falta de caça, pesca e terra para o plantio. Por este motivo migraram para o rio Tiquié.

Fiz meus primeiros anos de estudo escolares na minha comunidade *Mahawi Tuhkũro*, da pré-escolar à 4ª série. Na época, na região, com o fim do internato foram criadas várias escolas rurais pela prefeitura municipal de São Gabriel da Cachoeira, sob direção dos “pupilos” dos missionários salesianos. A prefeitura contratava professores e ajudava a construir escola de alvenaria em algumas comunidades. Os professores eram indicados e escolhidos pelos padres e irmãs, preferencialmente originários das comunidades, parentes próximos de seus moradores e ainda ex-alunosinternos, preparados na missão para lecionar nas referentes escolas. Para atuar na escola rural tinha que ter sido ex-aluno interno com “ótimo comportamento”, obediente, educado e catequizado de acordo o padrão e critérios oferecidos no internato da missão salesiana.

Sendo promovido à 5ª série fui matriculado pelos meus pais na escola estadual Dom Pedro Massa, a qual estava sob a coordenação das Filhas de Maria Auxiliadora, conhecidas na região como *paya numiã* (irmãs salesianas). Na época do internato o local era visto e conhecido como Missão de Pari-Cachoeira. Posteriormente, na época de pós-internato, foi designado Distrito de Pari-Cachoeira. Em busca de estudo ou para possibilitar o prosseguimento do estudo escolar dos filhos, muitos pais vindos de diferentes comunidades Tukano, Desano, Tuyuka e outros se aglomeraram no referente

distrito. Todos os pais almejavam que seus filhos tivessem uma vida tranquila e abastada, como prêmio de longos anos de estudos bem sucedidos, tomando exemplos dos missionários. Essa era mentalidade da maioria dos pais, inseminada por meio do projeto de integração dos índios na civilização branca mediado pelos missionários salesianos. Todavia, com surgimento e a proliferação da política da educação escolar indígenas muitos retornaram para suas comunidades de origem⁵.

Frequentei o ensino fundamental entre os anos de 1995 e 1998 na escola das irmãs, onde pude conhecer outros grupos étnicos do alto Tiquié e seus afluentes. Na escola da minha comunidade os alunos éramos *Yepamahsã Nahuri Porã* e filhos de Desana, cunhados dos meus irmãos menores. No último ano do ensino fundamental, isso já na missão, a diretora da escola promoveu um retiro para a turma dos formandos. O palestrante foi um padre salesiano que no final do retiro desafiou a juventude, com a proposta de fazer experiência vocacional salesiana no Centro de Formação Salesiano, em Iauaretê. Aceitei o desafio e ingressei no centro de formação onde fiz meus estudos em magistério na escola estadual São Miguel Arcanjo, sob os cuidados das *paya numiã*.

Os professores eram todos indígenas bilíngues ou falantes de mais de duas línguas. Diferente dos professores da escola Dom Pedro Massa, os professores da escola São Miguel usavam a língua portuguesa na sala de aula e na sua vida cotidiana. Quanto aos professores do distrito de Pari-Cachoeira usavam a língua portuguesa na sala de aula, mas fora da sala de aula usavam frequentemente a língua Tukano. Essa foi a segunda etapa da minha mudança do distrito de Pari-Cachoeira a Iauarete, mas desta vez sendo vocacionado em experiência salesiana fui morar na casa dos padres.

Na escola rural da minha comunidade o professor que era *Nahuri* na sala de aula sempre usou a língua portuguesa, pois ele passou vários anos no internato e tinha assimilado que o sistema dos padres era um dos métodos eficientes de trabalho com os alunos. Eu não compreendia totalmente, pois em casa meus pais cotidianamente falavam comigo na língua Tukano. A mente, o pensar e olhar a educação escolar como fonte de saber dos padres impregnava na época todos os professores da escola rural e

⁵ A aglomeração no Distrito de Pari-Cachoeira criou vários fatores, tanto favoráveis como desfavoráveis. As suas comunidades de origem e seus territórios aos poucos estavam sendo abandonados e esvaziados e, assim ficando como se não tivessem donos. A nova maneira de implementação da educação escolar indígena favoreceu a retomada de suas origens e ao ter sua escola na comunidade os “conhecedores” foram sendo co-professores no ensino. Esse foi um dos objetivos para a população abraçar esse projeto. Retomando às suas devidas comunidades puderam fortalecer cada vez mais seus saberes, culturas por meio da Educação Escolar Indígena.

atualmente até alguns pais e professores sentem saudade da época e dos métodos aplicados pelos padres por terem tido sucesso em saber dominar alguns conhecimentos do *pekasu* (não-indígena).

Formação, disciplinas e escolhas – retorno à comunidade

A continuidade da minha trajetória de estudante foi em Manaus, capital do estado do Amazonas. Como estava tendo formação salesiana pude morar e conviver de 2002 até 2008, nas casas da Inspeção Salesiana do Amazonas – ISMA e de Mato Grosso do Sul. Foram anos intensos de formação espiritual, intelectual e humana de acordo com o carisma Salesiano. No final de 2008 me “divorciei” da vida salesiana e voltei para a minha terra natal, no médio rio Tiquié. Especificamente na comunidade *Mahawi Tuhkũro* (Pirarara-Poço), onde nasci e me criei, conheci e vivi a cultura dos *Yepamahsã*. Hoje, isso me faz dizer que o fato de ter passado vários anos longe da minha família e da minha comunidade não significa que eu tenha deixado de ser *Yepa Mahsu Ñahuri Põru*. Pelo contrário, proporcionou-me a possibilidade de saber conjugar melhor os saberes do *poterikũhu*⁶ (indígena) com os saberes do *pekasu*⁷ (não-indígenas).

O meu projeto de vida, ao sair da Vida Salesiana e chegar na minha terra natal foi viver e conviver de acordo com o cotidiano dos meus parentes sem assumir e considerar-me como detentor dos conhecimentos do *pekasu*, pois a maioria deles queriam me considerar dessa maneira. Todavia, em todas as minhas conversas procurei ser franco e modesto, sustentando que os conhecimentos dos *Yepamahsã* têm seus próprios fundamentos sociais, filosóficos e outros.

Logo que cheguei à minha comunidade, os membros do conselho da Associação da Escola Indígena Tukano Yupuri (AEITY) me convidaram para dar aulas aos seus filhos do Ensino Médio. Naquela ocasião não aceitei o convite, pois, a intenção da minha saída não era trabalhar na escola. A escola naquela área estava no auge do

⁶ *Poté* = cabeceira, fronteira, nascente; *ri* = essa palavra dá sentido de plural; *kũhu* = pessoa que vive o espaço de cabeceiras, fronteira e nascente. *Poterikũhu* é pessoa que mora na cabeceira, fronteira e nascentes dos rios e igarapés, mas conhecido regionalmente como indígena.

⁷ *Pe'ka* = lenha; *su* = pessoa. Pessoa de fogo. Na mitologia do alto Rio Negro aparece essa pessoa que toma a iniciativa de manejar o *pekawu* (arma de fogo). Devido isso, o “Branco” é chamado de *Pekasu* na Língua *Yepamahsã* (Pessoa e homem de arma de fogo).

movimento da Educação Escolar Indígena, sendo que a avaliação do aluno era feita com “Parecer Descritivo”, o que foi meu maior embate, pois nunca tinha ouvido falar desse tipo de experiência de trabalho escolar. Eu defendia que seguissem o padrão dos *Pehkasã Bueriwi’í* (Escola dos Brancos), isto é, o aluno na minha concepção deveria ser avaliado por meio de nota/conceito. Para não criar maior desentendimento com o conselho escolar recusei a proposta e procurei viver e conviver simplesmente na minha aldeia sem nenhum cargo na escola durante dois anos.

Pessoalmente, precisava me reorientar e fazer uma mudança de mentalidade, participando dos movimentos indígenas, seja da dimensão da educação escolar, da saúde ou da política, isto é, familiarizar-me com o momento em que vivia minha comunidade. Nos oito anos em que eu estive fora havia acontecido muitas transformações políticas, econômicas e sociais na região do Médio Tiquié. As lideranças não eram mais meramente representantes dos atores de fora, mas atores de construção de seu próprio modo de gerir suas comunidades e associações. Certamente, foi difícil querer romper, largar “o óculos dos não-indígenas”. Com o tempo, fui me situando e passei a ser secretário da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié (ACIMET) que, naquela ocasião, estava envolvida com a problemática da crescente escassez dos peixes. Confesso que essa associação me chamou atenção e me senti atraído para acompanhar de perto o seu trabalho.

Quando voltei em 2008, já com minha graduação na “maloca dos brancos”⁸, a ACIMET tinha sido recém-criada, no dia 07 de agosto de 2005. Existiam apenas alguns anos de reconhecimento jurídico e de iniciativa de trabalho com “Plano de Manejo Ambiental”, especificamente voltado ao *Wai Dehsabaase Ñanurese* (manejo dos peixes). Antes as comunidades eram associadas da União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT), a qual progressivamente foi perdendo credibilidade em atender a demanda dos associados, enfrentando problemas na gestão (prestação de conta da diretoria). Diante desse cenário, o Pró-Amazonas começou a propor trabalhos com educação, saúde e pesca. Na mesma época foi criada a Associação das Escolas Indígenas Tukano Yupuri/AEITY, com responsabilidade de discutir a educação escolar indígena no Médio Rio Tiquié. Inicialmente, a discussão de “Manejo Ambiental” foi

⁸ Digo “maloca dos brancos”, em referência à universidade onde mestres, doutores atuam, formam as pessoas para a vida intelectual, humana, ideias e muitos outros. Nessa “maloca” passei alguns anos para complementar os meus conhecimentos.

iniciativa da AEITY, sob a assessoria do Instituto Socioambiental (ISA), em parceria com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/FOIRN com recursos do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI). Foram feitas três oficinas em 2005, uma em São Pedro, uma em São José e outra na comunidade Vila Nova.

No encontro realizado em São José foram escolhidos alguns Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMAs) que ficaram responsáveis por acompanhar a pesca e procurar saber dos *kumuã/bahserã* sobre os *nirõkahsé* (saberes/conhecimentos de alta importância). A preocupação iniciou-se devido à crescente escassez dos peixes na região do Tiquié. Das oficinas participaram as associações Associação das Tribos Indígena do Alto Rio Tiquié (ATRIART), Associação Escola Indígena Tuyuka *Utapiopona* (AEITU), ACIMET e algumas associações adjacentes. Posteriormente, quem se envolveu mais nesse trabalho foi a ACIMET, sob assessoria do ISA e da FOIRN e com o recurso do PDPI. As outras associações foram coparticipantes deste movimento por meio de seus AIMAs, pois cada comunidade de uma associação passou a escolher duas pessoas para serem representadas, os AIMAs.

As principais associações desse movimento escolheram um coordenador para estar à frente e “animando” o trabalho dos AIMAs. Esse grupo tinha responsabilidade de anotar os acontecimentos cotidianos, sejam associados às estações do ano, das festas tradicionais, cívicas e religiosas. Com o passar dos anos *Wai Dehsu Baase Nãnruse* (“Cuidados com os ambientes de pesca”) foi se expandindo em toda a Bacia do Rio Tiquié. Foram promovidos dois Seminários de *Añuro Nãnruse Dehsuaba Kahtiro Kahse* (Manejo Ambiental 2008-2009) com as associações, lideranças, *Kumuã/Bahserã* e outros interessados do Tiquié. A finalidade foi apresentar as experiências das três associações anteriormente citadas e, ao mesmo tempo, fortalecer, procurar entender, buscar alternativas para minimizar a crescente diminuição da reprodução dos peixes.

Não participei pessoalmente desses seminários, mas transcrevi as falas dos participantes tukano, o que me proporcionou conhecer a política de *Wai Dehsuabaase Nãnruse* (Cuidar dos ambientes de pesca). Passei três anos (2009 a 2011) transcrevendo e traduzindo dois seminários protagonizados pelas lideranças de algumas associações, que me fez aproximar cada vez mais dos conhecimentos e experiências de pesca em prol de *dehsu baasare añuro nãnruse kahtise* (cuidar, zelar os ambientes de pesca, caça, colheita). Foram anos de investimentos voluntários e trabalho avulso que

realizei em busca de saber um pouco mais de conhecimento Tukano. Não era serviço remunerado, por esse motivo tive que buscar outros meios de sobrevivência. Como eu morava com meu irmão maior, ajudava-o na derrubada das roças e outros dias acompanhava a pescaria, isso tornou possível fazer com que eu trabalhasse voluntariamente na transcrição, tradução e revisão daqueles textos dos Seminários. Apenas recebia ajuda de custo depois de algumas entregas por meio da Associação das Comunidades Índígenas do Médio Rio Tiquié-ACIMET ou do Instituto Socioambiental-ISA.

Este pequeno valor simbólico que recebia para mim era como se estivesse ganhando na loteria. Nas minhas andanças alguns queriam corromper a minha maneira de trabalho com associação e com atores de fora. Incitavam-me o porquê sendo graduado vim morar e fazer trabalho modesto e ficar acompanhando as oficinas dos AIMA e dos Kumuã que são pensados pelos atores de fora. No início eu tinha essa ideia também e quase desisti, mas ao invés disso resolvi participar de todos os encontros e oficinas promovidas pelas associações das comunidades junto a seus parceiros externos. Raramente recebia convite personalizado, mas por minha própria iniciativa pegava carona com as pessoas que iam aos encontros. No início era visto como estranho, com olhar desconfiado pelas comunidades adjacentes. Essa desconfiança fez me aproximar mais das lideranças participando dos seus eventos de educação, saúde, política, festas cívicas e tradicionais.

Notei, portanto, que os encontros eram e são iniciativas das próprias lideranças das associações para discutir, refletir e tomar decisões concretas de acordo com a demanda local e regional. Quanto aos representantes legais das associações, são pessoas adultas com conhecimento e domínio da língua portuguesa e que tem facilidade de interação com atores externos. Os atores externos foram e são de suma importância por apoiar, ajudar e acompanhar respeitando a cada um, de acordo com a necessidade e a demanda que se encontra na área.

Como a sede da ACIMET tem sua própria estrutura física, me dediquei ao serviço na minha própria comunidade *Mahawi'í Tuhkũro* (Pirarara-Poço) e nas semanas das oficinas dos AIMA. Em dois seminários foi pensado minuciosamente sobre a crescente diminuição dos peixes, da situação da pesca, principais causas, quais as boas práticas devem ser observadas e incentivadas, quais são as mais impactantes a serem

evitadas, como evitar a pesca predatória para garantir a alimentação de todos, como saber dialogar/convencer os pescadores de coisas que “nem todas óbvias para observador externo” (CABALZAR & AZEVEDO, 2012, p. 05).

Nesses seminários, foi apresentada pelos protagonistas dos eventos às outras associações, a oportunidade de escolher e apresentar seus anseios de trabalhar com AIMAs. Assim foi sendo ampliado e fortalecido o *Dehsuse añuro ñanuru Dehsubaase* (Saber cuidar para usufruir dos ambientes de recursos naturais) em toda a Bacia do Tiquié. Todas as reflexões e colocações feitas nos Seminários eram repassadas pelas lideranças nas suas comunidades antes do trabalho comunitário ou depois do culto dominical, o que eles chamavam de “repasso de conscientização” de *Dehsusere añuro ñanuru dehsubaase*. No final de tudo, nas falas dos participantes constatou-se que haviam problemas crescentes em manejo, devido a uma série de fatores que marcam a história local recente, como a introdução de práticas de pesca mais impactantes, crescimento populacional das comunidades e dificuldades de gerenciar o *Bahsese* seja de *wa'î bahsese* (benzimento para que o rio tenha sempre abundância de peixes), *wimarare wuosé* (benzimento de pós-parto) e demais outros *bahsese*.

Retorno a Manaus – antropologia e construção de saberes

Com aqueles anos todos de formação e acompanhamento das políticas indígenas em São Gabriel da Cachoeira tomei conhecimento das vagas reservadas aos indígenas no programa de Pós-graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Amazonas e resolvi prestar seleção. Minha proposta inicial era elaborar todo o material que havia reunido acompanhando as atividades dos AIMAS no alto Rio Negro, mais especificamente sistematizar os *wa'îbahsese* (“benzimento” para existirem os rios de peixes sempre em abundância) que foram trabalhados para que os peixes voltassem para os rios, lagos e igarapés. Experiência que, sem dúvida, foi decisiva em minha formação e também em meu sucesso na seleção para o mestrado.

Aprovado na seleção de mestrado em Antropologia Social mudei para Manaus e passei o primeiro ano cumprindo as disciplinas do Programa e me aproximando cada vez mais do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) coordenado pelos professores Carlos Machado e Gilton Mendes. No NEAI tive também a oportunidade de conhecer

os trabalhos de outros colegas e, principalmente, dos parentes tukano João Rivelino Barreto e João Paulo Barreto que já haviam defendido suas dissertações, abrindo um novo horizonte para o que eu pensava e elaborava no meu mestrado. Além desses dois tive também a oportunidade de compartilhar com outro parente tukano, Gabriel Maia, meu colega de turma no PPGAS.

Pouco a pouco fui tomando conhecimento sobre esse campo de reflexão chamado antropologia e com meus colegas e parentes tukano fui compreendendo que minha dissertação podia ser situada em um contexto de reflexão maior e em construção. Sob a orientação dos coordenadores do NEAI nós estávamos aprendendo o que era a antropologia e, mais do que isso, fomos ficando muito estimulados a propor o exercício de uma antropologia tukano. O que nossos orientadores estavam chamando de “antropologia cruzada” (Dias Jr & Santos, 2010).

Muito importante é situar também minha inserção no *Projeto Rios e Redes* que encontrei em andamento no NEAI. Envolvendo duas regiões (alto Rio Negro e médio Purus) e três povos indígenas (tukano, paumari e apurinã) distintos na Amazônia. Neste contexto, minha proposta de mestrado foi ganhando cada vez mais sentido e significado para mim. As dissertações de João Rivelino e João Paulo, cada uma ao seu modo, demonstraram que o conhecimento tukano pode ser descrito em termos conceituais próprios. Os antropólogos especialistas em etnologia indígena nas terras baixas sulamericanas (Overing, 1975; Hugh-Jones, 1979; Rivière, 1986; Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1999; e outros), depois de muito trabalho e esforço, já demonstraram que os povos indígenas são portadores de um saber muito sofisticado e tão complexo que alguns sustentam até a possibilidade de uma “filosofia ameríndia perspectivista” (Viveiros de Castro, 2001).

Neste contexto, no âmbito do que estamos construindo no coletivo do Projeto *Rios e Redes*, usamos a idéia de uma “máquina” de produção e agenciamento do conhecimento tukano. Essa ideia, como já anunciei, é maior e muito mais complexa do que pretendo dar conta em minha dissertação de mestrado, mas se meu trabalho responder por uma parte desse todo já estou realizado, pois, será uma grande satisfação poder retribuir para esse grupo o que já me deram de inspiração, ânimo, esclarecimentos e desafios. Um breve resumo, portanto, dessa “máquina” é suficiente para justificar

minhas novas direções na pesquisa de mestrado e, penso também, para melhor situar o leitor. Vejamos no capítulo I.

Objetivando

Talvez não seja difícil hoje afirmar que o conhecimento e saber indígena têm seu fundamento próprio, sua lógica de pensar e ver o mundo de acordo com a especificidade do contexto cultural. Mas, somente uma pequena parcela de índios e não-índigenas percebe, compreende e dá o devido valor ao que tal afirmação implica. Essa dissertação tem o objetivo fundamental de problematizar, evidenciar e dar visibilidade ao conhecimento indígena *Yepamahsã*. É um exercício que, como anunciei, está sendo protagonizado por um grupo de tukano estudantes de antropologia com a pretensão de estimular e contribuir para uma reflexão sobre os conhecimentos, saberes e práticas tukano no alto Rio Negro, incluindo na conversa, especialmente os *Kumuã*, especialistas tukano.

Essa reflexão, portanto, faz parte de um esforço maior que reúne outros antropólogos indígenas e não-indígenas interessados em um exercício distinto para a antropologia na Amazônia. Não se trata de uma formação de índios tukano que entraram em um Programa de Pós-graduação para conhecer e praticar o exercício de uma “antropologia clássica”. Importa, como também já anunciei, abrir um espaço na academia para tratarmos de outras formas de saberes, onde a “tradução” e os riscos dos “equivocos” são de outra ordem. Ontológica, linguística, epistemológica, etnológica, o que propomos é uma reflexão tukana sobre o próprio saber tukano, onde o antropólogo transita com fluência e de modo distinto entre a posição do pesquisador e do pesquisado, do “Eu-outro” e do “Outro-eu” no exercício dessa tradução. Já observamos que não temos pretensões conclusivas, mas estamos seguros em alguns pontos, por exemplo, que mais do que dar respostas aos fenômenos da vida social estamos interessados em melhorar as perguntas aos nossos especialistas. Algumas já foram feitas e foi muito interessante como eles se puseram a pensar, com muito engenho e arte, auxiliando nossa tradução antropológica na construção da “máquina de agenciamento do mundo tukano”. Coisas que, veremos, tratamos em uma das atividades da pesquisa.

Acreditamos que o conjunto das produções tukano realizadas nos últimos dez anos junto ao PPGAS/UFAM (dois mestrados concluídos e dois em fase final) e ao NEAI (Projeto Rios e Redes na Amazônia), confere de modo significativo matéria para levar adiante, e até mesmo repensar, a ideia de uma “antropologia cruzada” na Amazônia (Dias Jr. & Santos, 2009). Acreditamos também, com as experiências acumuladas, que os resultados alcançados e as expectativas levantadas são promissores e até mesmo inovadores. Preocupados com esses pressupostos, essa dissertação tem o objetivo fundamental de visibilizar um estudo antropológico e reflexivo sobre o conhecimento *Yepamahsã*.

Justificando

A proposta, já dita, visa contribuir com os estudos tukano em andamento no PPGAS, definindo noções elementares aos princípios norteadores desse saber. De modo mais específico, trato de elaborar uma reflexão sobre o espaço *Di'ta/Nuhku*. Inicialmente, como também já adiantei, o tema da minha pesquisa estava voltado para os “Desafios e perspectivas do xamanismo entre os Tukano do Médio Rio Tiquié”, algo que me interessou durante minha participação nas oficinas e encontros dos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMA), entre os anos de 2008 e 2013.

Todavia, fazendo parte do Núcleo de Estudos da Amazonia Indígena (NEAI), em atividades com a equipe de pesquisadores do alto Rio Negro ali articulados, fui percebendo a importância de conceituar as palavras técnicas dos *kumuãYepamahsã*. Dedicção que requer coragem, firmeza e força impulsionadora, o que na Língua Tukano chamamos *tuõña tuhtuasé* (*tuõña* = pensar; *tuhtuáse* = firmeza). A intenção de trabalhar a dissertação sobre o espaço *terra/floresta ancora-se* no conhecimento do *bahsese* (benzimentos) e articula –se com a construção da reflexão sobre os saberes dos *Yepamahsã*. Seus modos de ver, classificar e agenciar os seres e espaços do mundo.

Não temos registros escritos sobre essa reflexão, mas sabemos que ela pertence a um universo de história oral e está firmemente situada na memória dos *baya*, *kumu* e *yai*. Alguém pode querer perguntar: “com quais autores você teve embasamento teórico”? Como já me perguntaram aqui na UFAM: “com quantas pessoas fez entrevista? Como foi sua entrevista?”. A essas perguntas o que posso responder é que

inicialmente eu tinha essa preocupação, mas percebi que mais importante era eu reunir as melhores referências sobre os *Yepamahsã* (Tukano) e fazer o melhor recorte, sem me preocupar com números, indicadores, autores, etc.

De modo geral, essa dissertação se justifica pelo esforço de contribuir com os estudos tukanos realizados pela equipe de pesquisadores articulados no NEAI há alguns anos. Justifica-se pela busca de uma tradução do modo como o pensamento tukano olha, descreve e classifica o mundo em que vivemos. Justifica-se por acreditar que essas noções, bem definidas e entendidas, tomadas em conjunto respondem pelo *tripé do conhecimento* tukano.

Alguns encontram e alcançam essa força impulsionadora para reflexividade através do diálogo, aproximando-se da pessoa que detém e que se presta a fazer *bapatisê* (acompanhar/ser companheiro). Outros encontram e alcançam essa força no *bahsese* de *tuõña tuhtuasé*, recorrendo a um *kumu* renomado. Eu busquei impulso em minha própria experiência de vida e, também, ao ler e discutir as dissertações de João Paulo e João Rivelino⁹ e outros escritos dos antropólogos renomados que passaram no Alto Rio Negro-AM. Assim, de certo modo, fui me aproximando e fazendo *bapatisé* com eles.

A nova maneira de trabalhar os conhecimentos tukano propostos, em busca de tradução para certos conceitos e categorias tukano na antropologia, é algo diferente e novo para mim. Acredito também que seja novo para a própria antropologia. Os manuais anunciam a presença dos “novos atores” indígenas no campo de produção e reflexão. Mas, pergunto se realmente estamos convidados para sentar à mesa com nossas diferenças. Precisamos avançar na formação e na produção da antropologia que praticamos, reconhecendo e levando até às últimas consequências as diferenças desses “novos atores”.

Com essa força motivadora vim participando das discussões acerca de conhecimentos/saberes no NEAI. Meu ponto, como já disse, é traduzir um dos importantes conhecimentos dos *Yepamahsã* associado ao espaço *Di'ta/NuktuNuktu*. Isso,

⁹ Ambos são *Yepamahsã*, do sib *Yupuri Bubera Sararo*. Tiveram seus cordões umbilicais enterrados no Rio Tiquié, na comunidade São Domingos Sávio. Estudaram Antropologia social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS/UFAM. Atualmente são antropólogos pesquisadores no NEAI/UFAM e doutorandos em antropologia.

em parte, justifica este trabalho. Esta pesquisa, por fim, visa descrever e sistematizar diferentes formas de pensar um espaço, a fim de traduzir, dar visibilidade e significado aos conhecimentos *Yepamahsã*.

Acreditamos, com o que temos de distinção e diferenças, de acordo com os resultados dos estudos já acumulados pela equipe, que o conhecimento tukano pode ser bem entendido e traduzido a partir de três termos conceituais essenciais: *kihti uküse, bahsese* e *bahsamori*. Sugere esse mesmo grupo de antropólogos e especialistas, que essas noções, tomadas em conjunto respondem pelo *tripé do conhecimento* tukano. Voltarei com maiores detalhes a essa proposição no Capítulo 2. Por enquanto, devo apenas destacar que minha dissertação de mestrado visa estudar e identificar diferentes formas de pensar esse espaço a fim de dar visibilidade e valorização aos conhecimentos dos *Yepamahsã*.

Portanto, essa dissertação se justifica acadêmica e socialmente por ser desenvolvida a partir de uma epistemologia indígena e porque pode contribuir para a descoberta e valorização de conhecimentos que estão enraizados nos grupos sociais, valores e tradições culturais. Nas novas formas de sentir, ser e viver na atualidade.

Método

O caminho pelo qual se aspira abordar o tema da pesquisa está em andamento há algum tempo, uma vez que os encontros de debates, diálogos e reflexividade acerca sobre nossos conhecimentos já proporcionam um acúmulo importante. Nesse espaço vim participando das atividades, diálogos e reflexividades junto com meus parentes acadêmicos, pesquisadores e antropólogos *Yepamahsã*, no esforço coletivo para a definição dos conceitos elementares: *Kihti, bahsese* e *bahsamori*.

Além de participar e ser membro do NEAI, que considero uma experiência muito importante e que contribuiu para a construção dos aspectos metodológicos de minha pesquisa, também pude acompanhar junto à FOIRN atividades essenciais, associadas às práticas do *Dehsúse*¹⁰, no baixo Rio Uaupés. Do mesmo modo, também

¹⁰ A palavra *dehsuse* vem do verbo *dehsú*, cujo sentido é pescar ou caçar com certos instrumentos tradicionais para o autosustento. Quanto o *dehsuse* no plural, entende-se que são os ambientes de caça, pesca e também se refere aos instrumentos de caça e pesca, dependendo do contexto da fala. *Dehsú Baase*

foi fundamental o *Simpósio de Kumuã* que realizamos em agosto de 2015, em São Gabriel da Cachoeira, protagonizado pela equipe de pesquisadores do Alto Rio Negro sob a coordenação dos professores Carlos Dias e Gilton Mendes. O simpósio foi uma atividade que reuniu *kumuã Yepamahsã* do Rio Tiquié e de Yauarete/Rio Uaupés, onde tratamos de anunciar nossos investimentos em antropologia para abordar o pensamento tukano.

Além disso, realizei duas curtas viagens de campo onde tratei de rever algumas anotações que eu tinha recolhido nas atividades com os AIMA e, mais especificamente, agenciando a organização dos trabalhos para a realização do *Simpósio*. Ademais, posso dizer também, repetindo o que já anunciei, trago em minha própria trajetória elementos para essa reflexão. Tudo isso pautado pelos debates e avanços obtidos com meus colegas e parentes tukano no âmbito da questão do Projeto Rios e Redes.

Efetivamente, os resultados dessas atividades estão em fase de sistematização e organização por toda a equipe. Os interlocutores do meu trabalho foram João Paulo Barreto, João Rivelino Barreto e Gabriel Maia, com os quais encontrei inspiração para tecer essa dissertação ao longo dos últimos anos. Esse foi o oxigênio antropológico indígena para efetivação desse trabalho tão salutar ao longo desse mestrado.

Seguindo a vertente teórica aprendida nas disciplinas, procurei me aproximar do campo e dos interlocutores para conhecê-los, segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2000), na tentativa da domesticação teórica do olhar do pesquisador. Por fim, a escrita se configura como um produto final, no qual se desvela as articulações entre *kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsamori*.

Todavia, sabemos que o olhar e o ouvir são passivos de observação peculiares à antropologia, por meio da qual é possível interpretar e/ou compreender a sociedade e as culturas, em sua interioridade. Acredito que meu trabalho cumpriu essa função de modo pertinente para a elaboração do texto da dissertação, guardando as devidas particularidades de quem já entrou no PPGAS com campo de pesquisa razoavelmente avançado.

refere-se a todo esse conjunto de armadilhas e instrumentos de pesca e caça próprios dos *Yepa Diró Mahsã*, usado no território ocupado e pactuado entre as comunidades adjacentes.

Geertz (2005) afirma que é “necessário o ingresso no espaço social e geográfico para observar o que é na prática” saber escutar, questionar para conhecer, a fim de compreender, conhecer, enfocar o que está dito por trás das coisas e palavras. Partilhando desse mesmo horizonte, Nobre (2010, p.38), pontua que “não somente novos paradigmas de saber são necessários para a civilização global, mas precisamos de tradução de visões e de culturas, de diálogo que pressupõe humildade e de receptividade entre os saberes estabelecidos”. Diante desse pressuposto, esse trabalho tem por método o encontro com as dissertações de JP Barreto e JR Barreto e, por conseguinte, o diálogo com os *Kumuã Yepamahsã* do Rio Tiquié, alto Rio Negro, Amazonas.

Recorte histórico e etnográfico

Nessa parte será esboçada uma breve e fragmentada cartografia da política indígena do grupo *Ñahuri Porã*, sua vinda do Rio Papuri para o Rio Tiquié e o trabalho de sua associação com os indigenistas. Asseguro que esse grupo ainda não foi registrado pelas etnografias disponíveis¹¹, pois, as pesquisas foram realizadas onde havia maior concentração de pessoas *Yepamahsã* (Tukanos). O meu grupo era de escala de poucas pessoas e devido a isso era visto e considerado como grupo *Hausirõ Porã*. Além disso, os *kumua* e *bayarõa* que eram meus avôs faleceram sem ensinarem, principalmente, os *bahsase decapiwaya* (músicas). Aconteceu isso, devido o contato frequente com não indígenas. Mas, minha mãe me assegurou que meu avô Sabino *Ñahuri* fez *poose (dabucuri)* com *bahsase de capiwaya* (músicas com *haũpu*) aos *Tuyuka* de Igarapé Onça.

Com essa pequena introdução procuro demonstrar que meus avôs eram do grupo que detinham *bahsase*, mas devido ao silenciamento dos primeiros não indígenas de quase todos os povos do alto Rio Negro, o grupo acabou sofrendo drasticamente essa consequência. Isto não é um lamento, mas uma forma de lembrar fatos ocorridos e procurar situar e narrar minha história.

¹¹ Para um registro recente ver Oliveira (2016).

Cartografia da política indígena e indigenista no alto Rio Negro

Sabe-se que a região do alto Rio Negro, no noroeste amazônico, delimita-se a leste pela fronteira Brasil-Colômbia e, a oeste, pelo encontro dos rios Negro e Uaupés, este último é um dos formadores da Bacia do Rio Negro-AM, região que abarca uma grande extensão de terras indígenas demarcadas e homologadas. Ocupada pela maioria de povos do tronco lingüístico Tukano Oriental: Tukano, Desana, Cubeo, Kotiria, Tuyuka, Pira-tapuia, Miriti-Tapuia, Arapasso, Karapanã, Bará, Siriano e Makuna. Além desses, encontram-se os Tarianos, Baniwa, Baré e Werekena, os quais pertencem ao “tronco lingüístico Aruak”; e, por fim também os Hupda, Yuhupde e Dow que compõe o tronco lingüístico Maku.

Os *Yepamahsã* do Rio Tiquié asseguram que este não era o rio de seu *Sumudá* (Cordão Umbilical) e nem *Okó Ma* (Rio de Agua Doce). Era ocupado pelos *Yoharã*, *Pareroã*, *Eruria*, *Kawiria* e *Oamahsã*, os quais são os donos da área e detentores dos ambientes de *wiopesa ñase* (olhar/ter respeito como “sagrados”), dos ambientes dos *waimahsã wi’iseri* (casas dos “humanos invisíveis”). Alguns *Yepamahsã* fizeram sua travessia na mata adentro para chegar ao Tiquié em busca de terra fértil, frutas, caça e pesca abundante. Outros migraram por desentendimento com seu *wiogũ* (líder), brigas entre esposas de uma casa comunal por causas dos seus filhos e outros.

Os *ñekũsumũa* (avós) dos *ÑahuriPorã* vieram descendo do Rio Papuri¹² até chegar ao médio Rio Uaupés, dos quais rememoram serem e existirem seus *Pamũse Wi’isetori* e *Pamũse Wi’iake*, pós “Canoa de Transformação”. *Pamũse Wi’ítori* e *Pamũse Wi’iake* são de terras firmes ocupadas e foram morados pelos *Yepamamhsã* com o primeiro ancestral que conduziu a Canoa de Transformação até no Ipanoré, de nome conhecido de *Doetiro*. Somente depois de muitos anos foram ocupar as margens dos rios. Depois de tanto conviverem juntos em Papuri fizeram um pacto de migrar para uma terra que tivesse condições de atender suas demandas e para ter um território próprio sob a chefia do seu *Ñahuri*. No médio curso do Rio Uaupés os *Ñahuri Porã* ocuparam a área de *Taputiri* e o local onde eles puderam habitar tem esse mesmo nome.

¹² Os meus tios Sabino Azevedo, Luciano Azevedo, Rodolfo Azevedo, José Azevedo e seus filhos asseguram com firmeza essa rota feita pelos meus avós *Ñahuri Porã*. Minha mãe também me contou essa mesma versão, pois me disse que ouviu do seu sogro Sabino *Ñahuri*.

Estavam no processo de migração, vindos dos *Pam̃se Wiake*. Não se sabe quantos anos viveram naquele lugar, mas sabemos através das conversas dos *Ñahuri Porã* que foi construída *Bahsari Wi'í em Taputiri*. *Ñahuri Porã* que andava junto com *Yúpurí* e com *Doé* que era irmão maior de *Ñahuri*. Conta-se que estava morando harmoniosamente naquela área, porém o *Hausirõ* fez *du'po ñakese*¹³ ao *Ñahuri*. Em consequência, entraram em consenso e migraram para outro lugar. Pois *du'po ñakese* fez pensar que seus irmãos maiores também não estão parados e tem de partir a fim de reencontrá-los. Foram descendo do rio Uaupes e se estabeleceram em *Bihsumu*, no qual também construíram *Bahsari Wi'í* (Casa de dança). Apesar de conviverem organizados se sentiram insatisfeitos e se mudaram para *Pam̃ri Wi'í*, lugar conhecido como Panoré, ou *Tohopa Duri*. Nesse lugar foi construído *Bahsari Wi* e realizado dança cerimonial, *muro bahsese* (“benzimento” de cigarro), *weé bahsese* (“benzimento” de jenipapo). Insatisfeitos com as crescentes críticas destrutivas partiram em consenso a procura de um lugar que proporcionasse a integridade deterritório próprio e autônomo. De *Tohopa Duri* (Amontoado de cumutá) se estabeleceram adentrando em poucas horas pelo *Pirõ Kahsaya Pitó* (Foz do rio Tiquié). Nesse lugar foi levantado *Bahsari Wi'í*. Todavia, constataram que o solo era desfavorável para a agricultura. Por esse motivo, mobilizaram em busca de terra de mata primária. Daí surgiu também *uhkusé* destrutivas, isso levou a se mudarem novamente, adentrando o *Kuhsa*, onde construiu *Wi'isetori*¹⁴ para geração posterior por incentivo e “comando” do *Ñahuri*.

Do *Kuhsaya Pi'tó* (foz do rio Tiquié) entraram até chegar em *Urenu Wi'íto*, perto dos *Yepamahsã Kohãpa Põra*, os quais são *pahko porã* (filhos da filha da irmã da mãe). Apresentaram-se a dificuldade de encontrar terra/floresta propícia para agricultura e para estabelecer território próprio.

Os *Kohãpa Porã* são os *pahko porã* dos *Ñahuri Porã* que se encontram no baixo Rio Tiquié, na comunidade Colina. “*Y# pako porã* já que vocês vieram dividamos *Dehsubaase*, ocupem acima do limite do nosso *Dehsubaase* a partir de *Buka Wisa Pitó* até *Ñiña Pitó*”, disse *Kohãpa Poru*. Com esse pacto, os *Ñahuria* apossaram-se da

¹³ Esse é um dos conhecimentos do *kumu*. A pessoa que se sente constrangida diante de certo grupo, comunidade, de uma pessoa ou de uma família faz *dohase de du'po ñakese* (“pensa” da pessoa se deslocar para outra área longicua). Disso pede do *kumu*, em consequência da briga no dia de caxiri, desentendimento com membros da comunidade e serie de muitos outros fatores.

¹⁴ Lugar habitado em alguns anos e depois abandonado. Apesar de parecer abandonado, na memória continua sendo como lugar de sua passagem em alguns anos atrás.

referida área de *dehsubaasé*. Essa área não era ocupada, apesar de ter vários lagos, igapós e muitos recursos naturais, principalmente os peixes. Todavia, tinham (e ainda têm) na época da cheia muito piuns e o solo é predominantemente de argila. Acredita-se que foi esse o desinteresse de não ocupação dos outros grupos de *Yepamahsã* naquela área. Feito o pacto da divisão do *Dehsubaase*, agradeceram aos anfitriões e foram subindo até chegar a *Yai Wi'í* (Casa de Onça). Ali levantaram *Bahsari Wi'í* e promoveram os devidos cerimoniais tukano de comunicação com os *Waimahsã* para que pudessem ali se estabelecer em paz. Porém, ali também se sentiram insatisfeitos, devido ao efeito do *dũhpo ñakeke*.

Na época, o cunhado dos *Yepamahsa*, o Tariano da Cachoeira da Onça tinha andado com comerciante acima do *Yai W'ú*. Por meio dele, *Ñahuri Porã* soube que na Cachoeira Tukano tinha lugar propício para se estabelecer, além da cachoeira de beleza encantadora o solo era muito favorável à agricultura. Ali levantaram também *Bahsari Wi'í* respeitando sempre os devidos cuidados com os cerimoniais. Eram bem organizados de acordo a cultura dos *Yepamahsã*. Em *Dahse Poeya* (Cachoeira tukano) começaram a chegar os padres Capuchinhos, isso no Rio Tiquié, com a finalidade de construir missão e reunir muitas pessoas naquele lugar. Todavia, por motivo de doenças, os moradores se dispersaram e os padres abandonaram o lugar pelas mesmas razões.

Os meus avós Ricardo *Ñahuri* e Sabino *Ñahuri* foram morar com os *Hahusiroã* de São José I. Posteriormente, tiveram desentendimento entre eles e assim foram ocupar a área de *Mahawi Tuhkũro* (Pirarara-Poço). Meu tio Aprigio Azevedo *Uremiri* e meu pai Alcides Azevedo *Suegu* já eram casados com mulheres Tuyuka. E outros meus tios (Luciano Azevedo e Rodolfo Azevedo) eram casados com mulheres Desana. Dois tios meus, Batista Azevedo e Mario Azevedo, que são filhos do meu avô Sabino *Ñahuri* na adolescência foram do Brasil à Colômbia em busca de trabalho. Atualmente, esses moram em Puerto Inírida. Já tem sua família, casa e terra para a agricultura. Somente Mario Azevedo vem a São Gabriel da Cachoeira para nos visitar. Quanto ao Batista Azevedo até agora não veio ao Brasil desde que ele partiu. O meu avô Sabino *Ñahuri* já viúvo junto com seu irmão Ricardo *Ñahuri* veio abrir comunidade e morar com seus filhos em Pirarara-Poço. Foram *bayaroa* (cantores/músicos tradicionais *Yepamahsã*) e *kumuã* (detentores de vários “benzimentos”). A área de Pirarara-Poço ainda era desocupada e servia apenas para fazer mariscagem por vários dos outros *Yepamahsã*, mas já estava sob a guarda dos *Ñahuri Porã* pactuado com seus irmãos *Kohãpa Porã*.

Cronologicamente ninguém sabe quantos anos meus avôs moraram em São José, mas percebe-se que foi bastante tempo.

Por meio de Jovino Pedrosa, da comunidade Cunuri, pode-se confirmar a ocupação e usufruto de Pirarara quando ele informa o diálogo de seu pai para com meus avôs nas seguintes palavras: “meus irmãos maiores, vocês estão retornando, mas *marire to watiw#* (convivermos juntos, mas nunca deu certo). Faça a comunidade de vocês em Pirarara-Poço”. Nesse lugar meus avôs não levantaram *Bahsari Wi’í*, pois já era época de internato, época em que predominava a ideologia dos missionários contra as intensões e a própria cultura *Yepamahsã*. Meu pai e meus tios sempre rememoram que os meus avôs deixaram os *Pam#sé Wi’ísetori*, *Pam#sé Di’ta*, *Pam#se Wi’íake que estão no Rio Papuri* em busca de território autônomo, onde tenha pesca, caça e terra boas. Alguns viam os *Ñahuria* como nômades, não tinham lugar fixo para criar seu *kumurõ* (banco)¹⁵. Meus avôs *Ñahuria* Sabino e Ricardo foram enterrados em Pirarara-Poço como guardiões daquela área, onde foram *kumuã* e *bayaroa*.

Podemos concluir que em todo lugar por onde passaram e se fixaram, em alguns anos, construíram *Bahsari Wi’í*, fizeram rituais de dança cerimonial, ritual de *bahsese* de *m#rorõ* (benzimento de cigarro), de *weé bahsese* (benzimento de jenipapo), de *weti darese* (proteção) e demais outros. Isso dá a entender que os *Ñahuria* empreendiam com toda firmeza os *Bahsese* e *Bahsamori* onde eles passavam. Detinham categoricamente conhecimentos de *kihti uk#se*, de *bahsese* e *bahsamori*, *m#rõp# usé* como valores máximos de um homem *Yepa Mahs# Ñahuri Porã*.

Sendo detentores desse *nirokasé* eram vistos e considerados como *Ñahuria Porã* (urtiga que cura e ameniza de varias doenças), pois seus *bahsese* faziam recuperar a saúde da pessoa em estado sadio como se passasse com *ña* (urtiga ou pinopino) no corpo de um paciente. Os *nirõkahse* (conhecimentos imprescindíveis/importantes) são os *kihti uk#se* (narrativas míticas), *bahsese* (benzimentos) e *bahsamori* (cantos-danças) de valiosas propriedades imateriais que o especialista transmite oralmente e de forma hierárquica aos seus descendentes.

¹⁵ A pessoa ou grupo que perambula sem lugar fixo e muda do lugar periodicamente são vistas como que não tem *kumurõ*. Da pessoa inquieta que provoca briga e desentimento no dia da festa tradicional é vista dessa mesma situação. Acreditamos que isso acontece devido a falta *bahsese* de *kumurõ bahse ahposé* (benzimento de arrumar concentração).

Atualmente, os *Ñahuria* moram nas comunidades de Serra de Mucura, Acará Poço, Pirarara-Poço, Cunuri Ponta e São José I¹⁶ com seu próprio território de *Dehsubaase* pactuado pelos nossos avôs desde a ocupação daquela área. Mas ao se encontrarem sempre praticam *ukumã* (falam/dialogam/rememoram): “nossos avóss faziam/viviam juntos numa casa comunal, faziam festa cerimonial de dança juntos, mas nós de hoje deixamos de viver conforme as práticas dos nossos antepassados”. Vivíamos e morávamos juntos e isso proporcionava espaços de criar *nikũ porã merã ukusé* (diálogo de comunicação clássico do conhecimento tukano). Por estarem em locais poucos distantes entre as comunidades sentem-se que são vistos como se não tivessem *ukũse* e *ukũ amesuosé*. Mas em cada comunidade já citada valorizam seu *kumu* ou seu *bahsegũ*. Geralmente passam seus conhecimentos ao primogênito ou à pessoa que o aproxima em busca desses “saberes” para gerir e gestar os *nirõkhsé dos Ñahuria*.

Os *Ñahuri Porã* afirmam que seus avós vieram ao Rio Tiquié descendo o rio e não andando pela floresta. Fizeram pacto dos limites de *Dehsubaase* com seus irmãos *Kohãpa Porã*, os quais já estavam antes dos *Ñahuri Porã*. Da sua vinda ao Tiquié somente *Kohãpa Porã* nos informa os detalhes. Não me arrisco. Os *Kohãpa Porã* fizeram limite de *dehsubaase* com meus avós começando em *Ñiña Pi'tó*, pouco acima de *Pamõra* até em *Bũhkaya Yuhti Pi'tó*, abaixo do sítio abandonado conhecido por Fátima. Era essa área que meus avós faziam *Dehsubaase* com seus *Nikũ Porã merã*. O *Ñahuri* estava com seu irmão menor *Kũmaro* e *Uremiri*, conhecidos dos *Nikũ Porã* de *Ñahuri*.

Esta descrição informa que meus avós não tiveram empecilhos de ocupar o Baixo Rio Tiquié, ao contrário tiveram facilidade de criar alianças e ocupar a referida área apossando-a com todas as regras e etiquetas devidas aos *Waimahsã*, verdadeiros donos de todos os lugares.

O Rio Tiquié era de grande fartura, com muitos recursos naturais, inclusive peixes. Foi essa abundância que atraiu e fez meus parentes ocuparem a área, afirmam os

¹⁶ Os *Ñahuri* de São José I puderam “revitalizar” os *bahsase* (“musicas”) por meio do incentivo e do implemento da Educação Escolar Indígena.

moradores mais antigos¹⁷. O rio divide-se em três áreas extensas alto, médio e baixo Tiquié e incluindo seus afluentes.

Considera-se o alto Tiquié ou Pari acima, de Pari-Cachoeira até a fronteira Brasil-Colômbia. Nesse trecho encontram-se comunidades com apenas alguns lagos rasos e poucos igapós. Há predomínio dos *Yepamahsã* e *Uhtapino Porã* (*Tuyuka*) além de outros grupos menores. O médio Tiquié encontra-se entre a Cachoeira Tucano até Pari-Cachoeira. Tem como afluente os igarapés Tarácia (moram *Peorã*), igarapé Cucura (moram Desana e *Peorã*), rio Castanho (moram Tukano, Tuyuka, Desana e Yupda) e rio Umari (moram Tukano, Desana e Yupda). Nessa área algumas comunidades são próximas umas das outras.

Enfim, o baixo Tiquié fica localizado entre Cachoeira Tucano até a foz do Tiquié que deságua no rio Uaupés. As comunidades estão dispersas uma das outras: *Maha Wi'í Tuhkuro* (Pirarara-Poço), *Wariaña Tuhkuro* (Acará-Poço), *Oánũ* (Serra de Mucura), *Poari Nũ* (Colina), *Ñama Ñoa* (Vila Nova), *Matapi* e *Kotó Betó* (Corocoró). Além dessas têm aquelas dos *Peorã* do Ira, de *Wapũya* e de *Busaya* que se localizam nos igarapés. Todas essas comunidades são ricas em recursos naturais, inclusive, peixes, frutas e caça. Por ausência de terra firme principalmente nas comunidades Corocoró, Matapi e Vila Nova a prática de cultivo de agricultura é desfavorecida. Todavia, existem lagos, igapós, igarapés em abundância de peixes. Quanto às comunidades de *Poari Nũ*, *Oánũ*, *Wariã Tuhkuro* e *Maha Wi'í Tuhkuro*, existem terra de floresta propícia para cultivo de agricultura. Meu pai tinha muitas roças diversificadas. Produzia farinha e minha mãe negociava pimenta defumada ou *kahtisé* (viva/fresco). Em casa havia sempre muita fartura de produtos da roça trazidos pelos meus pais. Isso demonstra que a terra tinha o solo (nas três comunidades) propício para cultivo e para compartilhamento na vida comunitária.

Os *Ñahuri Porã* moram nas comunidades *Oánũ*, *Wariã Tuhkuro* e *Maha Wi'í Tuhkuro*. Essas fazem parte do Baixo Tiquié. E uma parte dos *Ñahuri Porã* mora no Médio Tiquié, especificamente, nas comunidades *Wapũ Nũkũ* e em São José I. Percebe-se que a divisão não está compatível com a distribuição dos limites dos moradores do Tiquié, pois se baseia nos estudos antropológicos de várias décadas atrás.

¹⁷ De acordo com os dados do DSEI/Foirn de 2003 em toda a Bacia do Rio Tiquié habitava-se aproximadamente 3.300 pessoas, os quais são *Yepamahsã*, *Umũ Kohori Mahsã*, *Uhtapirõ Porã Mahsã*, *Dia Pirõ Porã Mahsã*, *Bará*, *Yeba Mahsã* e *Peorã*.

Entretanto, entre 2008 e 2009 foi realizada uma pesquisa de opinião de pesca na Bacia do Rio Tiquié por uma equipe composta por 38 AIMAs, os quais fizeram uma divisão, sob assessoria do Instituto Socioambiental-ISA em cinco regiões, sabendo que cada trecho do rio tem suas características específicas. São as seguintes: Alto Tiquié, Médio Tiquié I, II, III e Baixo Tiquié. Alto Tiquié compreendo o trecho de Pari acima até a Fronteira Brasil/Colômbia, o Médio Tiquié III compreende de Pari-Cachoeira, rio Umari e Bela Vista, o Médio Tiquié II compreende a partir do trecho abaixo de Bela Vista até Barreira Alta, o Médio Tiquié I compreende a partir da Boca da Estrada até Serra de Mucura e o Baixo Tiquié compreende abaixo de Serra de Mucura até na foz do Rio Tiquié. Essa divisão gerou uma satisfação aos moradores locais, pois viram que ela conseguiu se aproximar dos limites pactuados pelos seus *Ñekũsumĩã* (avós) desde sua ocupação naquela região. Nessa minha dissertação vou atentar a essa divisão feita pelos AIMAs, sob assessoria do ISA, por que a divisão anterior me deixou inquieto, pois *Maha Wi'í Tuhkũro*, *Wariã Tuhkũro* e *Oãnu* são consideradas parte do baixo Rio Tiquié onde moram os *Ñahuria Porã*. A recente divisão me assegura manifestar com segurança a visão, o pensar sem desvirtuar o trabalho de *Dehsubaasere añuro ñanũre kahtise* no Médio Rio Tiquié. Os *Ñahuria Porã* acreditam que fazem parte do *Médio Rio Tiquié*. Por essa convicção fundaram a Associação das comunidades Indígenas do Médio Tiquié-ACIMET.

Relações governamentais e não-governamentais

A área predominante dos *Yepamahsã* é conhecida como “Missões do Alto Rio Negro” que é composta por Pari-Cachoeira, Taracua e Yauarete na Terra Indígena do Alto Rio Negro. Foram assim chamadas na época do predomínio das Missões Salesianas, sendo considerada sede de administração a Diocese de São Gabriel da Cachoeira. Com sua decadência passaram a ser chamados como Distritos, sob a organização da Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira. Até hoje em dia são vistas e conhecidas dessa maneira por parte da prefeitura. Cada distrito tem um prefeito-mirim, o qual tem função de articular, fazer levantamento das demandas do distrito e levar essas demandas ao prefeito. Infelizmente, às vezes as demandas requeridas não são atendidas devido a alguns impasses burocráticos. Depois que as escolas passaram a

serem gerenciadas, a partir de 2006, pelos próprios professores e gestores indígenas, os missionários ficaram somente com a pastoral e para lecionar aulas.

A iniciativa dos próprios indígenas de assumir a gestão escolar partiu das lideranças das bases, de associações e escolas das comunidades, sob a articulação da FOIRN em parceria com o ISA, pois esse era um dos objetivos da consolidação da demarcação da Terra Indígena do Alto Rio Negro. Os missionários inicialmente foram desfavoráveis a essa empreitada, pois argumentavam que os futuros professores - gestores indígenas estavam despreparados para administrar uma escola de acordo com o padrão não indígena. Desse argumento percebe-se o quanto ainda éramos vistos como incapazes depois de tantos anos de escolarização no alto Rio Negro. Depois de muito embate os missionários acabaram cedendo as escolas para serem geridas pelos próprios indígenas. Além desse cenário, o ISA assessorou as associações de base e a FOIRN, principalmente, no processo de implantação de educação escolar indígena. Além disso, acompanhou várias frentes e iniciativas de trabalho. No médio Rio Tiquié, empreendeu a formação de pesquisadores do meio ambiente, conhecidos como Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMAs), ponto que abordaremos com mais detalhes no próximo item.

A formação dos AIMAS

A partir de 2000, o ex-professor Manuel Aguiar Azevedo, do grupo *Nahuri*, quando era conselheiro local constatou que as doenças que estavam surgindo na área do Médio Tiquié, ocorriam devido ao alto índice de *tinguijamento*, uso do *timbó* pelos mariscadores das comunidades adjacentes. Por esse motivo, ele teve a iniciativa de propor aos moradores da região a elaboração de um Plano de Manejo no Médio Rio Tiquié, junto com a criação da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié. Sendo eleito presidente da associação procurou assessores no Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e apoio na FOIRN. O IBAMA tinha explicado que se eles fossem assessorar proibiriam todas as formas do que consideravam pesca predatória, agressões ao meio ambiente, expressivamente, seja do morador local ou dos pescadores que vem de outras comunidades. Com auxílio da

FOIRN procuraram o ISA em busca de uma parceria para uma solução do problema. Este já estava atuando com o projeto de piscicultura¹⁸ no Alto Rio Tiquié.

Na primeira conversa, já sob a assessoria do ISA, trataram de identificar os limites de *Dehsabaase* (ambientes de pesca, caça e frutas e muitos outros) de comunidades associadas à ACIMET. Após a identificação da área de limite de *dehsuse*, procurou-se colocar placas em alguns lagos de reservas de reprodução dos peixes com a finalidade de evitarem a pesca e permitirem a reprodução durante quatro anos consecutivos. Essa iniciativa foi vista e entendida pela maioria da população do Tiquié como forma de proibição total, isso no entendimento das pessoas que não foram e não participaram dos seminários, mesmo sendo convidadas para realização desses eventos importantes.

A cada ano os Agentes Indígenas de Manejo Ambiental se reúnem entre final de abril, início de agosto e no final de novembro nas comunidades Cunuri, Pirarara-Poço e Serra de Mucura, fazendo rodízio de oficinas entre estas comunidades. Nessas comunidades há uma infraestrutura e elas estão em um trecho do Tiquié onde o peixe é mais abundante, isso ao observador de fora. Para os moradores daquela área está havendo o fenômeno de diminuição dos peixes. As estruturas das referidas comunidades foram construídas por meio do recurso do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI)¹⁹.

Geralmente, estão presentes nas oficinas seis ou dez *kumuã* que são convidados para orientar e transmitir os conhecimentos tradicionais indígenas sobre astronomia, agricultura, ciclo anual da constelação, *bahsese*, *kihti* e muitos outros. Eles não recebem “ajuda de custo”, são voluntários convidados pelos AIMAs. Por reconhecimento, no final de cada oficina, os próprios Agentes, juntamente com a comunidade fazem *posé* (dabucuri) aos *Kumuã*. Em todas as oficinas os próprios AIMAs registram todos os

¹⁸ Esse projeto tem o objetivo de difundir a piscicultura familiar nas comunidades indígenas do Alto Tiquié, visando contribuir para a segurança alimentar e ser uma alternativa à exploração dos estoques de peixes dos rios. De acordo com os moradores daquela área, observa-se uma crescente escassez dos peixes, dos quais eles dependem para sua subsistência. Esse fenômeno vem ocorrendo devido à intensificação da pesca predatória. Afim de conter esse fenômeno foi pensando e planejado o Projeto de Piscicultura no Alto Rio Tiquié pela Associação ATRIART, junto com a FOIRN e em parceria com o ISA.

¹⁹ Participam aproximadamente 29 AIMAS, que caso se ausenta justificam por meio de um bilhete enviando ao coordenador do evento e as vezes envia oralmente ao agente da sua comunidade adjacente. Tendo faltado em duas oficinas consecutivas é tirado do grupo e perde sua bolsa de ajuda de custo.

acontecimentos, seja por meio da gravação ou anotações. É bom notar que em cada oficina sempre aparecem aspirantes interessados em uma vaga de Agente, escolhidos e indicados pela comunidade. Alguns aspirantes são incorporados, todavia, em alguns momentos, a assessoria informa que não tem condições para aceitar e aumentar membros no grupo por falta de recurso financeiro.

Além dos *Kumuã*, sempre são convidados as lideranças da Coordenadoria Indígena do Tiquié e Uaupés (COITUA), os quais também são articuladores dos movimentos indígenas de toda a Bacia do Rio Tiquié e no Baixo Rio Uaupés. Em algumas oficinas a assessoria leva ou convida pesquisadores de fora para conhecer o trabalho dos AIMAs e ouvir a opinião dos conhecedores sobre “mudanças climáticas” etc. Em todas as oficinas a metodologia é semelhante, as manhãs são reservadas para palestras e informações dos AIMAs, as tardes para trabalhos em grupo e as noites para conversas com os *Kumuã* para ouvir as histórias e explicações deles. Cada noite os conhecedores dedicam a um tema, respondendo às perguntas dos AIMAs. Todas as tardes têm trabalho em grupos temáticos: pesquisa com peixes, pesquisa com frutas, pesquisa com roça e pesquisa sobre o calendário.

As informações das oficinas anteriores são repassadas. Assessoria informa sobre bolsa de ajuda de custo aos agentes, como será feito o pagamento, incentiva para não desistir por ter já recebido formação, acompanhamento quando o recurso era “bem gordo”. Quanto aos coordenadores, que são três, os mais veteranos, relatam sobre os mini-encontros que aconteceram depois da segunda oficina nas suas respectivas associações de base.

Por sua vez, pesquisadores convidados falam de seus conhecimentos e trazem informações complementares para a discussão e acompanhamento. Em um dos relatórios do pesquisador do ISA, Pieter Van der Veld, por exemplo, ele informa: “a segunda e a terceira manhã a Ferdouz deu palestra sobre clima, o ciclo de chuva e os “rios voadores” (parecido com que Antônio Nobre relatou durante o encontro de Manejo do Mundo), o ciclo de Carbono e até ‘el Niño e la Niña’ (Van der Veld, 2013).

Ainda no mesmo relatório Van der Veld afirma: “no primeiro dia não teve conversa dos conhecedores porque eles precisavam benzer o breu para proteger aos participantes da Oficina. Outra noite foi dedicada para observação estelar, embora a lua clara atrapalhou. A noite quando foi discutido sobre peixe os conhecedores decidiram

purificar o rio. Uma das últimas noites foi então usada para eles fazerem o benzimento do breu. Conforme os conhecedores, muitas pessoas usam o benzimento errado quando eles tentam proteger uma criança recém-nascida. Por isso, muitos peixes se transformam em aves que atacam as palmeiras como açai. O benzimento deve impedir ou reverter essas transformações. No final da oficina, os AIMAs do alto Tiquié e dos igarapés levaram o breu benzido para queimada em suas comunidades” (Van der Veld, 2013). Dessa observação se percebe quão importantes são o *bahsese* para a vida cotidiana dos meus tukano, para o modo de ser e existir da pessoa do *Yepamahsã* e como esses encontros motivam, dão relevância a esses conhecimentos milenares.

Em todas as oficinas que participei, os AIMAs apresentam seu trabalho anotando no Diário e dele extraíram informações para representar o ciclo anual, época de floração das espécies frutíferas, subida dos peixes e outros. Em 2013, para facilitar o trabalho, sob assessoria do ISA, foram formadas quatro equipes de pesquisa temática sobre o calendário ecológico e ritual, de frutas, de peixes e de roça. Desta pesquisa em 2014, um dos grupos apresentou na oficina um desenho muito lindo sobre o calendário astronômico, ecológico e ritual circular, baseado nas observações deles dos últimos anos e, com orientações e complementos dos *Kumuã*. O grupo de fruta mostrou a fenologia das plantas frutíferas observadas. O grupo dos peixes mostrou os dados sobre a subida e desova dos peixes, o estado da fertilidade dos peixes capturados e o conteúdo do estômago (alimentação natural dos peixes). O grupo da roça mostrou as medições feitas nas roças, dados sobre o tamanho, produção por hectare e por hora de trabalho. Por meio dessas apresentações, cada vez mais os pesquisadores AIMAs vão explorando a temática a que se inclinam, escolhida pessoalmente para saber e se deter, dentro de uma determinada dimensão do conhecimento dos *Yepamahsã*.

É lógico que, como nas outras vezes, foram anotados os mitos de origem de frutas, peixes e roça, acompanhados dos desenhos. O grupo de peixes usou o livro “Peixe e Gente” (Cabalzar, 2005) para reproduzir os desenhos do ictiólogo Mauro Lopes²⁰, acompanhados com as observações deles. Outros agentes produziram desenhos botânicos, fizeram mapa das roças. Antes, a metodologia das pesquisas não era clara para todo mundo e muitos ainda estavam sem tema. E mesmo sabendo que não teriam

²⁰ Mauro é ictiólogo que ajudou a sistematizar informações sobre as espécies dos peixes do Rio Tiquié, cujo resultado foi publicado “Peixe&Gente” sob a coordenação do antropólogo do ISA, Aloisio Cabalzar.

bolsas em janeiro e fevereiro²¹, todos se dispuseram a dar continuidade às observações para ter um ano completo da pesquisa. O resultado desse esforço se deu com a construção de um belo e complexo calendário sazonal. Essa metodologia de trabalho pelas associações de base junto com sua assessoria focava-se em criar e apontar um possível atual e futuro estudo/dialógico equitativo entre saber local e da ciência.

De modo geral, esses fragmentos sobre minha trajetória de vida apontam alguns elementos de minha formação e servem para situar um pouco os meus investimentos atuais no mestrado em antropologia social na Universidade Federal do Amazonas, que passo a descrever no capítulo dois.

O Simpósio de *Kumuã*

Em março de 2014 iniciei a minha trajetória no mestrado no Programa de Pós-Graduação-PPGAS/UFAM e no mesmo ano fui me inserindo no NEAI através de diálogos com os mestres e doutorandos tukano João Paulo Barreto, João Rivelino Barreto e sob orientação do professor Dr. Carlos Machado Dias Junior. Ao longo daquele ano viemos trocando idéias por meio do projeto *Rios e Redes na Amazônia Indígena*, o qual abordava o alto Rio Negro contemplando as iniciativas já realizadas na região pelos pesquisadores não-indígenas. Para realizá-lo inicialmente o projeto foi apresentado a FOIRN, a FUNAI e demais interessados, os quais aceitaram unanimamente e ficaram muito interessados na proposta. O plano inicial do projeto, além de uma série de ações acadêmicas, tinha como momento maior a realização de uma conversa com alguns *kumuã* selecionados para uma conversa breve e pontual que passamos a chamar de Simpósio. No início a proposta seria de realizar esse evento em 2014 na comunidade São Domingos Sávio, no alto rio Tiquié, e somente com os *kumuã* do Tiquié, mas com a efetivação da ideia ele acabou acontecendo em agosto de 2015 em São Gabriel da Cachoeira por razões de logística e entendimento da equipe, e das lideranças envolvidas, de que na cidade poderíamos ter outros ganhos importantes.

Com minha entrada no mestrado e neste Projeto, assim como a do colega Gabriel Sodré Maia (*Yeparã Oyé*, oriundo da comunidade Pato, rio Papuri-Yauarete), redimensionamos a proposta para que tivesse participação dos *kumuã* da Bacia do Rio

²¹ Geralmente, entre janeiro e fevereiro por processo de esgotamento de recursos de ajuda de custo os AIMA não recebem bolsa.

Tiquié, isso com objetivo de socializar, ouvir e escutar o que teriam a dizer os especialistas dos grupos *yaparikã kura* (grupo último), *dekokaha kura* (intermediário) e *um̄tari kura* (primeiro). A ideia central era tratarmos de alguns termos que nós, pesquisadores tukano em formação de antropologia, achávamos centrais para o entendimento do saber tukano. Entre eles, *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsase*. O passo seguinte foi fazer levantamentos e convites aos detentores dos conhecimentos para tratarmos do assunto. Conseguimos acionar 14 *kumuã*, mas no final participaram onze.

Como é sabido, um evento como aquele que idealizávamos, envolvendo tantos especialistas e gestado dentro de um Programa de Pós-graduação exigia muitos acertos e a burocracia, quase intransponível. Desse modo, enquanto aguardávamos todos esses trâmites para a realização do Simpósio, promovemos, por cerca de dois anos, muitas conversas em Manaus com os coordenadores e, sobretudo, com os *kumuã* Luciano e Ovídio que integraram a equipe de pesquisadores. Além disso, também realizamos um curso de extensão na UFAM sobre Cosmologia dos *Yepamahsã*²² no âmbito do NEAI, com grande participação de alunos não-idígenas do PPGAS e de outros Programas, do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA) e da Universidade de São Paulo (USP) e dentre outros.

Depois de muitas negociações e uma longa espera, finalmente, realizamos o Simpósio na Casa do Saber da FOIRN, no município de São Gabriel da Cachoeira-AM, nos dias 22 a 27 de agosto de 2015. Nos dias 22 e 23 fizemos um ajuste da metodologia de trabalho e reunião da equipe com as lideranças locais, em especial, o coordenador da FUNAI, Domingos Barreto.

Em sua fala de apresentação o então coordenador local da FUNAI-SGC, Domingos Barreto, assim pontuou sobre Simpósio:

(...) Como Tukano, queria dizer que esse Simpósio é muito importante para o povo Tukano. Serão dias de troca para gente, a origem de cada povo. Mesmo sendo Tukano a gente divide em vários 'elos', pra gente contar a história nossa, a origem dela, o significado... Pra gente conversar a partir dos nossos conhecimentos, da política, de regras... Fico feliz com a presença dos *kumuã*, dos conhecedores, e dos novos antropólogos, Dagoberto, Paulinho, Rivelino e Gabriel, que estão na Universidade não só aprendendo, mas também ensinando, são atores principais desse intercâmbio cultural. Traz a visão que

²² O curso foi organizado pelos mestrandos Dagoberto Lima Azevedo, Gabriel Sodrê Maia e mestre JP Barreto. Foram quatro dias consecutivos no mês de julho de 2015, sala do NEAI. As temáticas trabalhadas foram *kihti ukusé*, *bahsese* e *bahsáse*. Os cursistas no final do curso foram divididos em grupos de cada instituição de ensino para avaliarem e proporem alguns temas pertinentes ou pensamento em relação “antropologia tukano”.

você tem da antropologia em geral e de uma antropologia Tukano. Vocês vem colaborar na construção da nossa história, tecnologia nossa, o jeito de fazer até produção de conhecimento, de bahsese. Sinto muita vontade para ouvir e aprender com vocês (Simpósio dos *Kumuã*, 2015).

Diante dessa fala percebe-se que o Simpósio tinha exatamente esse objetivo de fortalecer conhecimento Tukano, o papel dos *kumuã* para a produção do conhecimento, a manutenção da cultura, produzir uma “antropologia Tukano”.

Para obter um bom rendimento nas atividades do Simpósio com os *kumuã*, para iniciar os trabalhos nas manhãs, fazíamos uma pequena introdução geral e, em seguida, dividíamos grupos de trabalho. Cada um dos grupos era acompanhado por um de nós, pesquisadores tukano, e deste modo íamos aprofundando a conversa registrando informações e esclarecendo dúvidas, enquanto os professores coordenadores circulavam entre os grupos acompanhados por João Kenedy que traduzia o conteúdo das falas. Desse modo, pudemos aprofundar o que tínhamos elaborado sobre os conceitos que julgamos importantes: *kihti ukuse* (“narrativas míticas”), *bahsese* (“benzimentos”) e *bahsamori* (“cantos/danças”).

A primeira temática relacionada ao conjunto das narrativas de origem Tukano, o *kihti*, foi tratada no primeiro dia. No dia seguinte foi trabalhado o *bahsese* tendo o interesse maior a sua lógica, a ordem das coisas que estão presentes e, nesse dia concentrei esforços para levantar material para minha pesquisa de mestrado. Assim, busquei entender a classificação do espaço da floresta, das águas, dos animais, das frutas e outros. Nesse contexto, os grupos de trabalhos elaboravam uma pequena exposição do que haviam discutido e apresentavam no mesmo dia, sendo que o resultado preliminar dos três era sistematizado no final. Depois de apresentar cada síntese os *kumuã* se prontificaram a fazer suas observações, complementos e comentários. No último dia, o trabalho foi desenvolvido sobre o *bahsamori* (músicas) sob a coordenação do mestrando Gabriel Sodré Maia. Nesse dia se seguiu a mesma metodologia. Esse evento foi um dos grandes momentos de inspiração para a “construção dos dados” e sistematização da minha dissertação. Ali pude ouvir, ver e conversar sobre como é distribuído e organizado o espaço *Di'ta/Nuhku* a partir dos conhecimentos e saberes dos *kumuã* *Yepamahsã* que explorarei no capítulo dois desta dissertação.

CAPITULO UM

O saber *Yepamahsã* e a ordenação dos seres pelo *bahsese*

Antes de entrar diretamente no saber e na ordem do conteúdo do *bahsese* apresento de forma sucinta a noção de *bahsese*. O *kumu*²³ ao falar do *bahsese* trata de uma prática peculiar adquirida por algumas pessoas relacionadas às habilidades de dominar conhecimentos de seus ancestrais. Para isso, a pessoa passava por uma formação exigente e longa, reclusa em um determinado espaço e seguindo muitas restrições. Esse sistema de aprendizagem era observado quando os *Yepamahsã* viviam sem a influência dos missionários.

O *bahsese* é um procedimento efetuado pelo *kumu* através de seu conhecimento associado a um repertório de tramas míticas, palavras e expressões específicas que possibilitam a comunicação com os seres invisíveis, “super-humanos”, os donos originários de todos os espaços sobre a plataforma terrestre, os *Waimahsã*²⁴. O *bahsese* é também, portanto, a habilidade de um especialista em invocar elementos e princípios curativos, contidos nos diversos tipos de vegetais e animais (JP Barreto, 2013, p.74).

De fato, o especialista no ofício do *bahsese* para curar doenças de uma pessoa procura classificar e fazer uma taxonomia de seres distintos. Haja vista, se uma pessoa se acidenta no trabalho com suas ferramentas o *kumu* procura classificar os tipos de fogos pelas quais a ferramenta cortante deve ter passado em sua produção na fábrica. Isso é fundamental para evitar a dor, desse modo, ele está fazendo uma espécie de assepsia do corpo e, com isso injetando “princípios curativos” dos vegetais amargos, dos animais, dos lugares, dos seres, cheiros, etc. Os vegetais de sabor amargo citados

²³ O *Kumu* tem a responsabilidade de manter o universo em equilíbrio, fazendo a proteção das casas antes dos eventos cerimoniais, evitando doenças provocadas pelos *Waimahsã*. Protege a casa comunal dos seus ataques por meio de raios, relâmpagos e *tuõñase* (com força do pensamento). O especialista tem também a responsabilidade de efetuar o *bahsese* para proteger todos das doenças e malefícios menores como ferimentos, picadas de tocandira, gripes e outras doenças.

²⁴ Para um entendimento maior sobre os *Waimahsa*, ver a dissertação de João Paulo Barreto que estabelece um importante ajuste na tradução antropológica produzida no alto Rio Negro. Basicamente demonstra esse autor a distinção em pensar e descrever esses seres, os *Waimahasa*, com uma forte associação à tradução literal “peixe gente”. Aqui, bem entendido, a concepção e tradução passa pela associação aos demiurgos e criadores que ainda hoje vivem em todos os espaços compartilhados por todos os seres (humanos e não-humanos) sobre a plataforma terrestre (cf. Barreto, J.P. 2013).

nos *kihti* ou *bahsese* agem sobre as feridas. As maiorias das pessoas na região ainda hoje procuram um *Kumu* para esses procedimentos. Meu pai, segundo ouvi dizer, em minha comunidade era um desses grandes especialistas no tratamento de feridas, curava com rapidez e eficácia.

Neste contexto, o *bahsese* é um dos termos conceituais importantes que remete ao que estamos construindo, em uma reflexão coletiva maior os pesquisadores tukano em formação antropológica, e chamando de “trindade do conhecimento Tukano” (além dele os dois outros conceitos são o *kihti* e o *bahsamori*). Sugerimos também que o *bahsese* pode ser dividido em três grupos distintos de acordo com suas especificidades: *wetidarese* (comunicação dos especialistas *kumuã* com os *waimahsã*), *mahsãya turi* (comunicação com humanos) e *baase bahse e kase* (asepsia de alimentos). Cada um deles, por sua vez, ainda pode ser subdividido em categorias mais inclusivas. As duas primeiras estão diretamente relacionadas à organização de espaços como veremos adiante (cf. Figura 1 abaixo).

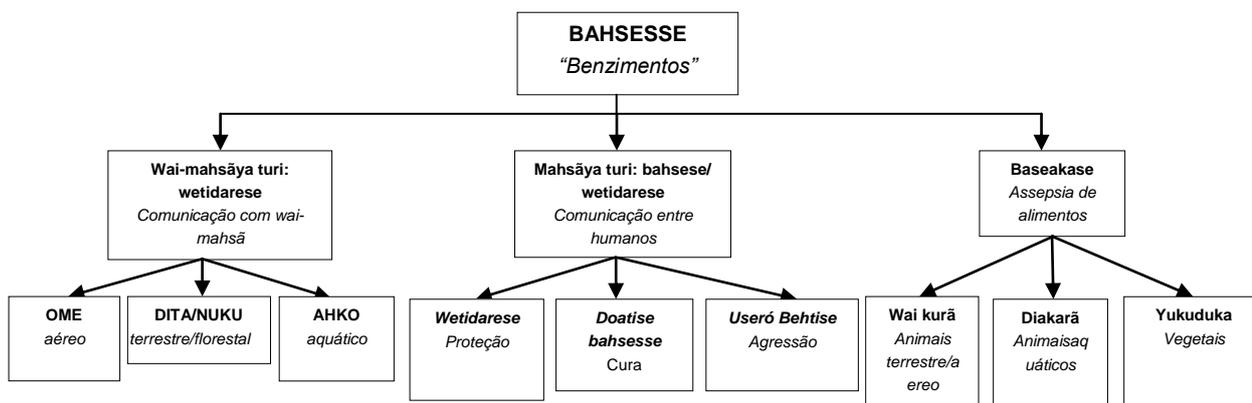


Figura 01. Um dos tripé dos conhecimentos *Yepamahsã* com seu diversos subdimensões de *bahsese*.

Waimahsãya turi – wetidarese (Comunicação)

Está é uma prática de *bahsese* voltada para a prevenção e proteção contra ataques dos *super-humanos*, os *Waimahsã* donos dos lugares, mas também dos animais, vegetais e todos os seres alocados nos três grandes espaços do cosmos: *ahko*/água, *di'ta-n#hku*/terra/floresta e *ome*/ar.

De acordo com os *kihti* de origem, a escolha final dos últimos povos *pamurimahsã* (Gente-Transformação), se deu na foz do igarapé chamado de *seaña*, localizado logo depois da casa de *merenrãwi*. Nessa casa, o criador *YepaOãku* tomou a importante decisão de escolher entre os que permaneceriam na condição de *Waimahsã* e os que conceberiam os humanos, saindo da condição de *Waimahsã*. Assim, os preteridos continuaram como *Waimahsã* e passaram a habitar os grandes e principais espaços dos criadores, a *terra-floresta*, a *água* e o *ar*, conforme distribuição do demiurgo criador.

À medida em que foi sendo concebida a plataforma terrestre, *YepaOãku* percebeu que não haveria sentido se todos fossem humanos; da mesma forma, viu que não seria bom se todos permanecessem na condição de *Waimahsã* (BARRETO, 2013, p. 61). Assim foi concebendo a diferenciação dos seres e das coisas e, ao mesmo tempo, gerando ensinamentos e condições para que os humanos especialistas estabelecessem uma comunicação com os donos dos lugares visando o convívio harmonioso entre ambos. Esses saberes e artifícios são ainda hoje efetuados pelos *Kumuã* através de alguns *bahsese* específicos em que buscam uma comunicação com os super-humanos invisíveis para finalidades também específicas, são os *bahsese waimahsãya tury wetidarese*.

Mahsãya tury bahsese/wetidarese (comunicação/interação entre os humanos)

Para manter as relações sociais entre os humanos em equilíbrio existe outro conjunto de saberes também associados aos *bahsese* de *wetidarese*. Um agenciamento de prevenção e proteção dos ataques de inimigos movidos de má-intenções, de potenciais inimigos humanos, por exemplo, podem ser combatidos com essa especialidade do saber. Essa categoria de *bahsese*, *Mahsãya tury*, está relacionada com os aspectos mais estruturais do campo sociológico e cosmopolítico. Veremos isso mais adiante.

Baase bahse e kase (Assepsia de alimentos)

Baase bahse e kase consiste em uma forma de *bahsese* que estabelece uma espécie de assepsia dos alimentos tornando-os livres de eventuais malefícios. Para isso

os especialistas lançam mão da classificação (taxonomia) de animais e vegetais, desse modo estabelecendo uma seleção e classificação no espaço *Di'ta/Nuhku*, principalmente aqueles onde situam os ambientes aquáticos e a *terra/floresta*.

Além da costumeira assepsia dos alimentos que compõem a primeira alimentação da criança, todas as pessoas devem passar pelo *bahsese* em muitos momentos de sua vida, sobretudo naqueles em que eles estão vulneráveis, como no pós-parto, no pós uso de *miriã* (jurupari), cura de picada de cobra, primeira menstruação, num período de recuperação de doenças mais graves, etc.

Ao conjunto desses procedimentos, do mesmo modo, sugerimos que ele também pode caracterizar um grupo específico de *bahsese*, nos quais o especialista estabelece uma comunicação que passa por outras vias distintas daquela descrita acima em que ele interage com os *Waimahsã*. Aqui, nesse caso, ele efetua uma limpeza nos alimentos tornando-os passíveis de serem ingeridos pelos humanos sem causar nenhum malefício.

Desdobramento das categorias *Waimahsãyaturi wetidarese*

Os super-humanos, *Waimahsã*, como estou aqui sugerindo, são agentes causadores de doenças também. Mantêm uma relação de conflitos com os humanos por terem sido preteridos na escolha final de formação e transformação sobre a plataforma terrestre. Por outro lado, estes são ao mesmo tempo fonte de conhecimentos e, por isso mesmo, são respeitados em seus espaços e os especialistas *Yai*, *Kumu* e *Baya* não se poupam na busca de uma comunicação adequada com eles. Esta interação é fundamental para controlar determinadas doenças que são lançadas pelos *super-humanos* aos animais, vegetais e também aos humanos.

Falei também que os *Waimahsã* estão diretamente ligados à organização dos grandes espaços concebidos: *ahko* (água), *di'ta/nuhku* (terra/floresta) e *omé* (aéreo). Esses espaços, mais inclusivos, são chamados de *waimahsã wi'iseri* (casas dos *super-humanos*). A noção de casa é bastante significativa para os Tukano, na medida em que os “ambientes” constituem as moradias dos *waimahsã*, são suas os *bahsaka wi'iseri* (malocas). Sendo suas malocas, ali os *waimahsã* desenvolvem sua vida social, vejamos um pouco mais sobre cada um desses grandes espaços.

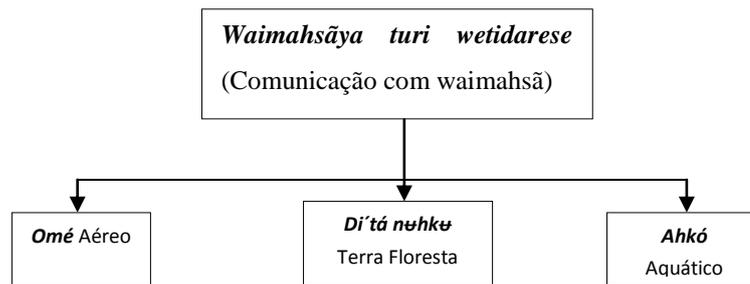


Figura 02 – Lógica dos *kumuã* sobre os espaços dos *waimahsã* por meio do *bahsese*.

Omé

É todo o conjunto que constitui o espaço aéreo. Os *Waimahsã* que habitam esses espaços são os *Omemahsã*, entre os principais estão: *Umukoñeku*, *Muhpomahsu*, *Ñokoãmahsã*, *A'timoko Sohperikārãmahsã*. São os responsáveis por cuidar e controlar o tempo e as condições climáticas, sobretudo os ciclos de chuva e estiagem, inverno e verão. Os especialistas devem manter em constante comunicação com todos eles para assegurar o ciclo do tempo equilibrado. Contra os humanos são lançados o vento, a chuva, serenidade, a luz, o calor, a escuridão (noite), sobretudo nos momentos de maiores vulnerabilidades. Para prevenir e proteger os humanos, os especialistas fazem o *bahsese* de *wetidarese*, isto é, entra em comunicação com os *Omemahsã* para que não defiram ataques e ao mesmo tempo proteja os humanos.

O espaço *ahko/aéreo* é constituído pelos *omedari* (ventos), *ahkokurari* (nuvens) e *ahsisedari* (luz). Os ventos, por sua vez, subdividem-se em: vento do dia e da noite, os quais podem ser fortes e lentos, sendo responsáveis pela renovação do ar. As nuvens são diferenciadas em escuras, brancas e seus donos invisíveis controlam o “ciclo da chuva”. Enfim, a luz que emana do sol e da lua, das estrelas e constelações e “são responsáveis pelo controle das temperaturas” (cf. Barreto, J.P. 2013, p.66).

Segundo os *kumuã*, o *bahsessé* “*wetidarero* é uma arte de comunicação com os *humanos invisíveis*, formulado pelos especialistas, com o objetivo de evitar ataques dos *Waimahsã*, especialmente naqueles momentos vulneráveis, e quando as pessoas deslocam para diferentes lugares [...]” (idem, p.75).

Subdivisão do *Ome-pati*

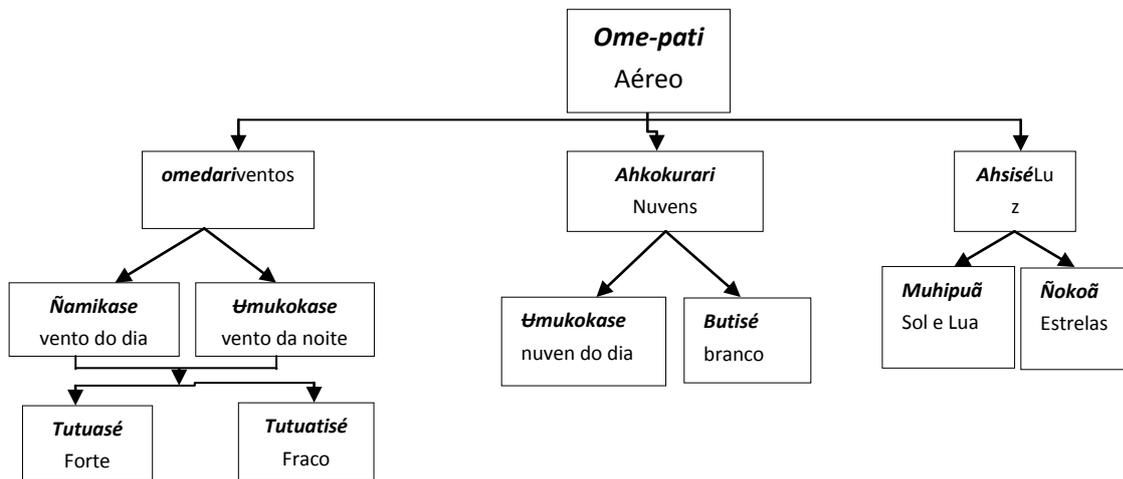


Figura 03 – Lógica da distribuição do espaço ome-pati (espaço aéreo).

Essa organização tem sua importância na medida em que os *Waimahsã* utilizam os meios como a luz, a temperatura, o vento, o sereno, e chuva como veículos de ataque contra os humanos. Em Tukano, chama-se de *ome-behsu-dari*.

Além dessa concepção, a massa de nuvens e ventos transportam consigo os “microrganismos” capazes de afetar a saúde humana. O especialista faz a assepsia, sobretudo para crianças recém-nascidas preparando-as para o seu primeiro respiro e contra doenças respiratórias. Além disso, usa-se para proteção de mau-agouro.

Di'ta/Nukuri - Espaço Terra/Floresta

O espaço *Di'ta/Nukuri* é um conjunto formado pela terra e a floresta e tudo que nela vive, animais e plantas. A organização de espaços menores que é as classificações de vegetais é imbricada com os tipos de terra e tipos de vegetais. De igual modo, o ordenamento do espaço *Waimahsã* em *di'ta/nukuri*, imbricado com o solo e a flora, subdivide-se em cinco conjuntos específicos: *yokubukuro* (floresta-madura), *tataboha* (floresta sobre areia), *diakoe* (igapó), *tari* (chavascais) e *wiakaro* (capoeira).

O *yokubukuro*, por sua vez, distingue-se em *di'tá ñiro* (terra-preta), *Omã di'tá*, *di'tá waharo*, terra boas para o cultivo. Além da terra-preta são conhecidas outras três: *pahsí di'tá* (tabatinga), *nukupori di'tá* (terra-arenosa) e *di'tá soãro* (terra-vermelha).

As plantas em *Di'ta/Nukuri* podem ser separadas entre as que possuem origem nos feitos e narrativas míticas (*kihti ukusé*) e as de origem desconhecidas. Das primeiras

são extraídas as propriedades (amargo ou doce) de cura para certas doenças, como é caso do *cunuri*, *do uacu*, *ucuqui*, *japurá*, *umari* e outros como veremos no capítulo dois. Todas elas bem situadas e classificadas nas narrativas míticas, ao contrário de outras que simplesmente compõem a paisagem do espaço terra/floresta.

Os seres animais que habitam esse espaço, do mesmo modo, também podem ser distintos entre uns que possuem origem narradas pelos *kihtiukusé* (feitos mitológicos) e outros que não. Anta, veado, onça, macaco, por exemplo, estão entre os que são situados nas narrativas com “voz” e “linguagem”. Outros animais não situados são apenas complementares ao espaço. Veremos com mais detalhes esse espaço no capítulo três.

Ahko-patí (Espaço aquático)

O espaço *ahko* (aquático) pode ser organizado em: *makā* (igarapé), *dihtara* (lago) e *día* (rio). O primeiro é subdividido em espaços específicos: *poepá* (corredeiras), *ñerisari* (lugares com raízes), *puritiwari* (lugares com folhas); o segundo tem em *uhtā kutiró* (leito de laje), *pahsí kutiro* (leito de tabatinga) e *pamori* (lugares com troncos e galhos); enfim, *día* é subdividido em: *poepá* (cachoeira), *poeyakā* (corredeira) e *nukupori* (praias). Nesses ambientes vivem os muitos tipos de peixes (*wai*) e, assim como todos os demais espaços, são casas de *waimahsā* (super-humanos) que não se confundem mais com peixe e gente. Essa distinção, como também já anunciei acima, foi esclarecida em detalhes na dissertação “*Wai-mahsā: peixes e humanos, um ensaio de antropologia Indígena*”, do antropólogo João Paulo Lima Barreto (2013).

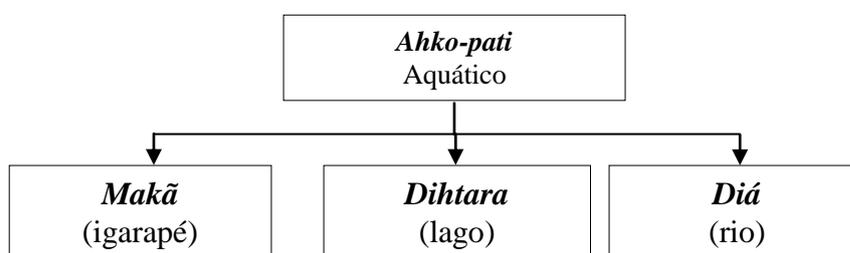


Figura 04 – Distribuição do espaço aquático na lógica do bahsese de acordo com os *kumuā* Yepamahsā.

Segundo os especialistas *kumuã*, cada espaço da plataforma terrestre constitui casas e moradas de *Waimahsã*. No momento de *poose*, sobretudo, durante a sessão de *kahpi* é com eles que os especialistas se comunicam e os aprendizes de especialistas interagem. Segundo o *kumu* Ovidio Barreto, durante a sessão de *kahpi*, os lugares próximos dessas casas *bahsakawi* (cachoeira, morro, lago, lugar repositório de história “lugar sagrados”) se abrem como se abre a porta de uma residência. Com os habitantes desses lugares os participantes de *poose*, durante a sessão de *kahpi* se interagem cantando, trocando *bahsese* e *kihti ukuse*. Passado a sessão, voltam neste mundo, onde está acontecendo *poose* e continuam a cerimônia, socializando seus conhecimentos adquiridos nesses domínios.

Para proferir seus ataques, os *waimahsã* (super-humanos) de *dí'ta/nũhkũ* usam os bichos e vegetais como seus instrumentos. Para se prevenir a pessoa deve fazer *bahsese* de *wetidarese*, que é a arte de comunicar com os *waimahsa*, donos dos lugares e responsáveis pelos bichos que circulam em seus espaços. Para circular também por esses lugares pela primeira vez, a pessoa deve se submeter ao *bahsese* de *wetidarese*. A lógica é que os donos dos lugares podem atacar por desconhecer e considerar essa pessoa como invasora do seu domínio. Outras situações também exigem cuidados, como a das mulheres no pós-parto ou menstruadas, que devem ser protegidas com *bahsese wetidarese* antes de circular por esses lugares.

Os bichos aquáticos também são armas perigosas para o ataque dos *super-humanos*. Peixes, cobras, alguns anfíbios e a própria água podem servir para atacar os humanos. A classificação dos espaços e seus respectivos habitantes, bem como as distinções menores são fundamentais para o diagnóstico que os especialistas *kumuã* fazem sobre as doenças. Diante de um paciente, o primeiro ato que o especialista toma é mapear o circuito de andanças e comida consumida para descobrir a origem da doença, seja qual for a moléstia.

Os *super-humanos* que habitam o universo aquático, como já observei e vale a pena repetir, “são chamados de *waimahsã* – o mesmo nome genérico dado aos humanos invisíveis de todos os espaços – e todos os bichos que vivem na água, os reptéis, anfíbios, cobras e especialmente os peixes (*wai*) estão sob seus cuidados e gozam de sua proteção” (Barreto, J.P. 2013, p. 66). Essa informação, vale frisar mais uma vez, trouxe

significativos esclarecimentos para a etnografia do alto Rio Negro que por muito tempo traduziu a ideia de *waimahsã* como se fosse “peixe-gente”²⁵.

Os donos dos grandes espaços, *ome* (aéreo), *di'tá-nuhku* (terrestre/florestal) e *ahko* (aquáticos), de forma geral, são conhecidos como *Waimahsã* (“*humanos invisíveis*”). Para evitar seus ataques, com auxílio do cigarro e do breu, o *kumu* realiza o *wetidarero*, *bahsese* de comunicação para estabelecer uma relação de paz com eles. Principalmente quando se dirige para lugares distantes e pouco frequentados para atividades de pesca, caça e coleta. O contato com o mundo dos brancos introduziu outros veículos de comunicação com os *Waimahsã*, como sabonete, perfumes e outros itens disponíveis nas cidades. Vejamos um exemplo de *wetidarero* extraído da dissertação de Barreto, J. P. (2013, p.75).

Nissa té murõpu: saí murõgu, duhpuri murõgu, akkó-murõgu, te murõpu wetí passanukã, te buhpoyé murõpu weti panukapu, temerã pasarranuka, wetisãnuka tusterranukapu. Tí imissapu waré tusterranukapu, teré tusterrekeburiotá waretusterrekepeopu. Te saí murõpu, duhpuri murõpu, akkó-murõpu, ná wai-mahsãre, nurõ sehupu. Nare muro sehuó nihsió, nayé wiseripe nare waré tusterrekio dupo, vamahmi tukeduhpo. Nare murõ sehuó duhpó witá, nare kãre patu, yuku patu, weku patu, nare bahssé seheka, nare nihsió, te wetí imissapá mera ia-kamotá-kenukõwi. Te weti imissapamerã waré tustekenukõ, teré ware-tustekiomuõ, tustekeburó. To wetuhtá, nare peru watiãduhpo, roka peru, áruko peru, duhtokó peru nare watiã nihsaipowi. Te wetí imissapamerã nare nayawipé tumahmikeduhpowi. Te weti imissapá dohkapu ná wai-mahsã wisere wateró wawawi. Nare murõ seho, bahse sehká, nihsiodupowi. Mari niku porãni mari, na diaku ni mari, ameri uñatuti wetikarã mari, ni puhtipeopu. To wekarã, na wai-mahsã, mahsã siakã unhatuti wetissama, na akawererã werorro unha ekatí nikãssamá, to wera duhti daretissamá. Ato ni diá wagu wetidareró. Nuku wagu wetidarerokerã tohtá nissa.

Constata-se no fragmento citado que o detentor do *bahsese* primeiramente classifica os tipos de pés de tabaco (*saí m̃ɛrõgɛ, duhp̃ɛri m̃ɛrõgɛ, ahko m̃ɛrõgɛ*), com isso se reveste e entranha o seu ser e sua pessoa nesses pés de tabacos e sobre o chão põe esteiras com esses mesmos tipos de pé de tabaco; depois prepara tabacão de *saí m̃ɛrõpɛ, duhp̃ɛri m̃ɛrõpɛ, ahko m̃ɛrõpɛ* por meio da força de *t̃ɛoñase* (pensar) e oferece aos *Waimahsã* donos do espaço *Di'ta/Nuhku*. Com a mesma finalidade anterior prepara os tipos *ipadu, kãre patu* (ipadú de abiu), *yukɛ patu* (ipadu de árvore), *weku patu* (ipadu

²⁵ Mais recentemente, em acordo com os demais antropólogos tukano envolvidos na reflexão, decidimos diferenciar o significado de ambos os termos (*Wai-mahsã* de *Waimahsã*), subtraindo o hifem quando estivermos nos referindo aos demiurgos donos dos lugares, portanto, os *Waimahsã*.

de anta). Preparar e oferece *hoka peru* (caxiri de milho), *āruko peru* (*cana-de-açúcar*), *duhtukó peru* (tipo de batata). A partir dessa distinção, de tipos dos pés de tabaco, de ipadu e de caxiri se formula o *bahsese* de *wetidarero* para usufruir sem maiores problemas do espaço *terra/floresta*. Por meio dessa fórmula o especialista oferece todos esses itens aos *Waimahsã* que permanecem tranquilos em suas casas.

O detentor de *bahsese* para não sofrer os ataques dos *Waimahsã*, com seus artefatos e armas (*wakari*, *wahpiri*, *wehōesé* e outros), lança mão de vários tipos de esteiras invisíveis em torno da pessoa que fica sob a proteção do *bahsese*. Isso evita e previne doenças lançadas pelos *waimahsã*. Por fim, para fechar esse exemplo, o *kumu* lança palavras de afinidade, respeito e consideração com expressões de apaziguamento: “*mari niku porāni, mari na diaku ni mari, ameri ñatuti wetikarã mari*” (somos filhos de um ancestral, somos uma só pessoa, não tenhamos hostilidade mútua). Usa-se essa fórmula para adentrar e usufruir no ato do *bahsese* dos seres e coisas de *terra-floresta* (madura, *tataboha*, chavascais, igapós).

Mahsāya turikāse bahsese/wetidarese (comunicação entre os humanos)

O segundo conjunto de *bahsese*, como anunciado acima, são os *mahsāturi kāse kamotāse* (benzimentos de cura e proteção contra agressões de humanos) que estabelecem uma comunicação/interação entre humanos por meio de *bahsese*. Nesse conjunto, encontra-se, por exemplo, o *bahse kamotese* ou *wetidarese* através do qual o especialista efetua o *mahkari wagu wītītisé* (proteção quando se faz uma visita) ou o *wi'iseri bahsese* (proteção de casas). *Bahse kamotese* ou *wetidarese*, portanto, é uma forma de comunicação entre os humanos por meio de *bahsese* para evitar conflitos e é muito praticado por ocasião de grandes festas de *dabucuri* para evitar conflitos entre anfitriões e convidados.

Wetidarese (Proteção)

Mahkāri-wagu-wetidarese também é praticado antes de visitar um parente, o sogro ou os cunhados que moram distante. O pressuposto é de que os parentes afins podem estar mal intencionados contra o(s) visitante(s) e podem atacá-los com doenças. *Wetidarese* evita eventuais agressões dos anfitriões e apazigua as relações. Esta mesma

prática de *wetidarese* pode ser usada para se proteger das más intenções de um agressor, fazendo com que ele esqueça seu desejo de ataque, desarmando suas intenções maléficas. Vejamos um do *wetidarero* que se previne antes de partir para uma festa, visita e nas outras ocasiões.

Mi nimiba uhtapirō paati kuhu, Ñami mahsu , mahsā bahuari mahsu. Mu kahtiropu piiti miñe nihkō herisā peó nimiku , toho weí, ku Ñami mahsu, Ñami mahsā bahuari mahsu, katiro mineō nihkō kā, ku yé imisá merāta piiti tusté nukōō, piiti tuata nihkōō ña ñe nuhami. Ña ñeē nuha, weitá niimi: a'rā poterikarā marī a'kakawererā nimisamaba Dahsea, Wiirā, Diikāra, Bareá, Bara, Pehkasā. Toh weegi ku ñami mahsu, ñami mahsā bahuari mahsu , ku yé weeti imisá mera kamota kamota nuhasamigu. Tuha nuhkō wei tá narē nísíhasé murōpu, nísíhasé patuwá, wara tuwe sé wūho tumahmi dūhpo, nihsió dūhpo mi naāre. Na ye weeti imisá merātá piti tusté, kamota piti tuata nikō mita, mahsā tutiya marisé murōpu, mahsā uaya marisé murōpu, ti omedá putá uhpūti diroti piti nísami ku ñami mahsu, mahsā bahuari mahsu (Acervo pessoal gravado na Oficina dos AIMA, 2013).

O *bahsero* de proteção é extenso, mas o trecho acima é um resumo que se efetiva de forma rápida para evitar qualquer o mau olhado de certas pessoas de má intenção que querem prejudicar o estado da saúde do visitante.

Wiseri-bahse-kamotase é *bahsese* contra os ataques deferidos por especialistas contra a morada de determinado grupo ou família. Alguém mal intencionado pode enviar *bahsese* de ataque usando o cigarro e provocar a desestruturação do grupo ou um surto de doenças. Contra isso se faz *bahse-kamotase*. Do mesmo modo, faz-se *wetidarese* de casa (proteção de casa/maloca) em períodos específicos obedecendo os bioindicadores sazonais. Para prevenir e mitigar doenças se faz *wetidare* sobre as casas e pessoas protegendo para pescar, caçar e coletar frutas.

Useró Betise (Agressão)

Outra categoria associada à origem das doenças é *Useró Betise* que se divide principalmente em: *doahse* (feitiçaria contra uma pessoa) e *ahpekase* (desejo de maldade contra uma aldeia). Aciona-se essas práticas para proteger contra o mal-olhado, contra o ataque repentino do especialista de má intenção e faz proteção da casa prevenindo ataque do especialista de inimizado ou que testa conhecimentos para com outro *kumu* por meio de relâmpagos. Seu veículo de comunicação se efetiva por meio de cigarro e ipadu, ou com breu defumando as casas e as pessoas.

O contexto social, visto pela lógica do *bahsese*, é um campo de conflito em que os especialistas estão sempre em estado de alerta. Em sonhos ou na vida onírica, nas interações com *Waimahsã* os *kumuã* conseguem prever o que está por vir e buscam minimizar os “impactos” das agressões fazendo *bahsese* nas pessoas, nas coisas e nos espaços.

Na relação entre os grupos distintos e mesmo entre pessoas de um mesmo *sib*, a convivência não é pacífica. As constantes acusações de “feitiçaria” dentro e fora dos grupos revelam os conflitos eternos. O assunto é bastante complexo e delicado, de modo que poucos se habilitam a informar, não para “revelar” como funciona, mas somente para indicar o que acontece com a vítima e possíveis sintomas. Nesse sentido, quase todos conhecem as doenças provocadas por feitiçaria, mas nem todos conhecem a cura, somente alguns especialistas. Os especialistas garantem que a pessoa com habilidade de agressão por meio de *bahsese* tem vida curta, pois, o agressor pode ser atingido com “antídoto” de “feitiçaria” por sua própria agressão. Trata-se de *biá-doase* que consiste em devolver o ataque ao agressor, fervendo pimenta. Este ato é realizado em silêncio, sem fazer alarde.

Doahse, nesse contexto, é a capacidade de agressão e consiste em invocar os princípios meta-químicos maléficos à saúde, como o veneno contido em certos animais e vegetais, que no *doahse* se pratica utilizando alimentos, cigarro, ipadu e outros objetos. A pessoa atingida pode mesmo falecer se não for feito *bahsese* de cura em tempo hábil. Nem todos os especialistas sabem *doahse* e sua cura é feita somente por aqueles que conhecem a estrutura de *doháse* e a taxinomia dos animais e vegetais evocadas para este fim.

Ahpekase consiste em provocar a desordem social e o surto de doenças para atingir determinado grupo ou comunidade. Quando o grupo é atingido, pode sofrer epidemias, descontrole social, brigas, intrigas, suicídios, dispersão, etc. Também o agressor pode provocar infestação de pragas (formigas jiquitaia, gafanhotos, sanguessuga, etc.) contra uma família, fazendo-a abandonar o lugar. Somente um especialista para essas agressões pode combater o mal.

Doatise bahsese – cura de doenças

Doatise bahsese, as curas das doenças, é realizado de acordo com as causas das doenças e agentes patogênicos. Podem ser apontados três tipos principais: *Bahabokase* (doenças causadas pelos alimentos), *Umuko purise* (doenças naturais/temporais), *Waimahsã yé* (doenças causadas pelos *Waimahsã*).

Babokase (doenças causadas pelos alimentos) podem ser resultantes do consumo de *waikurã* (animais), *wai* (peixes) e *yokudũ'ka* (vegetal). Quanto ao *bahsese de baabokase* é aplicado geralmente quando a pessoa se alimentou sem os devidos cuidados de assepsia do *kumu* ou *bahsegũ* nos momentos de maior vulnerabilidade, como após uso de plumas, de resguardo, após uso de jurupari, etc. Nestes casos, a pessoa atingida fica pálida ou com feridas pelo corpo. Os animais abatidos com curare são perigosos para a saúde humana. A caça fica contaminada e deve ser submetida à descontaminação antes de ser consumida, necessariamente deve fazer *bahsese* nesses casos. As doenças mais comuns são “chagas”, náusea, vômito, diarreia, definhamento, amarelão, dor de cabeça, desmaio, descontrole emocional, perda de memória, etc.

Umuko purise (doenças naturais/temporais) é outra distinção de doenças associadas às causas naturais. Entre elas a mais conhecida é *dohkesekaro*, surtos de doenças que ocorrem em períodos específicos e estão associadas a certos bioindicadores. A lógica é que os *Waimahsã* viajantes vão infestando de doenças os humanos. Para isso é necessário prevenir com *bahsese* as doenças provocadas por eles, pois aparecem geralmente no início e término da temporada das frutas silvestres. Vejamos com um exemplo como surgiu *heriporã purise* (dor de coração) que faz parte de doenças naturais/temporárias.

Sõ atiro kēmatigu upika mikāsu, wekasā, tutiawapu ninomiwuto tohota. Te bahse wetirote musare wereguti. Te marire duhari wahro nirota weto ahkawerera tohota. Mari kematisekerā duhari diaku nirō we. Newaropure arā umukohori mahsā, mui pu mahsā mira ehapa ti ñamiri kahrore. Atopere nimiāpuro ayawaro. Itiarā nikarā nimiwana na. Ta Ñamiri wii ehapa na. Kũ Ñamiri Mahsu ñumitipi. Kũ diakure naĩ weropa. To ehara werā niparā – nē pahkuho niti mũ - nimipara. Ne utitipu, ñumitipu. Toho wekaña kũ numokoho ati *ahpu dii kuhí* niporo. Añuro soārikuhí wakaña ato eheriporā diaku dopeopo. To kure uhsā sōpu eheriporāpu ahsisā keaporo. Toho weka wapu. Noātito nipu. Marĩ paramerā nima, nipo. Ato nisato ahkawererā. Ahpeteroma ato eheriporāta purimiwuto tohota. Koho toho wekaro nirō toho niporo toa. Tore marĩ bahse nohsa ato eheriporāta purikasa nirore bahserā. *TiDii uhukamē nisato pehka soārimē, pehka buhuarimē nisato ko uhukame. Ti miriāporā siōpuri pehkame nirō wepori ti mē. Ti merē pehkarorāta pehka uhsuosami. Ti mē yoku duhka pehkamē, siōpuri pehkamē, uhtaku pehkame niporo ti mē taha. Tere pehkarorāta, pehka uhsuosami taha. Ti kuhí, uhtatikuhí ko peoka kuhíre ti kuhíre pehka uhsuo, piti yokaru, peti eōñepeo, petikaro yowekehopu. Yowemi kehosami. Yowemi, pehkarorāta, pehka uhsuo kũ Buhtiyari Oāku kũ kutukari, kũye sarĩ, kũye karāko wahtopa te patiripu*

oāpuri panuko, karāko soperi yopanukōō pitikaro yowe kehe dihóó; arā ñokoā mahsā na usekomerā piti tuwesā nukō, uhsua wenukoō, pehka uhsuo dihō kehosami. Toho ni bahsesama atore” (Avelino Neri, Simpósio dos Kumuā, Agosto de 2015. Casa do Saber da FOIRN).

Nesse fragemento constata-se inicialmente a trama social protagonizada pelos *Umukohorimahsā* na busca da noite, na casa do dono da Noite. Inicialmente, ao chegarem à sua casa saúdam-no, mas não são correspondidos. Diante desse fato, sua esposa esquentava o *uhtatikuhí* (laje de *tuiuca*) no fogo e quando fica em brasa leva e põe no seu peito. O calor da brasa da laje de *tuiuca* atinge o seu coração e o faz acordar. Desse episódio e trama se extrai e classifica os tipos de fogos (palavras em negrito e itálico); corta a potência e abrandava os fogos e nominam-os como cuias de abiu, corpos de *Buhtiyari Oāk*; “esfriar” com saliva dos *ñohkoāmahsā* (estrela-gente). *Waimahsā ye* (doenças causadas pelos *waimahsā*), são doenças provocadas pelos super-humanos, donos dos espaços por meio de seus “instrumentos”, animais, vegetais, correntes de ar, água, etc. Para curar as doenças, primeiro o especialista faz seu diagnóstico com perguntas ao paciente, inclusive, como foi o seu último sonho e em que local sente dor.

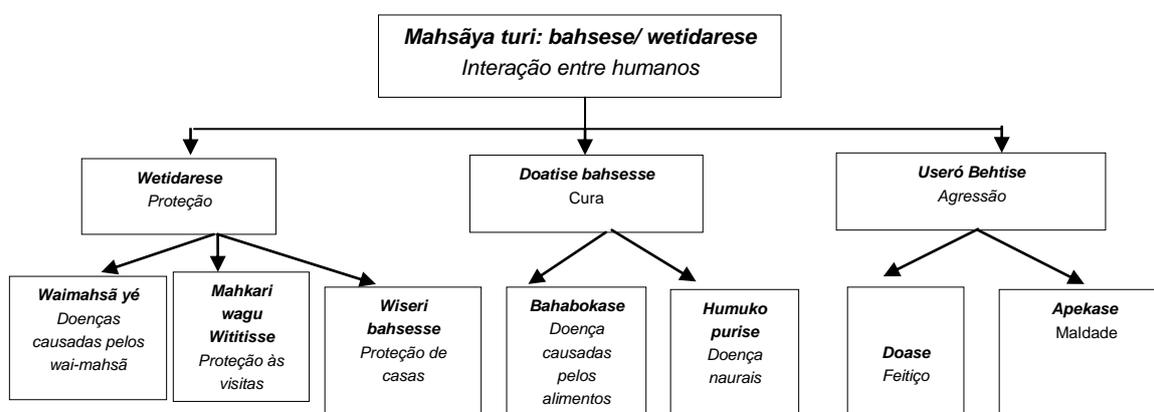


Figura 05 – Estrutura do *bahse wetidarese* (comunicação entre humanos).

Baase bahse e kase (Assepsia de alimentos)

Bahsé bahse e kase é um dos *bahse* mais importantes na vida de um Tukano. Consiste em promover assepsia dos primeiros alimentos consumidos pela criança quando está ainda da fase de amamentação, quando ela começa se alimentar de peixes, animais e das frutas. Tais alimentos são portadores de doenças e podem provocar infestação de feridas (feridas de fogo), deformação humana, doenças pulmonares, respiratórias, fraqueza (amarelão), morte súbita, queda de cabelo, baba incontrolada,

deficiência física, insuficiência mental, etc. Para isso, os especialistas lançam mão das classificações dos bichos e vegetais que povoam e constituem os grandes espaços da plataforma terrestre, seguido da classificação de espaços menores, todos articulados. Essa prática de *bahsese* possui três matrizes de assepsia mais importantes: *waikurã* (animais terrestres e aéreos), *diakaharã* (animais aquáticos) e *yokũdu'ka* (vegetais). Vejamos a figura abaixo.

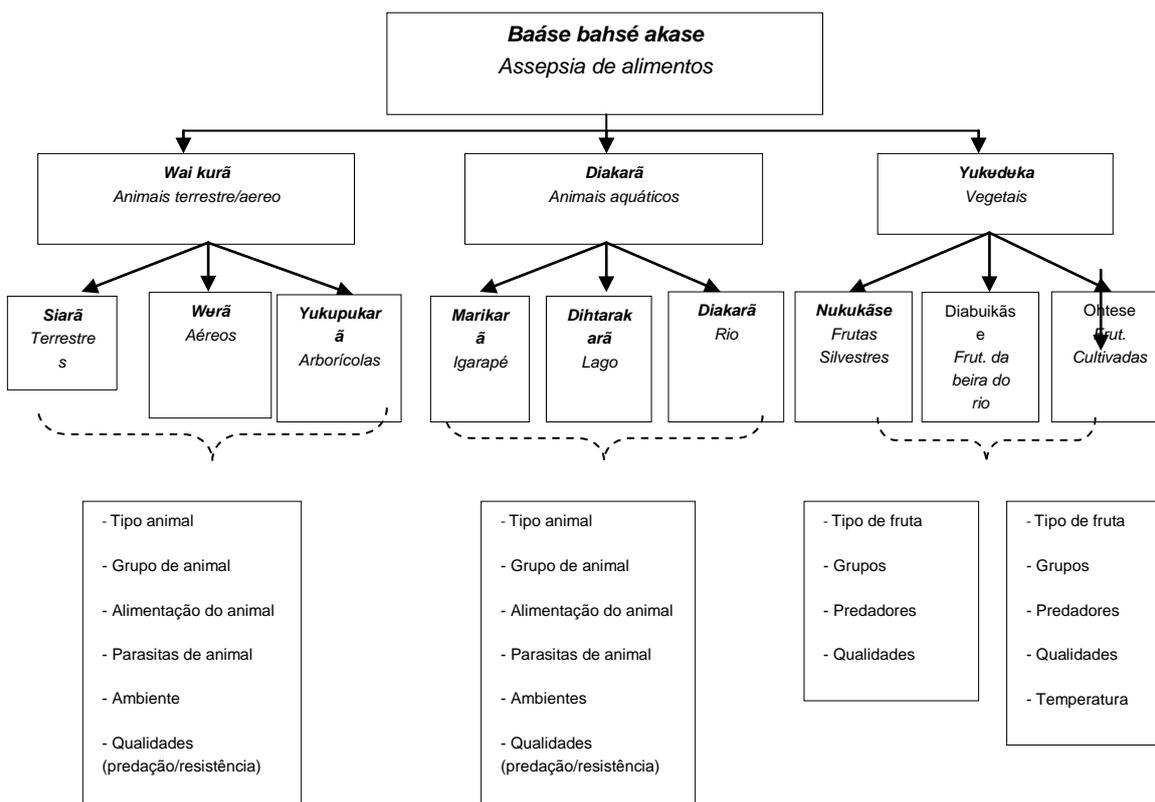


Figura 06 – Lógica de construção para a formulação de *baáse bahsé akaro* (assepsia de alimentos).

Waikurã (de animais) são classificados como: *waikurã nuhkũkarã-siarã* (animais que andam ou rastejam na terra) e *waikurã-yokũpũkahrã* (animais que vivem nas árvores), os *ahkeá*, macacos (guariba, prego, barrigudo etc.) e todos aqueles que fazem das árvores sua morada e delas extraem seu alimento; *Waikurã-wurã* que é coletivo de *mirikũã* (aves): jacu, pica-pau, nambu, tukano, japu, etc.

Waikurã nuhkũkã-siarã e *waikurã-yokũpũkarã* - para a formulação de *bahsese* de assepsia de animais, o especialista lança mão da classificação de animais. Vejamos a lógica que segue esta classificação no *bahsese* de assepsia dos alimentos da carne de alguns animais e das árvores.

Kohpe bohso, tuhti bohso, ki bu, puti bu, epesa bu, seme soāgu, seme ñigu nã buhkũrã nisama, nã ia, nã nokeã, teheã omarãkã, bohso tehẽ, bu tehẽ, wehku tehẽ soāgu, ñigu, ahsipagu, buhtigu. Nã dũhpõpare tunoã yamũthõ, uhpĩri yabure ñemetasami. Narẽ buhkũrã whẽthagũta, na dũpokarĩrẽ piti ñañenuku, kãrõko sopo ñehkãrĩ, õhpẽkõ sopo ñehkarĩ, wara yũhsuawe kusama. Berore nã baase atimãha: simiõ, wahpu, wahsõ, buwara, bohpe, wahpe, buha wahpu, bati pahka, dia bati, ohso bati, nuhku karẽ peri, miõgu dũhka, tohtogu dũhka peri, mũhpũrĩ dũhka peri, puhpia, kii, ñahpĩ, ñamu, merẽ peri, neẽ. Tee yuhku dũhkare nimata seowesama. Tee yuhku dũhka pihkoãrẽ dũhpõpa tunoã, ñamũthõ uhpĩri yabure ñemetasama. Tee yuhku dũhka dũpokari kharãrẽ buhkũrã wehsami. Arã nisama, bohso nuhkũmoã, nuhkũmoã ñamiã, emoã, pirõ mehkã, ñahsã, merẽ wãrã, kaka, buero nisama. Narẽ dũhpõpa tunoã, ñamũthõ uhpĩri yabure ñemetasami. Añuse wai, kãrakõ wai, õhpẽko wai, mukuse wai, seroweri wai nisama. Arã narẽ baarã marikã, mehẽka waa wetima. A pahku, a deyu, a pihkõyoa, wehsea. Ohopurĩ ya, mihsikũ tukuro, bu yaiwa, õõrõ yaiwa, yai soāgu yai dorogu, yai ñigu. Nã weronohta amabaasetigu, kahtirotigũ nigũsami umu nigu, numiõ nigõ. Umu nikãrẽ pahko, pahku, numiõ nikarẽ pahku pahko (Avelino Neri, Simpósio dos Kumuã, agosto de 2015).

O *kumu* inicialmente classifica os tipos de animais e seus parasitas com suas respectivas características. Arranca e tritura os dentes dos parasitas, degola suas cabeças no processo de assepsia e transforma tudo em *karõkosopo* e *ohpeko sopo*. Feito isso, a carne dos animais que passaram pelo *bahsese* torna-se comestível e nesse mesmo procedimento o *kumu* faz o *bahsese* na faringe da criança que vai se alimentar pela primeira vez da carne desses animais. Ao fazer o *bahsese* na garganta da criança ela se assemelha à dos animais e fica imune podendo se alimentar sem problemas da carne desses animais. Num período de maior vulnerabilidade da vida, o consumo de caça é restrito, sobretudo para evitar a perda de memória, a perda de *bahsese*, e assim evita a deficiência física dos futuros filhos. Outro ponto importante é o modo como os peixes são capturados. Por exemplo, os peixes pescados com timbó são os mais perigosos porque estão contaminados. Antes de serem consumidos devem passar por assepsia também, para evitar doenças perigosas. O *bahsese de baabokasé* geralmente se aplica quando uma pessoa se alimenta de carne, peixes e frutas sem os cuidados do *kumu/bahsegũ* com *bahsese* da assepsia dos alimentos²⁶. Vejamos no quadro a seguir como os *kumuã* recortaram e classificaram alguns animais associados a esse *bahsese*.

²⁶Nas oficinas dos AIMA os *bukurã* (velhos) ao serem chamados de *kumu* diziam que não são dessa categoria, mas sim *bahsegũ*. De acordo com o grupo dos *bukurã* que participa frequentemente as oficinas dos AIMA o *kumu* é pessoa que passou pela aprendizagem conforme a exigência clássica dos Yepamahsã, enquanto o *bahsegũ* é pessoa que se interessou em deter conhecimentos dos nossos ancestrais aproximando-se do especialista renomado. Minha compreensão da diferença entre *kumu* e *bahsegũ* era essa antes da minha defesa de mestrado. Logo depois da minha defesa da Maloca da FOIRN tive conversa com dois parentes que foram presenciar ritual da finalização de mestrado. Um dele foi professor, líder, *baya* e *kumu* Tuyuka do alto Rio Tiquie e outro foi *kumu*, um dos protagonistas da obra

Waikurá wame (nomes de animais)	Na bahuse (características)	Na nirō (moradas)	Na baase (alimentos)	Na bukurá (parasitas)
Bîf pohta (rato), Numuperi bîf, Bîf pohta, tuhti bîf., kohpe bîf, ñumu bîf, neê bîf	Butigu (branco) Ñigu (preto) Soãgu (vermelho)	Tataboa, dihtara sumuto, diakoe sumuto, wîf sumuto	Umari, pupunha, buriti,	Micuim branco e vermelho.
Semê (paca), seme yai	Soãgu (vermelho) dorogu (pintado) ñigu (preto)	Dia bui, nukuri, tataboa, Di'tara sumuto	Umari, uacu, cunuri, japuras, ucuqui, batata, buriti, semente de ingá, wahsô, buwara, bohpe, batata doce, mandioca, abiu da mata, miõgu duhka,	
Buû (cutia): niti buu, epesá buu, ki buu, puti buu, “yapé buu”	Butigu (branco) soãgu (vermelho) doragu (pintado) ñigu (preto)	Wiputo, diakoe miriri bua, dihtara sumutu.	Alimenta as mesmas frutas que a paca consume.	
Bosó (cutivaia)			Alimenta as mesmas frutas que a paca consume.	
Ñama (veado): Ñama kahaboro, Ñama soãgu	Kaguaka, capesariti	Wesema, nuku, tataboa, wekua nererō	Purî, wāmuta, yuhkuputi, duhkupurî, ñahpî, , bia, ñamapurî	Amosoã, nukoeã, teheã
Niti weku ou utasataro, Jota weku, Mosã weku, uroña wehku, dia wehku, tohto wehku	Butigu, ñigu, bararitigu	Di'ta wiseri (nos pés de morros e serras)	Kahpo purî, wiakaro kahpo purî (keri buhtise, yasase, soãse) botea purî, wamu, ahsibuhuku purî, puhpia, neê.	Amosoã, nukoeã, teheã
Pamō (tatu)ñahsa pamo, wahkari pamo, wehku pamo, buhpo pamo kaguaka	Butigu, soãgu, ñigu	Wiake, Nuhku, tatabohari, tuhti, koperipu, saripu, umuripu	Ahuã, wahsikurã, buhtua	
Yehse (queixada), yehsé buru, ki yehsé, yehsé sutira, moãrã yehsé		Di'ta wiseri kahara, urupu wiseri kahara (wamuburasa fica a casa dele)	Ahuã, wahsikurã, kahpo, dia kahpo, bahpaa, dia behta, behta, wahpu, símio, wahsô, buha wahpu	
Buko (tamanduá)	Kaguaka (pequeno), pahígu (grande); soãgu, butigu, ñigu	Nuhku bupa (terra/floresta)	Ahuã, wahsikurã, me kã	
Amokari buhra		Tuti		
Yai (onça): yai kahero, hopuri yai, yai soãgu, yai sukupihiro ñigu, botepuri yai, bu yai, pisana, Diti yai, ehókaha yai, pisi bari yai,	Ñigu, soãgu, dorogu	Yukupu, butuapa bui, wiakepu, yukupu wiisereri	Waikurá (aves e animais)	

Quadro 1. Animais nativos que entram no bahsese de assepsia de alimentos.

Nomes dos animais	Características	Parasitas
Carneiro	Butigu, soãgu, “toalha papeogu”	
Cabra	Butigu, soãgu, ñigu	

Coleção Narradores Indígenas do Alto Rio Negro, Yepamahu do Rio Papuri, do distrito de Iauarete. De acordo com eles o *kumu* é a pessoa com nível aperfeiçoado e acurado de identificar com maior precisão e probabilidade certas doenças e fenômenos naturais. O *bahsegu* é pessoa que começa a pôr em prática o bahsese logo depois de sua iniciação sob orientação e sob acompanhamento do *kumu*. Com informação mais preciso desses dois especialistas pude me reorientar sobre a diferença conceitual entre *kumu* e *bahsegu*.

Wehkua	Wakuati, ñigϣ, soãgϣ, butigϣ, dereritigϣ	Micuim e carrapatos
Búfalo	Ñigϣ	
Ovelhas	Ñigϣ, butigϣ, soãgϣ	

Quadro 2. Animais exógenos que entram no bahse de assepsia de alimentos.

Nota-se que há uma distinção entre os animais domesticados e selvagens que os especialistas sugeriram fazendo uma descrição mais detalhada desses últimos e não especificando os domesticados. Dizem os especialistas que os mesmos procedimentos com os animais domesticados também são realizados.

Wai kērā bahsé ehkaro(assepsia de carne de animais terrestre, dos galhos das árvores e aéreo) é a formula indispensável de *bahse* de o processo alimentar, sobretudo, como já notei, quando se trata da primeira alimentação da criança, depois da primeira menarca e ao casal pós-parto. Para efetivação do efeito de assepsia o *kumu* deve ter domínio da origem, classificação do tipo de animal, grupo ao qual pertence, de quê o animal se alimenta, o espaço em que se encontra e suas qualidades. Podemos exemplificar fórmulas de assepsia de carne de animais terrestre, animais dos galhos das árvores e aves com as seguintes formulações abaixo.

Waikhērā siharā kharā nuhkukā kharā bahsebaro (assepsia de carne de animais terrestre).

Na bekera nisama amosoā buhtirā, soarā. Nā iá, na nokoeā, teheā omarākā, bohsó teheā, bu teheā, wehkϣ tehe soãgϣ, ñigϣ, ahsipagϣ, buhtigϣ. Nā dēhpōpare tunoā yamēhtō, uhpīri yabure ñemetasami. Nare bekera wehetahagēta, na dēhpokarire piti ña ñañekϣ, kārako sopo ñehkārī, ōhpēkō sopo ñehkārī, wara yehsēawe kusama. Berore na baase atimāha:símio, wahpϣ, wahsō, buwara, bohpe, wahpe, buhawapu, bati pahka, dia bati, ohso bati, nēhkϣ kare peri, mēhpēri dēhka peri, puhpia, kii, ñahpi, ñamu, mere peri, nee. Tee yuhkϣ dēhkare nimata seowesama. Tee yuhkϣ dēhkϣ pihkoāre dēhpōpa tunoā ñamēhtō uhpīri yabure ñemetasama. Tee yuhkϣ dēhka dēpokarī kharāre bēhkērā wehsami. Arā nisama, bohso nuhkumoā, nuhkumoā ñamiā, emoā, piro mehka, ñahsā, mere wārā, kaka, bēroa nisama. Nare dēhpōpa tunoā, ñamēhtō uhpīri yabure ñemetasami. Añusé waikϣ, karāko wai, ōhpēko wai, mukuse wai, seoweri wai nisama. Arā nare baarā marikā, meheka waa wetima. Ápahkϣ, Ahá Deyϣ, Á Pihkōyōa, Wehseá. Ohopuri Yaí, mihsikϣ tukuro, buyaiwa, eōrō yaiwa, yai soãgϣ, yai dorogϣ, yai ñigϣ. Nā weronohota amabasetigϣ kahtirotigϣ nigēsami emē nigϣ, numiō nigō (AEITYPP, 2011, p.104).

Waikēra wērā bahsé ehkaro (assepsia de carne de aves).

Nā arā wērā nipetirā amosoā, ia kēorā, teheā nisama. Toho wērā nare bēhkērā wehesama. Na dēhpōpa tunoā, yamēhtō, yawagēa, uhpīri yabure ñemetasami. Arare nipeo wegēta añuse wai heōsami. Karākō sopo wai, Ohpēkō sopo wai, kē wimagere kami boase wari nigϣ dero buhuse wabosa

nii. Toho wero nisa ta nã wēsé, na ñihkari. Tere Kārako Sopo Wero, Ōhpeko Sopo Wero ya dohtoa herisāpeomi. Tere omerōta wara yēsēawe piti ñañēpeomi. Kāraka sopo ñihkari, ōhpeko sopo ñihkari. Tere omerōta, wara yēsēawe piti ñañēkuōpi. Kahperi pabiari nii, kahperi oastesāri nii. Toho werā nisama taha nare baarā ápahkarā, deye, ápihkoyoa, wehseá, ohopuri yai, buyaiwa, eōrō yaiwa, yai soāgē, yai dorogē, yai ñigē. Toho ni toha wegēta nisami namarikā noō baa wisi wetima, nare baarā marikā. Nã werohota amabasetigē, kahtirotigē, nisami kē wimagē. Nã werohota ñemekariti, naā werohota wamēsamati nisamikē (Avelino Neri, Simpósio dos Kumuã, agosto de 2015. Casa do Saber da FOIRN).

Waikērã yokēdēhpēri sihárã bahsero (assepsia de carne de animais dos galhos das árvores).

Dētē, wihsōá, meresi ñigē, buhtigē, ohko wau, pehka wau, kēma wau, mahsã ahke, pihkōturo, sey soāgē, buhtigē, emo, wērē, wamēkari bēhgē, mēhpē, mihpi pahigē, kagēāka, ahē, ahke ñi. Arã waikērã na, te mihsi kahpire poteri ñekarā nisama, tho werā wihsiorā nisama, nare baakā; tore naā seowe bahsema. Nã waikērã miriã porá nihti poteri bakarā nisama arã waikērã tho werā wihsiorā nisama. Karāko wai, ōhpeko wai. Amusoā kēorā nisama: tehā omarākhā, bohso tehā, tehā soārā, buhtirā, ahsiparā. Nã ia, naā nukoeā. Na dēhpōpa tunoā, naā uhpīri yabure, ñemetasami. Tere nimata piti seowe, wāhkirōta. Marā we dihosami nare baarā marikā noō. Baa wihsi wetima naā weroho amabaseti, ahkokati, diroti nigēsami. Wimē nikare nisami. Kārakō sopo wai, ohpekō sopo wai, añuse wai nigē nisami. Na waikērare baasama arã. Ápakē, deye, ápi kō yoa, wehse á, oho puri yai, mihsi kēturo, bu yaiwa, yai soāgē, dorogē, eorō yaiwa, yai nigē nisama. Nã marikā noō baa wihsi wetima na weroho amabaseti wamēsamati, ñemekariti, ahkokati, diroti herisari mahsē nisamikē. Wimē nikare pahko, pahkē. Numiō nikare pahkē, pahko. Karāko wai, ōhpeko wai. Ñigē wesamikē kē bahsegē. Ni wegēta baase se ehkasami, herisāpeosami (AEYTPP, 2011, pg 113-114).

Diakaharã (assepsia dos peixes/anim. aquáticos) – A exemplo dos fragmentos de assepsia de alimentos de carne de animais terrestre segue abaixo a fórmula da assepsia dos peixes.

Tikerã **amabasamiku**, tikerã **buhkuratissami**, ni vehtakoeburowi. Ku-barāre nukawi. Ahuã, poreroá, buhtuá, bahpa, biaporã, duhdia, tepuré karāko sopó waí, opekō sopó waí. Ku-behkoá. **karāko sopó waí, opekōsopó waí ni wetakowi**. Ku yá nissama soāra, buhtirā, ñirā, na uhpīrire ñaburē, vehtá koē burowi. karāko sopó waí, opekō sopó waí ni wetakowi. **kubeokoánissama**, na opirire ñaburerkió, buhkurã werre vehtakoe burowi. karāko sopó waí, opekō sopó waí, yapurá vehtawi ni kure vehtakoewi. karāko sopó waí, opekō sopó waí, ku wimagure wamepeó, ku amabarã waí nirāssamaná, karāko sopó waí, opekō sopó waí kure bahsse sehkapeoburowi, to wita moastiró koākihwi. **Ku katiró** watopapuré, ku katiró oāpuripuré moastiró koākiowi. karāko sopó waí, opekō sopó waí, buhkurotá, wetakoburó bahsse seapeo eōñopeowi. Ku wimu **kahtisse uhpuri** pohsé nirassamana, ku amabarã nirāssama ni bahsse sehkapeoburowi”. (Simpósio dos Kumuã, agosto de 2015, Ovidio Barreto. Casa do Saber da FOIRN).

O *kumu* quando faz assepsia dos alimentos de *waikērã* e *diakaharã* segue a seguinte ordem: primeiro classifica a espécie de animal e sua característica; feito isso procura elencar em qual grupo ele se encontra, de que se alimenta e que tipo de parasita carrega, o ambiente em que ele se encontra, que qualidades a ele são atribuídas.

Para fazer assepsia de *yokuduka* de *nekəkāse* e *diabuikāse* classificam-se primeiro o tipo de fruta, em qual tipo de terra-floresta se encontra, os seus predadores e suas qualidades. Para assepsia de *ohtese* segue a mesma lógica, mas acrescenta-se somente a temperatura (esfriar, abranda o calor dos fogos) que elas se encontram e foram cultivadas.

A formulação do *bahsese* se extrai na história da criação do mundo, do surgimento dos humanos, a origem e seu significado de *pamésé wi'iseri* (casas de transformação) que são nominadas e instituídas sagradas ao longo da viagem da “canoa de transformação”. Para se comunicar e pedir licença, apaziguar, amansar os “agentes agressores” (*Waimahsā*) o especialista usa o cigarro, o breu e o urucum.

O cigarro ou o breu, depois que o especialista fez o *bahsese* de *wetidarero*, são entregues ao responsável para defumar no corpo. Quanto ao urucum, depois do processo de *bahsese*, a pessoa que pediu proteção se pinta, depois vai passando para outras pessoas se pintarem também. Se sobrar, guarda em algum lugar seguro. Para alguém acessá-lo. Quanto ao cigarro, raramente se guarda, pois quando se encontram muitas pessoas acaba na roda em que estão realizando em suas casas. Desse modo, acredita-se que está protegido e espera-se dos *Waimahsā* que não se estranhem quando se acessa seus ambientes. Esse procedimento, como também já destaquei, é *wetidarero* (proteção), uma conversação entre sujeitos, *Waimahsā* e o especialista humano, uma negociação para evitar os conflitos. De um lado está o visitante, do outro o chefe da casa e dos animais que aí vivem e circulam.

CAPÍTULO DOIS

O espaço *Di'ta/Nuhku* pela lógica do *bahsese*

Nesse capítulo, que é o cerne da dissertação, tratarei da forma e do conteúdo do saber tukano conferido ao espaço *Di'ta/Nuhku* (Terra/Floresta), a partir do *kihtiukusee do bahsese*. Conforme o conhecimento dos *kumuã*, esse espaço possui plantas de origem míticas, situadas no *kihtiukuse* (conjunto das narrativas), com propriedades específicas de *urukose*, dos quais são extraídos princípios curativos através do *bahsese*. O espaço *Di'ta/Nuhku* é constituído também por outras plantas que são vistas como complementos da paisagem, sem referências míticas.

Os seres que ocupam esse espaço, sejam ele terrestres, aéreos ou aquáticos, também se dividem entre aqueles com origem e referências mitológicas e outros que não constam nas narrativas. Vou limitar a descrição e, portanto a composição desse espaço a apenas alguns seres e quero lembrar que o principal foco é sistematizar e organizar a formado pensamento *Yepamahsã*, selecionar e relacionar seu pensamento e agenciamento. Vejamos.

A composição dos seres

Os *kumuã Yepamahsã* dizem, por meio do *kihti ukuse*, que, após a concepção da plataforma terrestre propiciada pelo criador *Buhpó*, coube aos demiurgos *Yepa Oãku* e *Yepario* a tarefa para a formação dos diversos espaços e seres que passaram a ocupar esse mundo (cf. Rezende Barreto, 2012 e Lima Barreto, 2013). Ao constatar a homogeneidade da plataforma, *ambos os demiurgos* se encarregaram da diferenciação de três grandes espaços superiores *Ome-Aéreo*, *Di'ta/Nuhku-Terra/Floresta* e *Ahko-Aquático*. Cada um deles passou a ser casa de *Waimahsã* em cada casa seu dono com os seres ocupantes (*omemahsã*, *ditamahsã* e *ahkomahsã*) ganharam papéis e funções específicas para o convívio harmonioso sob a plataforma terrestre.

Informam ainda os especialistas que sobre a plataforma terrestre, em um espaço subterrâneo, foi replicado tudo que temos sobre a plataforma. Esse espaço conhecido

como *Wamudia*, é uma réplica melhorada da plataforma onde vivemos. Dizem os especialistas que lá tudo e todos se encontram em perfeita harmonia. Não entrarei em detalhes sobre esse espaço subterrâneo, visto que o ponto aqui é justamente buscar uma descrição de *Di'ta/Nuhku-Terra/Floresta* sobre a plataforma terrestre.

De acordo com Lima Barreto (2013, p.17):

a classe *nuhku-mahsã* compreende todas as espécies-pessoa que habitam as árvores da floresta. Fazem parte desse coletivo os *mirinkuã*, as aves (jacu, pica-pau, nambu etc.), os *yukupukarã*, espécies arborícolas (abelhas, aranhas, pequenos lagartos etc.), os *ahkeá*, macacos (guariba, prego, barrigudo etc.) e todas aquelas que fazem das árvores sua moradia e delas extraem seu alimento.

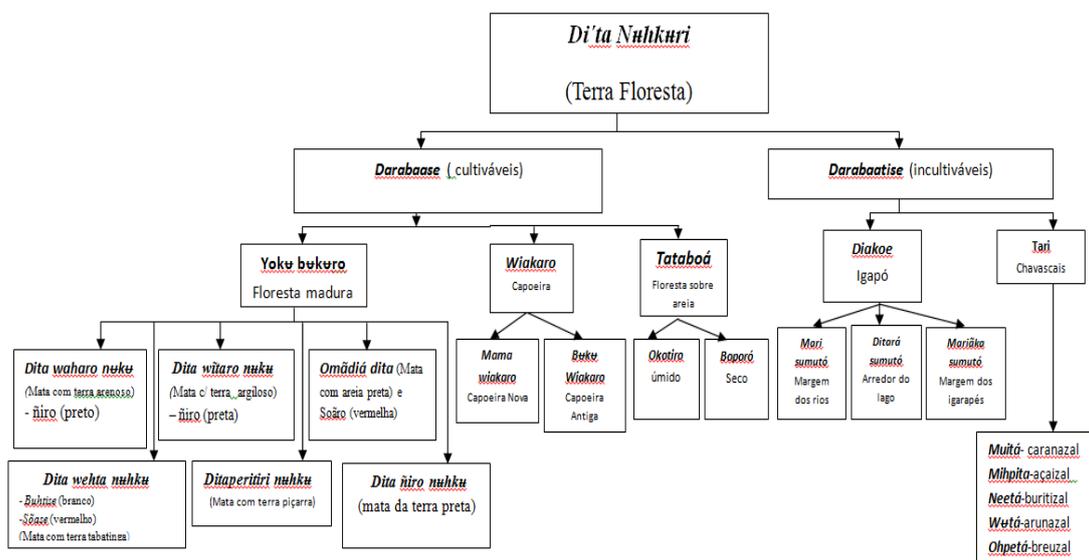
Os *Yepamahsã* conhecem nesse espaço cinco grandes distinções: *Yokubukero*, *Tataboa*, *Wiakaro*, *Diakoe* e *Tari*, floresta madura, floresta sobre areia, capoeira, igapó e chavascal, respectivamente. Os solos desses lugares são classificados segundo sua composição e o tipo de vegetação que o reveste e, além disso, a classificação e a categorização desses espaços se encontram no *kihti ukuse* e no *bahsese*. Por saberem e terem desenvolvido uma taxonomia própria, extraem da terra/floresta seu sustento, para fabrico de artefatos diversos, as atividades de caça, coleta, agrícolas e outros.

O igapó, veremos, é um espaço importante, com terra argilosa e presença de uma fina camada de areia. Nele se encontra a maior parte das árvores frutíferas que alimentam os peixes nos períodos de chuva e também encontram matérias-primas para o fabrico de artefatos de uso cotidiano.

Os espaços com terra úmida, em algumas áreas mais encharcadas ou completamente submersas com solo preto argiloso chama-se *tari* (chavascais). Esse espaço também é reserva de frutos comestíveis, principalmente palmeiras como o açaí e o buriti. As concentrações dessas palmeiras formam o *mihpitá* (açazal) e o *ne'tá* (buritizal). Outras palmeiras também são importantes aqui, como caranãs que servem para cobertura das casas, mas cujos frutos não são consumidos. Esse espaço chama-se *muhitá* (caranazal). O *weta* (arumazal) faz parte do *tári*, do qual extrai arumã para fabrico de vários artefatos de cestarias, oferecendo vários tipos de cipó para armação da casa.

Para calefetar canoa e para uso do *bahsese Yepamahsã* procuram os pés de breus e, esses se encontram no espaço chamado *ohpetarí*. Mas devo destacar, esses

espaços (*wetá*, *ohpetá* e *mihpitá*) encontram-se também ao redor da *yokubekero*, *tataboha*, *diakoe* e *wiakaro*. Cada um deles ocupado por seres distintos e classificados de acordo com as características gerais e suas propriedades. Todos esses lugares, é importante frisar, são casas de *Waimahsã*. Veja o quadro abaixo – terra floresta.



Os seres que habitam o espaço *Di'ta/Nuhku* também podem ser distinguidos de duas formas: em com matéria (visíveis aos olhos humanos) e sem matéria (invisíveis aos nossos olhos). Por exemplo, os *yokumahsã* (árvores gente) que são sempre visíveis, e os *nuhkurimahsã* (gente da floresta) que muitas vezes são invisíveis aos olhos dos humanos. Todos eles, no conhecimento dos *Yepamahsã*, são *waimahsã*. Os *nuhkurimahsã* podem aparecer em algumas ocasiões, por exemplo, quando uma pessoa entra na terra/floresta sem os devidos cuidados do *bahsesede* proteção. Esses *bahsese* no conjunto, como vimos acima, são situados em uma categoria abrangente denominada *Wetidarero* (*wetiro*, *nisiose*, *kamotase*). Os *nuhkurimahsã* podem aparecer e causar mal à pessoa, raptá-la ou transmitir doenças caso ele não cumpra com as normas e etiquetas adequadas antes de entrar nesses ambientes, todos povoados e com um dono maior.

Os *nuhkurimahsã* podem aparecer em diversas formas: *boraró* (curupira, *bisiú* (ente do mato), *saropau* (batedor do tronco da árvore), *biru* (assbiador com certo apetrecho), *umãro wahti* (ser que anda na copa das árvores), *puu wahti* (ente de rede), *taputi wahti* (ente de capim), *ohopuri wahti* (ente de banana), *pehka wati* (ente de

lenha), *botepuri wahti* (ente de embaúba), *waro wahti* (ente de cuia), *saro wahti* (ente de troncosdo igapó). Alguns moram nos galhos, outros nos pés de árvores de grandes portes que tem buracos ou que são de troncos ocos sejam de *kahti kũhũ* (árvore-viva) e no *umũ susukũhũ* (madeira-oco).

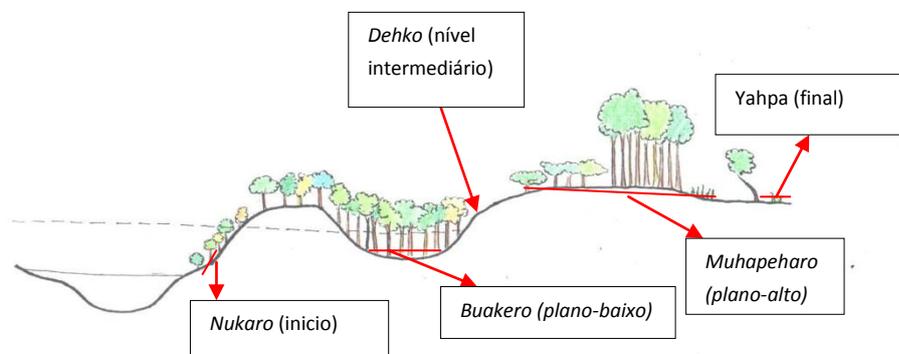
Os *yokũmahsã* são os *waikũra nuhkũka siarã* (animais terrestres) e *di'ta kohperi sañara* ou *di'tamahsã*, gente da terra (paca, tatu, etc.), *wũrã* ou *wũrimahsa* (pássaros), *yokũ kohperi sañara* (abelhas, insetos que vivem nos ocos dos paus) e *tutipũ sañara* ou *tuhtimahsa* (animais das árvores caídas, queixadas, cutia), *yokũdu'pũripũ nirã* ou *du'pũrimahsã* (gente que vive nos galhos), *ñeripũ sañara* ou *ñerimahsã*. Todos esses seres, enfim, vivem no espaço *Di'ta/Nũhũ*, e para poder andar pela floresta é preciso à submissão ao *bahsese* como forma de prevenção de seus ataques e suas hostilidades para com os humanos.

Os devidos cuidados começam mesmo antes de a pessoa nascer, eles já devem se iniciar na gestação do feto quando os pais estão grávidos e seguir até o banho do casal pós-parto. O *kumu* faz o *bahsese wetidarero* evitando e prevenindo eventuais ataques dos *yokũmahsã* e *nuhkũrimahsã*. Periodicamente, o *kumu* faz *wetidarese* prevenindo possíveis ações inesperadas dos *Waimahsã*, tais como: *ñasaputise* (acidente de toco), *berũse* (queda inesperada), *pũatuse* (tropeço), *niãrotarise* (desmaio), *duhtese* (acidente com instrumentos de trabalhos), *tarise* (apanhar galhos das árvores). Tudo isso acontece quando se desconsidera a importância de *wetiro*, *kamotase* e *nisiose*.

É importante pontuar, do mesmo modo, outras distinções significativas, como a variação da composição do relevo da geomorfologia. São distinguidas e classificadas pelos *kumuã* cinco formas de relevos sobre a plataforma da terra: *buakearo* (plano-baixo), *dehko* (nível intermediário), *mũhapearo* (alta-plano), *yapa* (termino), *nẽkaro* (início). Em cada formação há uma complexa composição de solo: *di'ta wari bua nuhkũ* (terra arenosa de floresta), *di'ta ñiri bua nuhkũ* (terra preta de floresta), *di'ta witari bua nuhkũ* (terra argilosa de floresta), *omã dia ñiri bua nuhkũ* (terra cor de rã de floresta), *omã dia nuhũ soãri bua* (floresta de terra vermelha), *pahsí* (tabatinga) e *ewũ buhtise* (tabatinga branca), *ewũsoãse* (tabatinga vermelha), *ewũñise* (tabatinga preta).

No *buakearo* estão as árvores de médio porte que são mais resistentes quando derrubadas para fazer roça, quando ainda é *yokũbũkũro*. Encontram-se também vários tipos de cipós, sejam para armação da casa, fabrico de balaio e outros. De acordo o tipo

de solo esses espaços podem ser mais fechados, habitados *poryokũ puti* (árvores filhotes) de várias espécies. Para os tukano em *dehko e mũhapehara* encontram-se árvores de médio e grande portes de várias espécies, acompanhadas também de vários tipos de *yokũ puti*.



Relevo da geomorfologia na visão Yepamahsã.

Determinados espaços do *Di'ta/Nũhkũ* são lugares por onde circula *Boraró*, um ser visível com formas do humano que vive nas nascentes dos igarapés, onde se encontram concentrações de palmeiras (buritis, pataúas, açais, caranãs, etc). Costumam estar também nas montanhas e lugares mais distantes das aldeias, onde os *Yepamahsã* não costumam andar.

Todos esses espaços e seres, como veremos com alguns exemplos ilustrativos, podem ser descritos e classificados através de *bahsese* específicos. Os cinco espaços aqui classificados (*yokũbũkũro, tataboha, wiakaro, diakoe e tari*) podem ser ainda subdivididos entre aqueles que já foram utilizados pelos humanos um dia e estão se regenerando e aqueles que nunca foram mexidos ainda. Os primeiros, por sua vez, são divididos entre os de uso mais recente e mais antigo. Importante reafirmar que todos os espaços são, em princípio, casas de *Waimahsã* e alguns deles são negociados pelos *kumuã* para uso dos humanos. Desse modo, todos os roçados que são produzidos pelos humanos eram antes de domínio dos *Waimahsã* e retornarão a eles quando não forem mais utilizados pelos *Yapamahsã*.

Caracterização do *Di'ta/Nuhku pelokihti ukuse* e *bahsese*

É através *dokihti ukuse* (conjunto das narrativas míticas) e dos *bahsese* (agenciamentos cosmopolíticos), domínios dos *baya*, *kumu* e *yaiwa*, quesituamos a matriz classificatória tukano na qual estão distribuídos os espaços sobre a plataforma da Terra e onde podemos encontrar características específicas das terras cultiváveis, dos diversos tipos de plantas, animais e demais seres que ocupam esses espaços. *Di'ta/Nuhku*, portanto, é um espaço primordial de criação de *Umukoho Neku* (Avô do Universo) através de uma força chamada *omerõ*.

Uhtã boho pahsero, uhtã kuhu pahsero, uhtã buhku pahsero, uhtã waiuku pahsero, uhtã bohó wamuti pahsero, táro uhtã pahsero, ohpekõ pahsero, karãko pahsero. Tusuákũ бунорн, pehká yũsũo бунно kũ pĩ. Omé añuri pati, Mahsã Bahauri pati, Ohpekõ pati, Karãkó Mahsã Bahauri pati (Ñahuri & Kumarõ, 2003, p. 24).

No volume cinco da coleção “Narradores Indígenas do Alto Rio Negro”²⁷ (ISA/FOIRN, 2003), o *kumu* e *baya* Miguel Azevedo *Ñahuri* destaca que essa fórmula de criação da plataforma terrestre utilizada pelo demiurgo *Umukoho Neku* ainda hoje é praticada pelos especialistas quando vão fundar uma nova comunidade, um sítio ou uma residência. Inicialmente, Miguel elenca seis tipos de terras-pedra (destaque em itálico e negrito) e dois tipos de leites (destaque em itálico e negrito). Depois disso, esparramou terra, abrandou o calor do fogo e, feito isso fez o mundo terra de ar potável, terra de aparecimento, terra de leite materno, terra de *karãko* (buiuíú) de gente de aparecimento. Através dessas nomeações se criou a plataforma terrestre e nela seus ocupantes, infoma o *kumu* e *baya* Miguel Azevedo. Esse procedimento pode ser destacado em outro *bahsese*:

Ti nukakahare peka yũsũowĩ. Ti pekame butirimẽ, peka soãrimẽ, peka ñirime nisato. Tere ohpeko sapo, karãko sapo eho tasure kehe dihó wĩ. Tasure kehe dihó, yá mahami kehe dihó we ti da omedare tusero ke morowĩ. õhpekõ nukukã, karãkõ nukukã tere wara yũsũasapeo we ñañekuwĩ (Kumu e Baya

²⁷ Narradores Indígenas do Alto Rio Negro é uma coleção de livros que foram publicados entre meados da década de 1990 e 2000, pela FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) em parceria com o Instituto Socioambiental-ISA, por conhecedores indígenas mais velhos com a colaboração de seus filhos alfabetizados nos internatos salesianos e antropólogos. Atualmente, esta coleção contém oito volumes e cada obra conta *kihti ukuse* (narrativas míticas) e história recente de um grupo específico do rio Negro ou como diriam Hugh-Jones (2009) e Andrello (2008) “tipicamente do ponto de vista de um certo clã em particular”.

O *kumu* inicialmente abranda a terra que foi queimada pelos fogos classificando-os de branco, vermelho e preto. Do calor dos fogos eleneutraliza com *ohpeko sapo* (vapor de leite materno) e *karāko sapo* (vapor de leite *buiuú*), neutraliza a brasa destinando seu calor para o subterrâneo e a fumaça do pavio aremetendo para o alto do céu. Enfim, nomeia que a terra seja de *ohpekō nukukā* (terra de leite materno), *karākōnukukā* (terra de leite de buiuú). Esses procedimentos garantem uma roça produtiva conforme espera seu dono. Contudo, os Yepamahsã na sua vivência cotidiana distinguem a terra/floresta de cultiváveis que são os *yokuburo* (floresta madura), *wiakaro* (capoeira) e *tataboa* (terra sobre area) e incultiváveis que incluem *diakoe* (igapó) e *tari* (chavascais), enfim ambos com seus respectivos tipos de terra, animais e plantas. Vejamos a seguir as subdivisões e composição dos espaços em *Di'ta/Nuhku*. Começemos com terra-floresta cultiváveis.

Di'ta/Nuhku darabaase (Terra-Floresta Cultiváveis)

Os Yepamahsã puderam apreender técnicas de cultivo da roça com um personagem primórdio chamado de *Baasebo*. Este detinha antes de tudo as fórmulas de *bahsese* de trabalho de roça, técnicas e critérios da escolha da terra-floresta.

Yokuburo – Floresta Madura

Yokuburo são os espaços onde se encontram árvores de todos os portes, pequenas, média e grandes, utilizadas para diversos fins de acordo com as características específicas de cada uma delas. No meio dessas encontram-se *yokuputi* de várias espécies, os quais possuem características distintas, se a floresta for fechada ou aberta. Seus frutos são apreciados pelos animais, aves e humanos. O solo caracteriza-se por uma diversidade de composição: *di'ta waharo* (terra arenosa), *di'ta ñiro* (terra preta), *di'ta witaro* (terra argilosa), *omã dia soãro* (terra de cor de rã vermelha) e *omã di'ta* (terra de cor de rã). Todos esses espaços podem ser um dia derrubados pelos humanos para atividades agrícolas, que sempre devem respeitar as regras e etiquetas perante os *waimahsã*, donos de todos os lugares que estão sobre a plataforma terrestre.

A classificação dos *yokubero* se fundamenta nos *bahsese* e nos *kihti ukuse*. Os tipos de terras *deyokubero* (floresta madura) encontrados são *di'ta wahase nekəri* (terra arenosa de floresta) *edi'tawahase ñisé nekəri* (terra arenosa preta de floresta). As árvores também são de grande porte, altas e densas. Criados a partir de uma roça antiga, nesses espaços se cultivava mandioca brava, cará, bata-doce, *dútu* (um tipo de batata, ingrediente de caxiri), pimenta, cucura, cubiu, abiu, pupunha, caju, abacaxi e outros.

Outro tipo de solo é *di'ta witáse nekəri* (terra argilosa de floresta). Esse espaço é úmido e muito adequado para o cultivo de roçados. No curso médio do rio Tiquié, na área da comunidade Pirarara-Poço, encontra-se muito desse tipo de solo, *nekə bupá*. Depois de derrubada é muito resistente para secar e se fazer a queima, isso ainda quando é roça de *yokubero*. Por serem terras bastante férteis nasce capim muito rápido e exige mais trabalho para manter as roças limpas. Por isso, os pais convocam seus filhos (as), genro ou noras e muitas vezes toda a comunidade para tal serviço acompanhado de caxiri. Sabendo que todos os membros da comunidade comparecem, o anfitrião prepara vários tipos de caxiri forte e menos forte. As plantas cultivadas são as mesmas elencadas anteriormente e as árvores nativas também são as que se encontram no *di'ta wahase nekəri*, antes de ser feito roça nesse espaço.

O terceiro tipo de solo destacado é *Di'ta/Nuhku* que aparece no *kihti ukuse* e nos *bahsese* como *omãdiá nekəri* (terra cor de rã de floresta). De acordo com os *kumuãeste* também é um excelente espaço para o cultivo da roça. Enquanto estão intocáveis são casas de *Waimahsã*. Antes de abrirem roça nesses lugares, ou extrair madeiras ou cipós, o *kumu* deve fazer *bahsese* de *wetidarero* (proteção), *kamotase* (cerco) e *nisiose* (abrandamento).

Arã aña, bupna nisamana. Nare ya asibusuku wara tusteku wesami. Wara tusteku nare tustehorosami. Arãre tustehoro ti nare murō seewuo, patu bna eka, peru watiã, nare nisio na wiseripe nare tumahami duposami. Tumahami dupo nisio duposami. Ñatuti wetikaña musã nisami nare. Atore yu darase weitiwe nisami nare. Toho werã musã yé wisiripu ahpokea muro sewuo nare tumahami duposami, tumahami sorōsami. Tohowe ti nukukare añuri nukuka ehō, yaá asibusuku wesami na ehá nohoato nigu. Toho wetanuko arã yokū mahsãre mahá. No yokū mahsã nisama arã seperoa, sairoã, sañ nirã nisama niwi ku te wiseripure. Na kerare te murō ta, patu, peru sey darasū mimahami dupo nisio dupo wĩ. Naye murōpu merã upusã nuka ehá, naye murōpu narē sé huō we ehá nukāsami. Tuhá nukō arã yokupu kahara nisama arã sasiroa, bupna nisama. Arã waikurã nisama taha ukuarã, dahseá topu wiseritisama te wiseripure. Toho nikã nisama taha arã amukarĩ bñhrã, kekeroa nisama. Na yokupu wiseri kahara nisama na. Narē murōpu sé wno, patu bna ehka, peru watiã wesama. Tuhá nuko nisa taha butupa, yokū dukari, yokupau.

Tere ate butupare até pamo pikorida soārīda, nīrīda, yasarīda nisá niwi taha. Tere temerā te yokupure wehediopeo, nāñe diō peowī. Te yokupure tohota we wediō nukōwī. Tīga butua bññ dihasa, tīgñ yokupure bññ dihati dohke pahasá. Toho wari nīgñ dñté wēñe peo kasamī. Toho owī toma kñ daratohore, kñ dara tihī buare. Tuha nukō naremaha warañakiō wediopeo te imisapo nāñepeo, te yokupure wediopeo tuaha nukō owitaha. Até weti imisapa merā weti toko kamata peowī taha. Atiro dokesiō maha dokekeasa to taha. To wato nī toho wesami. Te poo imisa, pññ poo imisa, ikipuri imisa, pusua imisa, nekeri imisa, siōpuri imisa, utati imisa owi taha. Tuha nukō kamota peowī taha. Tuha nukō atiñ kikaserīgñ, patumorō, akiñ tere owī - te ñokoā nimiāputo taha. Te pñre ya kamota peowī taha. Te botepuripau merā ya kamota peowī taha. Toho wero marī duteka satipora taha. Te narē wetidare wī taha. Tuha nñ ati diasiti (bñakatē na tuku totoñ na nī kññ). Tīgñ kaseri mera yá kamotapeo sapori dihō kehōwī taha. Tuha nukō diawasōri ehō witaha, wasokñ, bosey purī bññ kññ purī nañ kññ - te kaseri merā wetiti nuka ehá yá pñti nuka ehá wī taha. Toho wero dokesiō maasato satiro marirē sabokaro toho wekaro niro. Te ñokoā nimiwñto. Toho we ti wasōda puri dayarīda puri bññrīda, wasōda puri soārīda; peogñ puri bññ kññ, puri daya kññ nisa. Tuha nukō ati bisú puri bññ kññ, puri daya kññ nisa. Temerā piti nukā ehá narē wetidare nukō wī. Tuha nukō owī taha te na amukarī- arī ahke butīgñ, ahke soāgñ, ahke ñīgñ naye amukarīre, naye kome, dipihirirē darasñopeowī. Nisami taha omñ butīgñ, soāgñ, ñīgñ. Kñ yokoāru nisami butīgñ, soāgñ, ñīgñ. Temerā na amokarirē daraneō darañepeowī taha. Toho wetika taha ti pihi wetimaka doke nuka waporō taha. Dñteka karō sato nita yñ nīkepema wetidare wī taha. Mahsupere kñ basi dñteka sarī nī wetidare nukokawī (Kumu e bayaOvidio Barreto, Simpósio dos Kumuā, Agosto de 2015, na Casa do Saber da FOIRN).

Antes de abrir a roça e de usufruir dos recursos do espaço, o *kumu*, através do *bahsese*, classifica, acalentando os tipos de jararacas e aranhas (*aña*, *bññrñ*) e recomenda ficarem distantes durante seu trabalho. Ele oferece *ipadu*, fumo e caxiri para que as serpentes permaneçam tranquilas e distantes enquanto ele trabalha sem correr perigo de ser ofendido. O *bahsese* estabelece uma comunicação com os *Waimahsā*, que pede para que as serpentes “*ñatuti wetikaña mñsā nisami nare*” (não sejam hostis).

Ao terminar essa fórmula de *wetidarero* por via do cigarro, do breu ou *carajuru*, o *kumu* entrega à pessoa que solicitou a assistência o cigarro, para que defume o seu corpo; o breu põe em brasas de carvão no pote de cerâmica e, quando exala seu odor suave é levado para o centro da casa. Todos os membros da comunidade formam fila e ao chegar perto do pote abanam com a palma das mãos, inalando *bahsese* de *wetidarero* que impregna o corpo. Esse procedimento proporciona segurança, prevenção, proteção das hostilidades dos *Waimahsā* que permanecem tranquilos em suas casas, fumando cigarro, comendo *ipadu* e tomando caxiri ofertados pelos *kumu* através do *bahsese* de *wetidarero*.

Para os *Yepamahsās* árvores são muito importantes na (re)produção e organização da vida social e material. O fabrico de *kumurō* (banco) com madeira *digñ* (sorva) é importante; *wasōri* (caibros) para as construções coletivas, *sopisñ* (madeira de lei) para

levantar suas casas, etc. Mas também, são importantes para o agenciamento dos *bahsese*. Das árvores colhem frutas silvestres como ucuqui, cunuri, uacu e muitas outras, cada uma no tempo específico, em conjunção com as constelações estelares.

Os *Yepamahsã* são exímios conhecedores dos astros celestes, abrem suas roças com sabedoria e em sintonia com o ambiente, selecionando árvores para o controle da temperatura e da ventania. Sobretudo, eles estão em constante diálogo com os *Waimahsã*, cumprindo com as devidas e necessárias etiquetas que estabelecem a ordem e o equilíbrio. De outro modo, sem cumprir as etiquetas, as roças ficam vulneráveis ao ataque, com baixa produção.

Algumas árvores, referenciadas no conjunto dos *kihti ukuse* (narrativas míticas), podem ser encontradas no *Yokubukuroe* suas características e apropriações estão nos *bahsese*. Vejamos algumas delas:

Ucuqui

Uma árvore de terra firme argilosa ou arenosa e que também se encontra em áreas alagadas (*Diakoe*), usada para a fabricação de tábuas para fechar casas. Seu fruto é envolvido por uma casca grossa verde na fase inicial e quando madura tem cor amarela e leitosa de fácil extração, seu caroço também leitoso é revestido por uma polpa branca doce muitas vezes levada ao fogo para amenizar pequenas irritações na língua e nos lábios. O Ucuqui é muito consumido na forma de mingau.

Geralmente, numa família que tem filhas moças, elas que se encarregam de fazer coletas, enquanto sua mãe cuida da roça. Elas convidam outras moças da comunidade para as acompanharem também. Caso forem fazer coleta do ucuquizal do *miriri nukurõ* (tipo de ilha que se encontra no igapó), vão de canoa. Do percurso até o destino não faltam piadas, contos, historietas, disputa de canoagem; colhem as frutas da beira do rio e, para ficar mais divertido, inesperadamente atacam a casa da caba que se encontra na trilha. Se forem na trilha do *nñhku* correm em direção ao destino e outros correm para trás. Caso for ao *diakoe*, todos caem na água. Essa diversão acontece somente quando estão em grupos de jovens. Quando acompanhados com pais, há limites na diversão. Ao chegar ao ucuquizal colhem suas frutas, os amontoam em certa distância do *puhpiu* para rachar e a fim de levar em casa somente o caroço revestido de polpa e, ao mesmo

tempo, a este serviço escolhem um lugar seguro evitando acidente do *puhpiaga* (fruta ucuqui).

Os especialistas *Yepamahsã* conhecem seis tipos de ucuqui: *kare puhpi* (ucuqui de abiu), *buhá puhpi* (ucuqui de pomba), *waikura puhpi* (ucuqui de animais) - essas frutas têm sabor doce e não são agressivas quando degustada sua polpa sem ser cozida; *tarok puhpi* (ucuqui de sapo), *ñohsowi puhpi* (ucuqui de pirapucu), *b#hko puhpi* (ucuqui de tamanduá) – frutas desses pés de ucuqui são doces, mas um pouco agressivas quando degustadas em quantidade sem serem cozidas.

Narram os *kumuã* através do *kihti ukuse*, que o ucuqui na origem dos tempos não possuía as propriedades que irritam a língua e os lábios. Conforme as narrativas míticas, haviam dois irmãos arrumando plumagens de danças cerimoniais; um deles, irmão menor de nome *Kamaweri*, transgrediu as regras de abstinência e se alimentou durante o preparo das plumagens. Pediu para ir fazer necessidades e, em vez disso, foi comer peixes moqueados preparados pelos *Waimahsã*. Enquanto isso, as plumas que ele estava preparando e seus bancos ficaram com manchas pretas e gordurosas. No retorno ele ficou triste, pois tinha desobedecido a recomendação do seu irmão maior, o qual tinha alertado para comer só depois de ter feito *bahsese* ao término do preparo das plumagens.

Preparadas as plumagens, na véspera da festa, o irmão maior convidou o mais novo para pescar rio abaixo. Passaram alguns igarapés, mas não pegaram nada. No último igarapé, depois de fechar a jusante com *esteira de paxiúba*, o irmão menor *Kamaweri* pediu licença ao irmão maior para ver se tinham peixes a jusante no igarapé. De tanto esperar, o irmão maior foi espiar o que seu irmão menor estava fazendo e o encontrou derretendo gorduras do corpo. Sem esperar e sem barulho, foi remando, e certa ocasião inesperada virou o remo no outro lado da canoa. O reflexo do remo foi bater nos olhos do *Kamaweri*. De vingança por ter sido abandonado veio voando, só com a cabeça e se entranhou no buraco que existe entre a clavícula, no ombro do seu irmão, que dessa forma voltou para casa com duas cabeças.

Kamaweri d#hpoa (cabeça de *kamaweri*) não parava de tagarelar, e só a cabeça do *kamaweri comia*, não deixava seu irmão comer. Para livrar-se dela, o levaram no ucuquizal. Mas, antes, seus irmãos estragaram os frutos com *bahsese*, tornando o ucuqui cortante, irritante à língua e aos lábios. De tanto comê-los, sentiu sua língua e seus

lábios ficarem cortados, e sentiu sede. Esse fato fez com que o ucuqui passasse a ficar cortante na língua e nos lábios. Esse foi um estrago feito pelo irmão maior do *Kamaweri duhpoa*, a fim de escapar da cabeça solitária entranhada no seu ombro.

Conexões

O *kumu* inicialmente identifica todos os tipos de ucuqui (ucuqui-abiu, ucuqui-sapo, ucuqui peixe-cachorro, ucuqui-tamandua) procedendo ao *bahsese* de assepsia dessas frutas antes de serem ingeridas pelas crianças ou por um casal que teve filho. Em seguida *wehesami* (assepsia) das formigas que vivem nos pés do ucuqui, *yaburesami* (extrair/arranca) seus dentes, *ñatiāsami* (amassa) seus ovos, *te witore* (extraí as impurezas), *teniārore koāsami* (afasta causas de suas tonturas). Nomeia que sejam frutas de *karāko puhpia* (ucuqui de buiuu) e *ohpekō puhpia* (ucuqui de leite-materno). Vejamos uma formulação desse processo.

Tee paure behsesama: karē puhpia, tarakū puhpia, ñohsōwi puhpia, buhko puhpia. Tee dupokārī kharare buhkurā wēhēsami, bii emoā, nuhkumua narē bukurā wēhēsama. Naye uhpikari yabure, waidi ñemeta, nā ia dierire yatiāsami, tee wihtōre wehtakoe, niāro koāsami, kāstiro koāsami. Kārakō puhpia, ohpekō puhpia nisama. Tee baarā nisama: yohta wehkū, neē wehkū, wehkū ñigū, dia wehkū nisama. Bua: kii bu, epesa bu, wahpe bu, seme nisama. Nā tere baarā marikā noō baa wihsi wetima, na werohota uhsebetoti, wamusamati werāsama, noō wahkirōsa wetima na marikā. Na werohota amabaseti, oā uhpuriti wegusami kū wimagū ati pati bahuri mahsū, ati Umukho bahuari (pihisami), tee amabaseti wegusami kū wimagū ati bahuari mahsū, kū wimagū miriāporā mahsū, yuhkupā mahsū, duhku pau ohté mahsū, ohpekō patikhū, tee amabaseti wegusami kū, nā marikā noō baawihsi wetima, nā werohota amabaseti ñemekati, wamusamati wegusami kū wimagū pahku pahko, tere wāhkirōta wesami, kārokō pihī, dhpekō pihī nisami (AEITYPP ,2011, p. 76-77).

Evoca que os lábios/língua, a faringe da criança e seu organismo sejam como a de todos os animais silvestres que se alimentam dessas frutas e não andam tossindo, não ficam pálidos, não são acometidos por nenhum mal estar. Evoca, classificando, informando que a pessoa que vai se alimentar dessas frutas é *bahauri mahsū* (gente aparecimento), *miriā porā mahsū* (gente de flauta sagrada), *yokupa mahsū* (gente árvore), *yokupa ohtesé mahsū* (gente de plantas cultivadas), *ohpekō pahti kuhū* (gente de leite materno). Faz a limpeza das frutas citando os animais que se alimentam dela, *na baa wisí wetima* (não se tornam pálidos/enfraquecidos) e informando que assim também a criança, o pai e a mãe estarão imunes de qualquer moléstia ao comê-las.

Simiõ (Uacu)

Árvore de fruta comestível referenciada pelo *kihtiukusé* de *Yoku-Duhka Mahsu*, conhecido por *Bisiú*. Esse é o personagem primordial que protagonizou vários episódios e feitos narrados em *kihti ukusé*. No princípio, essa pessoa foi confiada pelos *Umukorimahsã*, pelo seu pedido de acompanhar seus filhos em todo o processo de iniciação, para serem detentores de *kihti-ukusé*, *bahsese* e *bahsamori* e outros conhecimentos. Essa pessoa vivia na Casa *Uhtã Bohó Wikhã* que se encontra na plataforma celeste. *Umukori Mahsã* quando viram as frutas silvestres (uacu, Japurá, umari, cunuri, açaí, Japurá grande e outras frutas existentes nessa terra) maduras, que já estavam boas para ser colhidas, promoveram uma festa acompanhada das flautas “sagradas”. Atraído por essa festa, o *Bisiú* veio acompanhá-los. Nessa ocasião fez pedido para acompanhar a iniciação dos seus filhos. Por trás do pedido estava a intensão de vingança por terem feito cerimônia com as flautas sagradas antes do tempo, fazendo usos instrumentos sem permissão. Por isso, com o consentimento dos pais, levou os iniciantes para a floresta.

Ao chegar ao pé do *símiõ* pediu aos iniciantes para prepararem fogo até as lenhas ficarem em brasa. Enquanto eles preparavam, o mestre subiu até alcançar a copa do *símiõ*. Foi colhendo e jogando das frutas maduras aos iniciantes para se alimentarem. Porém, recomendou não queimarem muito ao assá-las. O fogo era composto de *peka uhtã buhtirime* (fogo de pedra-branca), *peka uhtã ñirime* (fogo de pedra-preta), *peka uhtã soãrime* (fogo de pedra-vermelha) e *uhtã bohóme* (fogo de pedra-quatzo). Apesar dessa recomendação, mesmo estando na copa da fruteira o próprio mestre jogou a fruta na brasa do fogo. O odor de queimado da fruta foi bater no seu nariz e isso fez, com seu poder de *bahsése* cair um forte temporal. Foram repreendidos por desobedecerem a sua recomendação, mas foi ele que fez exalar a queima da fruta uacu. Devido ao temporal, os iniciantes começaram a arrumar folhas de açaí para se esconderem da chuva, mas não conseguiram. Nesse momento, o *Bisiú* se transformou *Uhtã Bohóga Wi'í* (“maloca” de pedra-quatzo) e pediu a eles para se resguardarem da chuva. Quando todos se protegeram sob as folhas, transformou-se no ser *yokuduhka mahsu*.

Esse *kihti ukuse* expressa para um especialista (*baya, kumu, yaí*) as normas da ética e da moral. Ele é um imperativo da verdade e da fé tukano que ensina a ser

obediente ao seu mestre durante sua formação de conhecimentos e saberes. Caso contrário, acontecem alguns castigos, ataques dos *Waimahsã* ou de *kumu* de outro grupo. A pessoa em formação de *bayase*, *kumuãse* e *yaiase* não pode comer ou cheirar queimas dos alimentos.

Conexões

O *Simiú* é uma árvore grande de frutas silvestres comestíveis para os animais, às aves e humanos. Encontra-se no espaço *yokuubuhkuro* (floresta-madura), *diakoe* (igapó), *tari* (chavacais), *tahtaboha* (floresta sobre areia). Os *Yepamahsã* conhecem três tipos de *simiõ*: *Biaporã simiõ* (uacu-saúva), *Momorõ simiõ* (uacu-borboleta), *Duhpotiarã simiõ* (uacu-tanajura). A fruta é revestida de casca grossa. Na fase de amadurecimento tem cor verde e, quando já madura, sua casca tem aparência acinzentada e sua fruta principal madura para comer tem uma película que a reveste de cor marrom. Sua colheita é feita no verão, pois, quando seca, a casca que reveste a fruta “espoca” caindo juntos embaixo da copa.

Quando a safra é farta se aproveita para fazer o *poóse* (dabucuri). Quando ainda estiver na fase de amadurecimento, chamado de *wepeháse* (fase inicial de amadurecimento), *buhkua pehase* (fase média de amadurecimento) e *bohpo peháse* (fase madura para colheita), as aves aproveitam para se alimentar, principalmente as araras, os papagaios, periquitos e também os macacos. Quando madura, prontas para coleta, chamam-na de *pahtise* (“espocamentos”).

Alimentam-se dela assando em fogo, mas a forma mais apreciada é o cozido. Todavia, antes de se alimentar, depois de cozida tiram a película que a reveste, põem no aturá, fecham sua boca com folhas de sororoca, de bananeira ou com folhas de açá. Feito isso deixam emergido no rio por alguns dias para sair seu amargo. Quando são muitos *simiõ* cozidos os filhos menores se encarregam de tirar a película marrom que a reveste de acordo com a orientação dos pais.

A fruta principal para ser consumida tem cor verde, mesmo sendo madura. De tal modo, quando se degusta assado se sente seu sabor amargo, mas com cheiro delicioso. Quanto cozido, depois ter ficado submerso alguns dias no rio, fica com a cor branca, pois libera todo o amargor de cor verde e passa a ser servido para comer, como ingrediente de *ñokã* (manicueira), tornando-se mais saborosa. Cozinha para que saia o óleo e seu sabor amargo.

Quando se faz roça, depois da queimada, vi na prática que os galhos de ucuqui se encontram bem amontoados, pois de acordo com meu pai os galhos e suas folhas queimam bem e ali se brota e desenvolvem bem as bananeiras *añuro* e *'katise merã* (bem alegre). Na beira do seu tronco planta-se abacaxi, cucura, caju, pois ali germinam e se desenvolvem *añuro* e *'katise merã*.

O tronco seco de *simiú* serve para armação da parede da casa e não pode ser utilizado como lenha para cozinhar alimentos, nem para o preparo de caxiri, pois se for utilizado para esse fim, quando a pessoa consome estará se autodestraindo. É recomendável não servir lenha dessa madeira para fins domésticos da cozinha.

Bati (Japurá)

Havia um grupo de *Yepamahsãno* rio Japurá, a partir do qual se difundiu essa pequena história. Em uma maloca haviam as crianças que sempre ficavam em casa brincando. Em certa ocasião, na ausência de seus pais, apareceu uma pessoa que se apresentou com seu nome, *Bati*. Pediu para que crianças colocassem água morna numa panela para lavar ao seu corpo. Essa água já tinha um sabor delicioso e só faltava temperar com pimenta.

Bati avisou que isso servia de alimento, pois ele era o próprio Japurá. As crianças todo dia ficavam satisfeitas, sem passar necessidade de alimento. Esse fato elas sempre mantiveram em segredo, evitavam sua revelação guardando a panela sempre lavada depois de se alimentarem.

Um dia, uma criança contou ao seu pai por que nunca sentia fome na sua ausência e revelou história sobre *Bati*, Gente-Japurá, que tinha uma forma humana e lavava com água morna transformando em seu alimento diário. Ao ouvir isso, o velho pediu que fervesse água a temperatura alta e mandasse jogar dentro da panela, conforme costumava fazer, e a criança assim fez de acordo o pedido do pai.

Então, sem saber a temperatura da água, *Bati* se jogou na panela e morreu. As crianças emborcaram a panela escondendo seu corpo e depois de alguns dias verificaram que ele havia se transformado em uma semente de Japurá. A partir disso se espalhou a árvore que conhecemos hoje. O próprio *Bati* disse que a fruta *batiga* é seu

cérebro, devido a isso é necessário atentar cuidadosamente à técnica de armazenamento antes ser consumido. Causa náuseas, dor de cabeça para pessoas que se alimentam dela fora da regra recomendada pelo *kumu*, principalmente, depois da participação na festa feita com *miriã* (jurupari) no período de pós-parto, primeira menarca e para bebês recém-nascidos de ambos os sexos, que tem dificuldades de deglutição e sapinhos na boca, caso os pais se alimentarem sem ser feita assepsia.

Conexões

O fruto do Japurá é muito apreciado pelos animais (aves, mamíferos roedores, e peixes) e também pelos homens. Encontra-se em muitos lugares, como no *yokubukuro*, *diakoe*, *diá sumutó* e *tari*. Os *Yepamahsã* conhecem três tipos de japurá: *Dia Batiu* (Japurá da beira do rio), *Bati pahkau* (Japurá da floresta madura), *Ohsó Batiu* (Japurá de morcego). Seu tronco é de cor acizentado. O *Batiu* que se encontra no *yokubukuro* tem suas folhas grossas e frutas também de casca grossa. Já os do ambiente *diakoe*, mais próximos dos cursos de água e *tari*, têm folhas finas.

A fruta, na sua fase de amadurecimento, tem cor verde com “orelhas” vermelhas; quando já perto de estar madura tem cor amarela, e suas orelhas continuam vermelhas. Quando maduras começam a voar, e outras, já bem maduras, com casco e orelhas secos voam longe. São os *batí wuse numuri* (dias de voô dos japuras). A fruta principal para consumo dentro da casca desde suas fases de amadurecimento até seu processo final tem sua cor branca e é usada para pescar aracú e pacú.

Primeiro, elas começam a voar quando o rio chega à meia água e voam para mais longe na época da enchente. Os *batí* mais apreciados e consumidos são aquelas da beira do rio, pois dão mais fruto. A casca de japurá da mata firme, quando cozido, é resistente, diferente dos que estão na beira do rio com casca mais fina e mole quando cozido. Algumas pessoas derrubam as árvores para colher frutas, outros colhem somente as que voaram e ficam encostadas na beira do rio, conhecidos como *ahpu kahsári* (jirau de caranguejo).

Em casa cozinham uma noite toda ou um dia todo, a fim de que as cascas saiam amolecidas facilitando o descascamento. A família toda se reúne para descascar e, nessa fase, recomenda-se não fazer necessidades fisiológicas. Se for fazer, tem de prender a respiração até terminar o serviço. Do contrário, o *bati* sai com odor das necessidades fisiológicas. Feito isso, abre-se um buraco dentro da casa ou no corredor atrás da

casa;forram com folhas de sororoca ou de bananeiras. Somente duas pessoas têm de se dispor a fazer esse último serviço, o titular e seu auxiliar. Sabendo que se encontram prontos, desenterram para serem consumidos.

Às vezes se retira somente a porção suficiente para misturar na caldeirada de peixe, na mojeca. Para muitos povos é o ingrediente que dá o sabor aos alimentos. Quando uma criança vai se alimentar pela primeira vez *dehati*, o *kumu* identifica em seu *bahsese* três tipos de japurá conforme produzem frutas grandes ou pequenas.

Dia bati: duhka buhukhu, duhka dayakhu. Baati pahka: duhka buhukhu, duhka dayakhu, ohso bati duhka buhukhu, duhka dayakhu. Mariye pamuri ahkomari khāse, marīye pamuri ahkomari sumuto khāse. Dia bati: duhka buhukhu, duhka dayakhu. Te dupokarī kharārē bii, emoā, nuhkumoārē buhkurā wehēsami weri nēmetasami. Naye dieri yatiāsami wehtakoesami userokoesami. Tee baati wehtatise nisa. Tee doarā doapā, tee pehkatiārīrē pehka yuhsuo, pehka porā yowe omerōta wesama. Tee witari nipā: ahpuđi yeke witari, diiwe yeke witari, āhpu dii yeke witari, kārako witari ōhpeko witari nisami. Kiputu: ahpuđi yeke kiputu, dii wee yeka kiputu. Tee parure pehka yuhsuo, pehka porā yowe omerōta wesami. Ahpuđi yeka kiputu, diiwe yeka kiputu. Karāko kiputu, ōhpēko kiputu nisami. Tee parure omerōta pehka porāta moro, pehka porāta diho pehka porāta pehka yuhsuo wesami. Tuahanuko nisatha: marīye nukukā, nuhkurī khāse, marīye pamuri sumuto khāse nisa ate baati (pahka) duhka buhukhu, duhka dayakhu nisa. Te pa dupokarī kharā buhkurāre, biemoā nuhkumoā. Narē buhkurā wehēsami, weeri nēmetasami. Tee ori ehararē na mumiarē buhkurā wehē, weri nēmeta, uhpikari yabure, űa useko na suhku userota wehtakoe dihosami. Tee doake nisa, tee pehkatiarirē pehka yuhsuo, pehka porā yowe omerōta wesami. Tee witari nipā: ahpuđi yeka witari, diiwe yeka wekari. Kārokō witaria, ohpēko witari nisami. Tee na doake paru nipā: ahpuđi yeka kiputu, diiwe yeka kiputu. Te parure yowedhio pehka porāta, pehka yuhsuodihio omerōtasami, omerātadiho tusteku sami. Kārakō baati, ōhpēkō baati, pehka porāta, pehka yuhsuo numirōta, niarō sāpakā, bahsamota, moāstiro kookā, űrīrō koāsami, wehtakoe burosami. Temera amabaseti, oā űhpuriti, kahtiroti, wegusami ku arī ati pati bahuari mahsu, Yepa bahuari mahsu, ku miriāporā mahsu, miriāporā ahkodakhu, miriāporā sumudakhu. Uhtāpirō mahkō ohpeko patikhū. Waipirō mahkō ohpēkō patikhū. Ate mera amabaseti, kahtiroti wegusami ku. Nēmekariti wamūsamati wegusami ku wamagu pahku, pahko nisami. Tee baarā nisama: kehkerōa, wehkoā, mahā, kaiā nisama. Nawerohota nēmekati, wamūsamati wegusami ku arī wimagū nisami. Nuhkukapure baarā: bii, bii pohta, semē, bu, kii bu, epesa bu. Nā tee barā marikā noō wāhkirō sā wetima. Nā werohota nēmekati, oā űhpuriti, kahtiroti wegusami arī wimagū, wimago. Ati pati Bahuari mahsu, Yepa bahuari mahsu, Miriāporā ahkodakhu, miriāporā sumutikhū. Duhku paru mahsu. Ohte mahsu Yepapirō mahkō ohpēkō patikhū, Uhtāpirō mahkō ohpeko patikhū baase sehkaepo wesami. Diiro kahtirosā morōwi, baase seehka peo ēōnepeo morōwī kure. Ku kahti buhti, kuye kahti buhti kumurō patipū, kahti buhti kumu wahatopau, kārakō bati, kārakō ohpeko bati nirōsa. Temere amabaseti wegusami ku arī wimagū niwī (AEITYPP, 2013, p. 74-75).

Este *bahseró* na linguagem do *kumu* se encontra nos nossos *pamuri ahko mari* (rio de leite) e no *pamuri ahko mari sumutó* (na beira dos rios de transformação). Em seguida *wehsami* (mata) as formigas nocivas que se encontram nos pés de japurás. Corta suas línguas, amassa seus ninhos; *wetakoessami* (limpa sua goma), purifica as gorduras/óleos, pois as frutas têm suas gomas e óleo. Para cozinhar as frutas, usaram as lenhas. Do calor das lenhas abranda o *pekaporã* (pavio do fogo), acalma/corta a fumaça. Dos suportes de cerâmica (*ahpudi witari, wee witari*) usados para cozinhar, nomeia que sejam *karãko witari, ohpeko witari*. Das panelas cerâmica de *ahpudii kiput* e *wee kiput* abranda seu calor, abranda a evaporação e nomeia que seja *karõko* (leite de buiuú) e *ohpeko kiputpar* (camuti de leite materno).

Wap (Cunuri)

Essa árvore tem sua origem relacionada a história da ex-mulher de *Dehsubari*, de nome *Diá-pirõ-mahkõ*, que engravidou do *Bohsepirõ*. Sendo abandonada, nenhum de seus irmãos teve compaixão de oferecer-lhe caça e pesca. Mesmo tendo passado tempo de gravidez, ficou carregando seu filho- cobra além do tempo do parto. Desconsiderada pelos irmãos, partiu à procura de camarões para se alimentar no igarapé Cunuri (no rio Uaupés). Ao chegar, foi pegando vários tipos de crustáceos. Seu filho na barriga perguntava “*ñe niti, maô?*” (o que é isso, mãe?).

Em certa ocasião, chegando ao pé de cunuri, ela colheu as frutas e seu filho lhe fez a mesma pergunta. Informou que era fruta curuni e, dito isso, pediu-lhe para apanhar as frutas. Essa pergunta lhe deixou implicada e irritada. O persuadiu, zombando de seu filho, que estava sozinha, abandonada, triste e com fome, e ele só sabia fazer aquela pergunta.

Sensibilizado por sua mãe respondeu, “não precisa falar dessa maneira, mãe. Vou colher frutas na copa do cunurizeiro”. Dito isso, pediu à mãe que deitasse perto da árvore cunuri e dessa posição ele aos poucos foi saindo, foi subindo e se enlaçou para colher frutas cunuri, mas deixou sua calda impregnada na vagina da mãe.

Antes desse episódio e trama, o cunurizeiro era de altura baixa. Porém, a filha do *Diapirõ*, para se livrar totalmente o seu filho-cobra de sua vagina, fez crescer o mais alto possível através do *ñoñase/bahsese* (pensamento/benzimento).

Conexões

Uma frutífera silvestre que se encontra nos ambientes de *yokubukuro* e de *tahtaboa*. Dela se alimentam os animais, as aves, os macacos e seres humanos. As aves, principalmente as araras, os papagaios, os periquitos e os macacos, já começam a se alimentar desde seu início de maturação.

Yepamahsã chamam de *tuastesé*, pois eles não comem toda a fruta. Deixam alguns pedaços escapulirem, os quais os animais terrestres (pacas, cutias, queixadas e outros) aproveitam para se alimentar também. Os macacos barrigudos, por sua vez têm hábito de pernoitar nas copas de *cunuri*, onde essas árvores se encontram em fartura. O caçador, sabendo de seus hábitos, parte bem cedo para lá, não leva cachorro evitando o espanto da caça. As pessoas colhem as frutas de *cunuri* quando maduras, revestidas por uma película marrom e o miolo branco. Quando maduras, caem ao pé de *cunuri*, prontos para coletas.

Faz-se oferta de *cunuri* quando tiverem em fartura para suas esposas, as suas noras ou as sogras. Para essa ocasião partem em grupos ou por famílias os homens para colher *wapu*. Enquanto as mulheres se animam convidando suas companheiras para o preparo do *caxiri*.

No *wapu*, encontram-se também *misí* (cipós), dos quais os Hupda tecem seus aturás. Mulheres de outras etnias conheceram essas técnicas e hoje fabricam para uso cotidiano da roça. Na época em que era valorizada a comercialização do cipó, meus pais trabalharam muito, fazíamos acampamentos mata adentro, sendo que chegávamos a extrair e vender até 200 kg na região. Além de fabricar aturás e balaios os cipós são utilizados em muitas outras funções, na armação da casa, nas pontas entre esteios e travessões, caibros, talas de *paxiúbas*, etc. Meu pai e meu irmão maior se encarregavam de abrir buracos na terra bem embaixo dos travessões e das pontas, para amarrar com cipós, o que se chama *wi'í dohkesase*.

O *kumu* faz muito uso dessa árvore em seus *bahsese*. Normalmente reúne a fruta do *cunuride* tamanho grande e médio. Feito isso elimina delas os odores que provocam tonturas e dor de cabeça. Em seguida mata os hospedeiros da planta que são vermelhos, brancos e pretos. Os apreciadores dessas frutas são os *cutivaia*, *cutia*, *paca*, *queixada*. Após citar esses animais, ele evoca para que aos pais e a criança recém-nascida, ao se alimentarem dessa fruta, não fiquem pálidas e que fiquem imunes de

doenças, como são todos os animais que comem o cunuri. Vejamos o *bahsese* abaixo sobre a fórmula de assepsia dessa fruta.

Wahpu: duhka buhukhu, duhka dayakhu nisa. Nisatha wahsō duhka buhukhu, duhka dayakhu nisa. Tere niāro koāsami, kāstiro koāsami, tee buhkurāre, buhkurā wehēsami, tee buhkurā nisama, soāgu, buhtigu, ñigu, tee baarā nisama bohsoa, bua, semea, yehsea suhtirā nisama. Namarikā noō baawihsi wetima nawerohota amabaseti oā uhpuriti wesami ku wimagu, pahko, pahku nisami. Ko uhtāpirō mahko mahku. (Dihkō mahku nikā). Dahseo mahku nikarē: waipirō mahkō ohpekō patikhū nisami. Baase seehkasami, noō namarikā baawihsi wetima, nā werohota amabaseti ñemekati wegusamikū nisami, to diakhu muhāro wesa (AEITYPP, 2011, p.77).

Quando não se realiza o *bahsese* antes de comer essa fruta, a pessoa fica pálida, com tosse, diarreia e outros sintomas maléficos. Para evitar se faz prevenção afastando *niāro* (tonteira), *kāstiro* (odor) que estão em negrito e italico na citação; *buhkurā wehēsami* (elimina os “micróbios”) de características *soāgu* (vermelho), *buhtigu* (branco), *ñigu* (preto), que estão destacados na citação. Estas quatro árvores frutíferas elencadas nesse espaço *yokubukuro* encontram também nos espaços do igapó e no chavascal. Mas os *kumuā* na sua fala por meio de *bahsese* apontam que essas árvores são *marĩ pamuri sumuto kahse*(são da terra de transformação). Estas árvores frutíferas exalam *kastirō* (odor insuportável) e, em consequência disso à pessoa humana sofre tontura chamado de *niāro* (tontura) na falta de *bahsese*.

A seguir vejamos outro espaço que compõe o *Di'ta/Nuhku* chamado *wiakaro* (capoeira). Este antes era o domínio dos *waimahsā*, mas com tempo os humanos foram se ocupando e dominando, ora abrindo roça ora abrindo comunidade e, enfim fazendo caça e colheita das frutas. Nesta empreitada os *kumuā* amansam, abrandam, e protegem de seus ataques por meio de *bahsese*, assim dominando e alocando os *waimahsā* “ofertando” em troca de terra/floresta as cuias de ipadu de alegria, caxiri de alegria, cigarro de alegria.

Wiakaro (capoeira)

O espaço *wiakaro* é um dos espaços do *Di'ta/Nuhku*, desde a mais nova até a mais desenvolvida, antes era de domínio dos *yokumahsā* (árvore-gentes), *nuhkurimahsā* (floresta-gentes), *di'tamahsā* (terra-gentes), os quais são conhecidos e chamados *Waimahsā*. Designa-se *wiakaro* o lugar onde as pessoas fizeram roças várias vezes, que era do *yokubukuro*, ou por terem deixado de abrir roça por alguns ou vários

anos. De acordo com os *Kumuã* Yepamahsã, quando as plantas do *wesé yokubukuro* (roça de floresta madura) perdem espaço propício para a produção de frutas, tubérculos e outros frutíferas, as árvores nativas de vários tipos vão dominando o espaço e transformando em dois tipos: *wimã wiakaro* ou *mamá wiakaro* (capoeira nova), e *wiakaro bukuro* ou *buku wiakaro* (capoeira velha, regenerada).

Mama wiakaro é o espaço onde os pés de mandioca deixaram de ser maiores dominantes no sistema de agrícola dos Yepamahsã. A partir disso, as plantas cultivadas vão perdendo gradativamente seu espaço e cedendo às plantas nativas, o que caracteriza o estágio inicial de capoeira²⁸.

Acrescento ao que já disseram sobre esse espaço, que lá também se encontram remédios caseiros cultivados e outros selvagens. Remédios caseiros cultivados são *dɛpoa purisé ko* (remédios de dor de cabeça), *kahperi soãse ko* (colírio de olhos vermelhidão), *pikõ kó* (remédio de dor de dente), *pa purise ko* (dor de estômago), *pirõ ko* (remédio de lombriga), *poari ñisê ko* (remédio para cabelos), *aña ko* (remédio da mordida de jaraca), *meheka nisétise ko* (remédio para menstruação), *porã tisê ko* (remédio para ter filhos), *porã titise ko* (remédio para não ter filho), *siri tasê ko* (anti-concepcional), *siri wesê ko* (abortivo). Além desses remédios caseiros cultivados, há outros que são silvestres.

Uma das plantas que as mulheres procuram para fazer alça de aturá encontra-se nesse espaço, as *pikarõ* e *haugv*. Dessa planta tiram a casca e fazem alça de aturá. Minha mãe, junto com as minhas irmãs, extraíam cascas dessas plantas e deixavam secar para uso diverso. Dizia ela que a casca sem ser secada durava menos tempo, pois com aturás as mulheres carregam muitos tubérculos da mandioca e quando a casca seca, leva tempo para se romper, ficam mais resistentes e duradouras.

Outra planta do *wiakaro* é muito apreciada dos *baya*, *kumu* e *yaiépatú moru* (imbaúba). Das folhas secas dessa planta preparam para ser ingerido *ipadu*. Queimam as folhas e recolhem as cinzas para misturar no *ipadú*. Na falta dessa planta usam-se as folhas de pupunha²⁹.

²⁸ Uma pesquisa realizada pela escola tuyuka junto a equipe de assessoria do Instituto Sociambiental-ISA, caracteriza as plantas que se encontram nas capoeiras “em três categorias, sendo: (I) cultivadas, (II) plantas da capoeira e (III) plantas da floresta primária” (Manejo do Mundo, 2010, p.150).

²⁹ Tive oportunidade de participar da II Viagem de Anaconda protagonizada pela FOIRN em parceria com ISA e IPHAM, a qual tinha objetivo de mapear e registrar lugares sagrados do trecho de Duraka até em Ipanore, entre 26 de janeiro e 8 de fevereiro de 2015. Nessa viagem na comunidade de Matapi os *kumuã*, ao verem que estava esgotando *ipadu* resolveram parar nessa comunidade a fim de preparar *ipadu*. Nessa ocasião pude ver que na ausência das folhas secas de embaúba, essa foi substituída pelas de palmeiras de pupunha, isso com orientação dos *kumuã* daquela expedição. Experimentei de mascar e sentir que o sabor estava bom, mas um pouco grosso. Mas constatei que os *kumuã* apreciaram muito

Abrir roças no ambiente *wiakaro* exige menos esforços de derrubadas e tudo seca mais rápida, acelerando a derrubada e queima da roça, importante para toda pessoa tukana.

Alguns dizem que aquele que gosta de fazer roça nesse espaço é pessoa acomodada, “preguiçosa” e que tem receio de derrubar as árvores de grande porte e de andar em lugar distante. Todavia, isso não é o que pensam e dizem todos *Yepamahsã*. As pessoas que entendem do trabalho da roça têm outra visão e entendimento do mundo, faz-se roça de capoeira para obter resultado mais imediato, para o sustento da família. As plantas da roça de “mata madura”, ao contrário, precisam de mais tempo para sua colheita. Por isso, geralmente sempre se começa a fazer roça de capoeira e depois, de “mata madura”. Meu finado pai dizia que quem fazia e tinha roça de “mata madura” era pessoa que tomava banho bem cedo. Recomendava-se, nos tempos idos, tomar banho cedo sempre para ter força física e “espiritual”.

No *wimã wiakaro*, quando bem cuidados, as plantas cultivadas continuam dando frutos como pupunha, cucura, cajú, abiú, bananeiras, ipadú, cupuaçu, *wiri mere* (ingá doméstica), ingá cumprida, umari. Essas e outras frutíferas são as que mais produzem quando cuidadas e limpas em baixo de seus pés. Com o tempo outras as árvores vão tomando seus espaços. Todavia, as mais resistentes de todas essas plantas são o pé de abiu e o pé de umari, nos solos argilosos, vermelhos e arenosos.

Todas as vezes que faz roça o pé de abiu regenera, sendo uma das plantas mais resistentes cultivadas nas roças dos *Yepamahsã*. Já o pé de umari resiste somente quando não é feita roça. Portanto, ao fazer roça precisa-se ter o máximo cuidado para que ele seja preservado com algumas árvores nativas ao seu redor, evitando que na derrubada e na queima não seja atingido, pois na queima ele é muito sensível e morre sem se regenerar. Quanto aos animais que apreciam, encontram-se pacas, cutias, tatu, aves e outros. As antas ocupam a capoeira que fica muito distante e onde ninguém mais anda, para se alimentarem das frutas cultivadas, principalmente do pé de *umari*. Vejamos a seguir como se prossegue o *bahsese* de assepsia desta fruta antes de comê-la. Para chegar a esse ponto central vamos enveredar sua origem e suas características.

bem também e, ao chegar a Taracuá, esgotou novamente. Desse fato acredito que o ingrediente da palmeira de pupunha no ipadu tem sua qualidade de sabor apreciável para uso do *kumu*.

Wamɥ (Umari)

No conhecimento do *kumu*, *yai* e *baya* umari é entendido como Gente-Umari. Em certa ocasião a mulher de *Oākɥ*, o *Ñamiri-Mahsã* pediu às Gente-Umari que fizessem *poose* de *wamɥ*. Eles aceitaram o pedido *deyamirî mahsõ* mandaram fazer caxiri e marcaram o dia do *dabucuri*. A *ñamiri-mahso* informou do evento ao seu marido, que ficou esperando logo na entrada da porta de *bahsari wii*. No dia de *wamɥ poose* o anfitrião ficou bêbado de caxiri e com miração do *kahpi*. Por isso, nem presenciou a primeira parte da “oferta” protagonizada pela dupla de *poori mahsã*. Os dois entraram e saíram ligeiramente e os umaris eram frutas boas com qualidades de cocar de penas de arara vermelhas. Como o anfitrião ficou desacordado para receber a oferta, não existe umari desse tipo hoje.

Depois entrou um grupo de Gente-Umari com todas as variedades de coca, penas de arara, papagaio, japu e certos tipos de anu da beira do rio. Nesse ínterim, o *Ñamiri-Mahsɥ* estava em estado de sonolência, por isso sua esposa tomou a iniciativa de correr e tomar a oferta; assim, conseguiu se apossar de todas as frutas da Gente-Umari. Quando ela empurrou com força, os cocares caíram na forma da fruta umari com suas variações: umari vermelho, umari verde, umari amarelo e umari preto, conforme os tipos de cocares usados pelas Gente-Umari.

No meio de tantas frutas umari, encontrava-se somente uma semente para o plantio; os outros eram apenas para quantificar tipos de umari. No momento em que a mulher puxou com força, os cestos de umari derramaram, e uma semente foi parar perto da anta. Sem perder tempo, ela a pegou e escondeu. Ao término da cerimônia, ela foi para casa e por lá plantou no seu quintal. Ninguém podia colher, pois para evitar o acesso, ela cercou com vários tipos de esteiras. Construiu zarabatana invisível para que as frutas maduras caíssem nela e chegassem à sua casa. Depois de *poose*, o anfitrião perguntou se alguém tinha ficado com a semente de umari. A mulher dele, por ter visto tudo, informou o fato e ele ficou furioso, foi atrás da anta para resgatar a semente, mas foi negado pela anta. Por isso houve conflito entre eles e *Yepa Oākɥ* se vestiu com roupa de cutia para tomar de volta a semente, assim conseguindo recuperá-la. Levou

para sua casa e plantou o umarizeiro que até hoje a gente usufrui. Essa trama aconteceu no *Diawi*.

Hoje, planta-se umari no quintal, na roça aberta da floresta madura, na capoeira em fileira reta ou circular com várias sementes. Muitos pés ainda podem ser encontrados nas beiras dos rios. Seu tronco é revestido de casca grossa, de cor marrom clara e suas folhas são grossas e lisas. Na época de floração, atrai abelhas, borboletas, cabas, beija-flores. São eles que embelezam e fecundam a fruteira. Colhe-se somente quando estão maduras, caídas pelo chão. Quando está chegando à época de cair, o dono do pé limpa em baixo da copa; ao caírem, os frutos ficam expostos, facilitando a colheita.

A polpa fica amolecida e é muito apreciado seu consumo com beiju, como tempero para a caldeirada de peixe, como vinho para chibé de farinha, tapioca, maçoca. Dentro do caroço, encontra-se uma polpa mais resistente de cor branca que fica mole e vermelha depois de alguns dias submersos em água. Dessa polpa se fazo marapata espremendo com tipiti e, depois, ralando a massa misturando com um pouco da goma de mandioca. Feita a massa, cobre-se com folhas de bananeira e assa. Outra maneira de aproveitar a polpa amolecida do caroço é cozinhando por muitas horas.

A fruta umari, antes de ser servida após a festa de cerimônia com flauta sagrada, deve passar por um *bahsese* de assepsia. Do contrário, pode causar tonteira, dor de cabeça, náuseas e diarreia. Em crianças pequenas pode causar feridas na boca, sapinho, caso haja o descuido alimentar de pós-parto. Para assepsiar essa fruta o *kumu*, inicialmente, classifica os tipos de umari e depois passa a classificar os animais que consomem, as formigas (*nũhkũmoã*, *wamũ yirua*, *dũhpõtĩãra*, *ñamiã*, *emoã*) e alguns mamíferos roedores (rato, paca, queixada). Vejamos abaixo o *bahsese* de assepsia do umari.

Dia wamu, mahã wamu, yasakhu, ñikhu, soãku dũhka bhũkhũ, dũhka dayakhũ. Nũhku Nũhkũmoã, dũhpõtĩã, ñamia, emoã [...], wamũ yirua: nisami kũ, te bari mahsu marikã noõ babohka wetimi, na werohota wamũ samati wegusami kũ wimagũ nita, kũ wimagũ ya sutiro wiakehokã, oã uhpuriti nukã, wehta ti nukausami kũ wimagũ pahkũ, pahko nisami. Kãrakõ wamũ, ohpẽko wamũ nisami, niãrõ koãsamĩ, puro koãsamĩ, wĩ sũrito koãsamĩ. Biĩ, yehse, [...], semẽ: arã semẽ mahsã numiã marikã noõ babohka, bawihsi wetimana, na werohota wãtusamati, uhpũti nukã ehea, ahkoti nũhkã ehea, wehtati nukã ehea wegusami kũ ati Umũhko bahuari mahsu, kũ wimagũ pahkũ, pahko nisami(AEITYPP, 2011, p.66-67).

O *kumu* classifica cinco tipos de umari (em negrito) e o tamanho da fruta de cada tipo elencado que é produzido. Em seguida, classifica os animais que consomem a fruta (em itálico e negrito). Feito isso, purifica as impurezas da polpa, nomeia a faringe da criança e dos animais classificados no *bahsese*. Um procedimento que, já podemos notar, se repete como uma fórmula quando olhamos para o conjunto dos *bahsese baseakase*.

Tahtaboha – Floresta sobre areia

O *tahtaboha* (floresta sobre areia) é palavra difícil de tradução literal. Chamo-o aqui de espaço terra-floresta de manejo um pouco difícil para o cultivo. As árvores não chegam a formar uma mata densa como se observa na floresta madura e podem ser situadas como reservas de árvores frutíferas (bacaba, sorvinha, cunuri, etc.) para “extração de matérias-primas” na construção das casas. Nesse espaço, encontram-se vários tipos de plantas medicinais.

O *tahtaboa* pode ser encontrado em locais mais encharcados no tempo das chuvas, com algumas poças de água, e também em locais mais secos. Dos primeiros, os *Yepamahsã* tiram madeiras conhecidas como *wi'í wãsõri* (caibros) para construir casas e *Bahsariwi'í*. Dos outros, extraem os *wi'í wãsõri* (caibros) e *bohtari* (esteios) para armação e levantamento das casas. No *tahtaboa* se produz algumas plantas do roçado, como abacaxi e caju, que aí crescem com facilidade.

As árvores frutíferas aqui são de grande porte, muitas delas também são encontradas noutros locais com mais abundância, como na “mata madura”, onde os mais conhecidos são: *tahtaboa mihpi* (açáí nativa), *puhpia* (ucuqui), *wap#* (cunuri). Essas frutas são importantes nos *poose* das mulheres, da moça recém-chegada, da nora, da sogra. Atualmente se faz essa oferta nas festas cívicas do dia das mães e dia do (a) professor(a). Além dessas frutíferas, encontram-se nesse local, árvores de grande porte, *umiri* e *wa'su* (sorvinha).

Umiri é uma árvore de grande porte, alta, revestida por uma casca marrom claro e muito resistente. Sua fruta miúda quando madura, muito doce e saborosa, é bastante apreciada por humanos e muitos animais. *Wa'su* é outra árvore de frutas comestíveis, com tronco médio, revestido de casca grossa. Alguns *Yepamahsã*, na falta de sorva, utilizam o *wa'su* para o fabrico de bancos.

No *tahtaboa* raramente se faz roça, pois é muito pouco fértil seu solo para a produção e manutenção do sistema agrícola *Yepamahsã*. Recentemente meu irmão maior, filho do meu tio, começou a fazer roça de *tataboa* para cultivar abacaxi, caju e cana.

Sobre esses três espaços que compõem o *Di'ta/N#hk#* os *kumuã* informam que são *darabaase* dos *Yepamahsã* e em cada sub espaço vimos alguns tipos de árvores frutíferas, cujas frutas são submetidas ao procedimento de assepsia de o *kumu*, antes de constituir a dieta da criança. A seguir vemos *di'ta/n#hk# darabaatise* (terra/florestas incultiváveis) com suas algumas características das árvores frutíferas e seu agenciamento com *bahsese*.

Di'ta/N#hk# darabaatise (Terra/Floresta incultiváveis)

Estes espaços são formados por solos muito ruins para o cultivo dos roçados. Mesmo assim, são de usufruto exclusivo das famílias e, em certos lugares, também de uso coletivo de uma determinada comunidade. Na política interna das comunidades, normalmente cada família tem seu local de usufruto, estabelecido desde a ocupação do local e passado de pai para filhos e assim sucessivamente.

Apesar de serem formados por solos muito improdutivos para a agricultura, são encontradas algumas árvores frutíferas comestíveis e matérias primas para construção de casas, habitat dos animais e outros fins. Para acessar esses espaços o *kumu* deve tomar os devidos cuidados com o *bahsese wetidarero* (proteção), pois, como já vimos, são do domínio dos *Waimahsã*.

Diakoé (igapó)

Diakoe faz parte do espaço *Di'ta/N#hk#*, que na época da cheia inunda em sua maior parte, deixando apenas alguns pequenos trechos de terra onde os animais terrestres e aves procuram abrigos e alimentos no período das chuvas. Nessa época são encontradas muitas frutas silvestres nesses locais (o açai do igapó, a paxiúba, a palmeira jauari, o muruci, o jenipapo e etc.), que servem de alimento para animais ilhados. Além dessas plantas úteis para a sobrevivência de muitos animais, tem as plantas úteis para o

fabrico de usos artefatos domésticos, como os cestos (comutá, peneira, urutu) e os cipós (*mahá pikori dá, wabe dá, jacitara*).

Nesse espaço também se encontram *mirisé di'tá nɛhkɛri* (montante de terra) com frutíferas muito apreciadas pelos *Yepamahsã*, como: ucuqui, uacu, cunuri, jatobá, ingá, açai e outros. É muito comum, nos fins de semana, famílias partirem para fazer colheita das frutas no *diakoe* e nesse ínterim aproveitarem para fazer caçadas com cachorros. No *miriri nɛkɛrõ* aglomeram-se animais como pacas, cutias, tatus, cutivaia, jabuti e também cobras peçonhentas. Para evitar acidentes antes de partir para esses locais o *kumu* faz as devidas proteções com *bahsese wetidarero*. Na falta de um *kumu* para a proteção algumas pessoas providenciam o *kahpó* (remédio caseiro de proteção das cobras peçonhentas) para as expedições.

Enquanto as mulheres fazem as colheitas, os homens seguem os cães de caça, atrás da cutia, tatu, veado, paca. Todavia, a paca consegue escapular e raramente é abatida nos *mirisé nɛhkɛri*, pois ao cair na água conseguem permanecer longos períodos submersas e, assim, fogem mergulhando.

O *mirisé nɛhkɛri* (montante de terra de igapó) não é acessado por qualquer pessoa, pois cada família ao ocupar o território se apossa desses locais que são respeitados como reservados à famílias específicas. Por isso, ninguém vai a esses locais sem ser convidado pelo seu dono. Alguns *mirisé nɛhkɛri* são formados por terra argilosa úmida e terra preta. As árvores frutíferas mais apreciadas são o ucuqui, cunuri, jatobá, ingá do igapó. Encontram-se também remédios caseiros, cipós para fazer aturá, cipó para armação da casa e para armadilhas de pesca como matapi, cacuri e outros. Na época da cheia, próximo ao *mirisé nɛhkɛri*, encontram-se daracubis que servem de isca para fisgar peixes do igapó. E onde há correnteza perto do montante de terra de igapó, geralmente se constrói matapi, pois é ali que os peixes passam em busca de frutas, insetos e daracubi.

Tari (chavascais)

Esses espaços, que também são distintos no âmbito maior de *Di'ta/Nɛhkɛri*, são de grande importância. Neles, além das frutas silvestres, extraem-se palhas para cobertura da casa, matérias primas para utensílios diversos (tipiti, cumutá e peneira) e ervas

medicinais contra diversas moléstias (diarreia, picadas de cobras, feridas), que são aplicadas com *bahsese* específicos. Os mais conhecidos são *mipĩtá* (açazal), *weta* (arumazal), *muĩta* (caranazal), *neetá* (buritzal), *opetá* (breuzal). Geralmente, encontram-se encharcados tanto na época de chuvas como na seca. Dificilmente fica totalmente sem água.

Mipĩtá (Açazal)

O *mipĩtá*, *açazal*, está mais produtivo no período de maio até o final de julho, quando seus frutos são encontrados em abundância. Cada família tem seu próprio *mipĩtá*. Os *kumuã* classificam dois tipos açai, os que são cultivados e o açai do mato, que podem ser de tamanho grande e médio. Seus frutos são muito apreciados por aves e roedores (ratos, cutivaia, paca, cutia, tucano, jacupeia, etc.), assim como também pelos *Yepamahsã*.

Seguindo as regras do *betisé*, os cuidados com os procedimentos de assepsia são sempre os mesmos, as crianças e o casal pós-parto, sobretudo, devem consumir somente após os devidos procedimentos com *obahsese baseakase* dessas frutas, só assim estarão livres de ataques dos *Waimahsã*. Para isso, seguindo a fórmula geral, o *kumu* elenca os tipos de açai, os consumidores silvestres da fruta einjeta a força (*omerõ*) que limpa os alimentos protegendo os lábios, a língua, o esôfago e estômago da criança e dos pais, tornando-os semelhantes aos animais elencados, que consomem aquelas frutas sem sofrer nenhum mal. Vejamos abaixo o *bahsero* da assepsia dessa fruta.

Mariye pamuri nuhkukã khãse nisa, mariye pamuri ahkomari khãse nisa, mariye pamuri tahtari khãse, mariye pamuri weari khãse nisa: bohso mihpi ðuhka buhũriño, ðuhka dayariño; mihpĩ pahka ðuhka buhũriño, ðuhka dayariño; ñumu mahkã ðuhka buhũriño, ðuhka dayariño; wiri ñumu ðuhka buhũriño, ðuhka dayariño; ñumu pahka ðuhka buhũriño, ðuhka dayariño; bu ñumu ðuhka buhũriño, ðuhka dayariño. Nisama tere baarã (nukuka siarã) arã bia, bohsoa, semeã, bua baasama. Wurã: dahsea, kahtakasoroã...Teñori ðuhpokari kharãre buhkũrã wehẽsami. Kãrakõ mihpĩ, ohpẽkõ mihpĩ nisami atere. Nã tere baarã marikã nõ baawihsi wetima, nõ wãhkirõsa wetima nisami. Kãrakõ mihpĩ, ohpẽkõ mihpĩ nisami. Ñumu pahka, ñumu mahkã nisami, tereta amabaseti, oã uhpũriti, kahtiroti wegusami kũ arĩ wimagũ nisami, ati pati bahuari mahsũ, miriã porã mahsũ, miriãporã ahkodakhũ, miriãporã sumudakhũ nisami, kũ Uhtapirõ mahkõ patikhũ nisami, Yepa Pirõ mahkõ ohpẽka patikhũ, nã werohota amabaseti, oã uhpũriti, kahtiroti wegusami kũ arĩ wimagũ, ñemekati, wamũsamati wegusami arĩ wimagũ. Pahko, pahkũ baase sehekawĩ, nã tere baara marikã nõ ð baawihsi wetima, nõ wãhkirõsa wetima nisami (Tarcisio Barreto, Simpósio dos Kumuã, agosto de 2015. Casa do Saber da FOIRN).

Wɨhtá (Arumãzal)

O *wɨtá*, arumãzal, também pode ser encontrado no igapó, mas as fibras de arumã, quando extraídas dali, não têm durabilidade, diferente das fibras extraídas das redondezas da mata virgem e da capoeira, que são resistentes e duradouras.

Arumã, nome de origem tupi, refere-se a um conjunto de espécies de ervas do gênero *Ischnosiphon* (marantáceas) que ocorre amplamente nos trópicos úmidos da América. Todas as espécies de *Ischnosiphon* são ervas com rizoma (caule subterrâneo) que produzem conjuntos de caules aéreos (talos), comumente denominados de touceiras (CABALZAR, 2010, p. 132-133). Essas plantas se desenvolvem nos terrenos úmidos ou semi-alagados e na capoeira de estágio avançado que se chama de *wɨhtá* (arumazal). Os *kumuã Yepamahsã* conhecem e identificam quatro tipos de *wɨ* (pé de arumã) que são seguintes: *ahko wɨ* (arumã de água), *nehtẽrowɨ* (arumã de sapinho), *boô wɨ* (arumã de certo passarinho listrado), *pirõ wɨ* (arumã de cobra).

Suas varetas têm cor branca na fase de amadurecimento e quando fica maduro têm cor verde, também as suas folhas. Do espaço *wɨhtá* extrair fibras de arumã para fabrico do material domésticos da cozinha como cumutá, peneira, urutu, tipiti e outros. Para mulheres que tiveram a primeira pós-menarca e pós-parto faz *bahsese* de abrandamento desses materiais para que esses de fato sejam instrumentos de trabalho não nocivos. Os materiais domésticos da cozinha acima elencados tem sua origem não muito boa no *kihti ukuse* e por isso antes que a mulher use tem de fazer *bahsese* de abrandamento.

O *muhîta* (caranazal)

É o espaço onde se encontra em mais abundância ainda as palhas para coberturas das casas. O tronco da árvore adulta se assemelha ao tronco de buriti e seus frutos também são semelhantes. Geralmente, esse é um espaço comum, de usufruto de toda a comunidade e cada família extrai as palhas de onde achar melhor. Quando é preciso de grande quantidade, se faz um mutirão; em princípio recomenda de não tirar todas as palhas de um pé, deixando pelo menos dois brotos para que possam germinar novas palhas e o pé continuar vivo. Seus frutos não são muito apreciados.

Nesse espaço é perigoso acontecer ataques dos *Waimahsã* aos que estão extraindo as palhas. Por isso, antes de alguém seguir para lá, deve solicitar a proteção ao *kumu*, que o protege com o *wetidadero* por meio do cigarro, do breu e do carajuru. Do cigarro e do breu usado no *wetidarese* ele defuma o corpo da pessoa, com carajuru faz pintura facial. Assim, a pessoa se sente segura e protegida de possíveis ataques e raptos nesse espaço. Só se pode acessar e tirar palhas de caraná em dia ensolarado, pois em dia nublado e chuvoso é perigoso acontecer acidentes com animais peçonhentos, e tem muito carapanã. O trabalho de buscar, cortar e carregar palhas de caranás chama-se *muhî omãse*.

Os *Bahuari Mahsã* constataram a falta de cobertura da casa, apesar de toda organização do universo feito pelo Avô do Universo, o *Buhpó*. Devido a isso se transformaram em aves usando as roupagens das araras de pedras branca, de *wayuku*, preta, de *wãmuti* e sapo cururu. Além disso, protagonizaram a origem atuais de araras *karê mahã* (arara de abiu), *yapi mahã* (arara de liso), *kipũ mahã* (arara de kipũ), *mahã bohse* (arara de *bohse*), *pũsua mahã* (arara de *pũsua*). Com a finalidade de os *Pamuri Mahsã* ter cobertura da *bahsawi í* (casa de dança e moradia) transformaram todas as penas de araras em vários tipos de palmeiras de buçu, caraná, ubim, cumá, inajá e outras. O dono do buçu ficou a arara de buçu sendo como irmão maior do dono dos caranás que é a arara de caraná; as outras palmeiras ficaram como seus irmãos menores e o episódio aconteceu no rio Traíra. Devido isso, naquele lugar e na sua proximidade encontram-se todas as espécies acima elencadas, pois caranás e buçu encontram, principalmente, nas caatingas, chavascas e matas.

É o espaço onde se encontram palhas para coberturas das casas. Seu tronco maduro se assemelha ao tronco de buriti, mas menos denso de cinza claro, outro de cor marrom claro. Sua fruta também tem semelhanças com a de buriti, mas somente animais terrestres e aves apreciam-na. Geralmente esse espaço é o bem comum e usufruto exclusivo de toda a comunidade. Cada família se organiza para buscar dessas palhas no seu bem entender e quando precisa grande quantidade de feixes de palhas de caraná faz mutirão. Quando as comunidades adjacentes querem tirar palhas procuram o líder comunitário para pedir licença e ele indica onde podem ser tiradas. Em princípio recomenda-se não cortar todas as palhas de um pé de caraná. Em cada pé tem de deixar dois brotos na fase de maturação, pois esses ajudam a germinar outras palhas e o broto continua vivo e, assim dando continuidade ao nascimento de outras palhas.

Suas frutas ninguém consome pelo que vi e até o que sei no momento. Nesse espaço é possível de acontecer ataques e raptos dos *waimahsã* aos que estão extraindo as palhas. Sabendo disso, antes de adentrá-la se pede ao *kumu* fazer *wetidadero* por meio do cigarro, do breu e do carajuru. Do cigarro e do breu feito de *wetidarese* defumam o corpo da pessoa. Com carajuru feito de *bahsese* de proteção e abrandamento do *waimahsã* fazem pintura facial. Assim, de fato se sente seguro e protegido de todos os possíveis ataques e raptos dos seres desse espaço. Só se pode acessar e tirar palhas de carana no dia ensolarado, pois no dia de nublado e chuvoso é muito perigoso de acontecer acidentes ofídicos e tem muitos carapanãs.

O trabalho de buscar, cortar, carregar palhas, trazer para casa as palhas de caranás chama-se *muhi omãse* (carregar folhas de caranás). Disso me faz reportar a dois momentos memoráveis, um da minha infância e outro quando retornei a minha comunidade já com graduação na área de filosofia na “maloca dos brancos”. Quando meus pais e meus parentes da comunidade partiam para *muhita*, pedia insistentemente para acompanhá-los. Eles me acalmavam “*watikaña, ñaropu, m̃hteã piharopu, nukuri piharopu, sabaropu warawe*” (Não vá! Estamos indo no lugar de perigo, de muitos carapanãs, de cheios de raízes, de úmido). Mesmo chorando não adiantava também. Para aquietar a minha insistência me motivavam para brincar (natação, canoagem, imitar a fazer pescaria e outros) com as crianças da comunidade. Partiam em canoas com muitas risadas, gargalhadas e piadas. No estirão da frente da comunidade dava para perceber os banheiros das canoas. Pareciam que tinham buscado as palhas sem sacrifício, sem terem sofrido picadas de carapanãs. A minha insistência, curiosidade maior de querer acompanhá-los era conhecer como aparece de fato esse espaço, quais procedimentos para cortar dessas palhas e tentar carregar feixe de caraná.

Todavia, com abertura temporal da febre do garimpo na área do rio Tiquié, meu pai e meus parentes passaram a comprar folhas de alumínio, isso fez que deixassem de promover, organizar o *muhi omãse* em alguns anos. Antes as casas da minha comunidade eram cobertas de palhas de caranás. Algumas comunidades dos parentes, com o fim do “monopólio do garimpo” e com a demarcação da terra reiniciaram a dar valor o uso tradicional de fazer cobertura das palhas de caranás, principalmente, para construção do *bahsariwi’i* (casa de canto-dança) e centro comunitário, conhecida de “palhoça”. Algumas comunidades (Pari-Cachoeira, São João, São José) do rio Tiquié

vinham a area de Pirarara-Poço e pediam/pedem licença ao líder comunitário para fazer *muhi omãse*.

Em 2014, ano de meu ingresso no PPFAS-UFAM, meu irmão menor caçula atual líder comunitário João Pedro Lima Azevedo, junto com presidente da associação o meu sobrinho Vilmar Rezende Azevedo, ambos de escolaridade de ensino médio, tiveram iniciativa de levantar, construir *bahsariwi* coberta com palhas de caranás na comunidade Pirarara-Poço. Meus avôs paternos *Ñahuri Porã* eram *bayarora* (cantores-dançarinos). Todavia, nunca levantaram “maloca” nessa comunidade, pois já estavam na era do contato com missionários. O meu irmão menor e meu sobrinho, apesar de não terem atualmente detentor de *bahsase* (cantos-danças) na comunidade puderam ter *wahku tutuase* (força motivadora/coragem) de retomar os valores, saberes da dimensão do *bahsese*. De acordo os *kumuã* terminando a cobertura da casa se faz *bahsese* para prevenir e evitar as palhas serem atacadas pelos *bukarã* (parasitas).

Conexão com *bahsese*

Vimos que na origem das palmeiras para cobertura das casas hádois protagonistas fundamentais: o arara buçu que é dono da palmeira buçu, irmão maior, do dono do caraná que é arara *pusũ*. O líder da palmeira buçu informou aos seus irmãos menores o seu trabalho de construir *bahsariwi'i* e que ao término convocaria o ensino de cerimônias de *bahsase* e *bahsese* de *bahsariwi'i*. Somente depois disso, seus irmãos menores podiam construir “maloca”. Todavia, seu irmão menor arara *pôsũ* querendo ser melhor e assim ser irmão maior de todos levantou *bahsariwi'i* e ao terminar cobertura, no dia seguinte da madrugada fez despertar o seu irmão maior com som do *mirĩ* (flauta sagrada). Enquanto isso, ele estava na metade de seu trabalho de construção de *bahsarawi*. Implicado pelo som da flauta sagrada efetivado pelo seu irmão menor foi participar. Consigo levou insetos devoradores das palmeiras (gafanhotos grandes e médios, grilos, baratas e outros seus primos irmãos). Ao chegar o cumprimentou, perguntou o término do trabalho. No final repreendeu-o por ter ignorado recomendação de construir *bahsawi* somente depois de sua obra. Disse-lhe: “*ahpeteroma darasé añurowa, ahpeteroma wienino!*” (às vezes trabalho resulta de sorte boa, outras vezes acontece azar.). Partindo da festa fez estrago disseminando insetos para destruir o *bahsariwi'i*. Dessa consequência fez se criar *ñatutise* (ódio, inimizade) do seu irmão maior. Numa festa do *Moãopũri Mahs#* (Gente-Buçu), seu irmão menor *Muhi Mahs#*

(Gente-Carana) foi participar com intenção de revidar feitiço e sabendo de sua vinda seu irmão maior fez prevenção neutralizando com todos os tipos de sal. O irmão menor durante toda sua presença tinha usado a mesma fórmula de estrago usado do Gente-Buçu sem resultado esperado. Os insetos ao “comer” as palhas buçu morreram todos devido à neutralização efetivada antecipadamente (*Ñahuri&Kumarō*, 2003, p.148:151). Dessa trama social protagonizada pelos dois deste *kihti ukuse* se extrai, organiza alógica para neutralizar ataques dos insetos das palhas, caibros, esteios, cipós, travessões, talhas de paxiubas com os quais se arma uma casa. Vejamos a seguir resumidamente como o *kumu* formula para efetivar a neutralização dos ataques dos insetos. *Ate muhi, até wii bohtari, wii wahsori, misĩ, wahta moa diakahsé, ma kahsé, poeya kahse, nukx kahsé wamepeo darenkasami. Até na bukxrare uikã wesa* (Acervo pessoal do autor, 2015).

Essa fórmula foi usado pela Gente-arara de buçu para evitar ataques dos insetos em sua “maloca”. Inicialmente classifica os tipos de matérias que compõem a estrutura da casa (*muhi, bohtari, wahsorirẽ, mihsĩ, wahta*); nomina- os transformando em salinas dos rios, igarapés, cachoeiras e mata.

Ne'etá (buriti)

Segundo os *kumuã*, o local de origem principal do buriti situa-se entre o rio Apaporis e rio Traíra, chamado de *Yenoniwi*. O segundo buritizal em importância localiza no rio Japu, que é chamado de *Kometahtawi*; o terceiro buritizal fica no rio Timiña ou *Diáyomã*, que é chamado *Ewrawi*; o quarto buritizal fica no mesmo rio que é chamado *Waiguhyra* ou *wai uhpĩñorewi*; o quinto buritizal fica no rio *Komeña*, chamado de *Busuritawí* que é a casa de fruta buriti do meio; o sexto buritizal fica na cabeceira do rio Cunuri que é chamado *SoretahtaWi'í*; o sétimo buritizal fica no rio Traíra que é chamado de *Sokerã*; enfim, o oitavo e o último Buritizal fica no rio *Néedia* ou rio de buriti que é chamado *Wakirõpi yawi*. São estes os buritizais principais que se originaram no princípio em *Di'ta/Nukx*. Seu dono principal é conhecido por *Doeoã* (flautas sagradas), os ancestrais do *poose* (dabucuri) de buriti com flautas sagradas.

Palmeira robusta, alta e seus frutos abundantes são muito apreciados. Os locais onde há maior concentração são divididos e de uso exclusivo das famílias proprietárias. Na fase de amadurecimento sua cor é verde, e quando maduro tem cor vermelha. Antes de adentrar e usufruir das frutas devem ser realizados os devidos procedimentos de

bahsese de amansamento dos *Waimahsã*. De acordo com os *kumuã*, usa-se a mesma fórmula que se usa para abrir a roça da floresta madura, descrita acima.

Te ñori dupokã buhkurã nisama arã: emoã, bueroa, pehta, ñamiã, kuhtipa, buhpua, narẽ buhkurã wẽhẽ, uhpikari yapuresama, narẽ tuahea wesami, te ñori behkoare, soãgu, ñigu, buhtigu nisama, narẽ uhpikari yaburesami, buhkurã whẽsami. Tuahea wesami tha arã ñahsã, piro mehkã, narẽ uhpikari yabure buhkurã whẽsami. Te ori ehearã: na nisama arã mímia soãgu, ñigu, buhtigu, yutigu nisama, narẽ uhpikari yabure buhkurã whẽsami. Te baarã: peteka suĩrõ ku ñemeka pĩhĩ nirõsa nisami, ku wãmusama nirosa nisami, mukurĩ pati nirõsa nisami. Negri: ku uhpika ku wamusama nirõsa, ku ñemeka pĩhĩ nirõsa, ti mukurĩ pati nirõsa nisami. Ñohsõ: ku ñohsõ ya uhsebeto, ñemeka pĩhĩ, wãmusama, mukurĩ pati nirõsa nisami, wehta koe dihosami, wehta koe dihoguta wãhkĩrõta dihosami. Pitiri: Ku uhsekamu, uhsebeto, ku ñemekapĩhĩ, mukurĩ wamusama nirõsa nisami. Umu: Kuye uhsebeto ku ñemeka pĩhĩ, kuya wamusama nisama, tere wehtakoe dihosami, wãhkĩrõtasami. Toho nikã arã nisama yeoroa, merẽ tuirõ, doe, wehko, mahã, mahã bohoro nisama. Naye uhsebeto nirõsa, naye ñemeka pĩhĩ nirõsa, mukurĩ ñemeka pĩhĩ nirõsa, mukurĩ wamusama nirõsa nisami. Nĩ tha buhkurã wẽhẽ wehtakoe dihosami. Nuhkukã kharã tee burũhã baarã: na nisama arã bia, bia pohta, bua, bohsoa, semeã, ñamã, wehkua, yehsea nisama. Kuya usebeto nirõsama, kuya ñemeka pĩhĩ nirosato, kuya wamusama nirõsato nisami. Tereta bari mahsõ niõsamõ ko wĩmãgõ, pahku, pahko nisami. Base seehka sami, na werohota amabasetigo niõsamoko wĩmãgõpahko, pahku nisami. Baase seehka, diro ahkosã, diro amẽsuo peosami narẽ ato tuhahea bahseriko wiasami (Kumu e Baya Avelino Neri, Simpósio dos Kumuã em São Gabriel da Cachoeira-AM, agosto de 2015, na Casa do Saber da FOIRN).

Por meio dessa descrição, constata-se que o *kumu* parte da classificação dos insetos (em negrito), neutralizando-os e amolecendo seus dentes que se encontram nos pés dos buritizeiros. Caracteriza os tipos de destaque nocivos do buritizeiro e os neutraliza. Feito isso, segue classificando os tipos de abelhas (*te ori ehearã*) que chegam à época da floração e, finalmente, os tipos de aves (*te baarã*) e roedores terrestres (*nuhkukã kharã*) que se alimentam da fruta. Finalmente, nomeia os lábios (*usebeto*), a língua (*ñemeka*) e a faringe (*wamusama*) da criança e dos pais, para que sejam semelhantes aos animais que se alimentam da fruta buriti sem sofrer nenhuma moléstia.

Na falta desses procedimentos acabam acontecendo doenças ou tragédias inesperadas e devido a isso, esse ambiente só se pode acessar no dia ensolarado. Alguns buritizais encontram-se no espaço úmido da comunidade e são plantados ou domesticados pelos familiares. Desses, somente o dono que domesticou pode cortar os cachos ou derrubar o buritizeiro. Mas, mesmo assim no dia que tira os cachos convida os membros da comunidade a vir buscar e dessa maneira no dia seguinte se serve o seu vinho misturado com mingau. Antes de ser preparado o vinho de buriti coloca-se na

água morna ou põem na canoa com água fria alguns dias para se amolecer. Escolhe as amolecidas, coloca na panela, soca e feito isso passa na peneira ou no coador. Para consumir a camada de poupa de cor amarelo ou alaranjado descasca, depois passa no beiju e se alimenta. O vinho é servido com xibé ou com mingau. A fim de ter e consumir em alguns meses armazena-se no buraco forrado bem com folhas de baneiras nativas, mas hoje em dia se armazena no balde bem tampado.

Os buritizais nativos das cabeceiras dos igarapés, da beira do igarapé, da cabeceira do rio, são coletivos. Às vezes meu irmão organizava dia da “colheita” das frutas buriti no buritizal coletivo. No dia tem que sair um pouco cedo, logo depois de quinhapira, pois, se for remando de canoa o *neeta* fica muito distante da casa. Tem manhã que amanhece com chuva, isso faz cancelar ou prorrogar o dia de coleta. Caso chover já no buritizal não tem como cancelar. Ao chegar ao buritizeiro averigua se encontra por perto uma árvore média que alcança até na palmeira. A árvore por perto possibilita chegar aos cachos a serem cortados. Antes de subir na copa a pessoa prepara pecuinha. Os cachos cortados caem no chão e se leva para casa somente as frutas. Atualmente a derrubam com machado para colher a fruta buriti. Quanto às palhas não são aproveitadas, mas do seu tronco se abre varias fendas a fim de que as mochivas se desenvolvam e se colhe depois de trinta dias. Caso tiver colheita boa faz-se *poosé* aos sogros, aos cunhados e aos visitantes.

Opetá (Breuzal)

É o espaço onde se extrai breu para calafetar canoa e para uso do *bahsese*. Esse se encontra na redondeza da floresta madura e na redondeza do igapó também. É uma arvore arbusto, de casca grossa e de cor marrom, e seus galhos são bem distribuídos espaçosamente na sua copa. Essa árvore encontra-se espalhada em alguns metros espaçosamente. O breu é o resultado do trabalho de uns tipos de formigas. Elas com dentes arranham para lambar seu leite. Suas frutas são consumidas somente pelas aves. São essas aves que levam e espalham para brotar outro *ohpegu* (arvore de breu). Antes do contato com o não indígena subia-se com picuinha até alcançar na copa para tirar a resina. Com a entrada e uso da machado passaram a derrubá-la, devido isso em alguns espaços acabou não tendo como antes, pois essa árvore não regenera e seu tronco e galhos também não aproveitados. Meu pai quando ia extrair resina do breu dizia ao sair de casa “*ohpé omagɨwa*” (vou procurar/carregar resina de breu) e, atualmente se ouve

falar “*ohpé paguwa*” (vou derrubar árvore de breu). Com essas expressões verifica-se mudanças nos modos de extração das resinas para uso *bahsese* como veículo efetivo de cura, proteção, neutralização de diversos acontecimentos ofensivos à pessoa e à comunidade.

Nos tempos da “maloca” era muito procurado, pois desse produto fazia tipo de iluminação semelhante à vela dos brancos para iluminar no dia da festa cerimonial, no dia em que os *kumuã* faziam sua roda de conversa cotidiana e em outros momentos importantes. Era chamado de *opé tuturó* (tronco de breu). De acordo com *kumuã* era grosso e ficava iluminando a noite toda a festa cerimonial. O responsável para cuidar disso era o *peog#* (hupda). Essa pessoa se responsabilizava de acender e trocar caso se o *opé tuturó* se apagasse. O mesmo era responsável de buscar na mata, mas para uso pessoal cada um procurava buscar a resina *ohpé*.

Ohpé é um veículo usado para efetivação do *bahsese* de proteção seja da pessoa, da comunidade, para pacificar os ataques e doenças dos *waimahsã*. Nos tempos remotos, o *kumu* efetivava o *ohpé bahsese* (benzimento de breu) antes de eventos mega festivos de *bahsase*. Digo isso por ter visto que os meus tios *kumuã Nahuria* só fazem *bahsese* de *ohpe* depois de muitas trovoadas acompanhados de relâmpagos e raios, disto se chama de *buhpó pasé*. Dos relâmpagos emergem vários tipos de doenças dos *waimahsã*. Para neutralizar isso se faz *bahsese* de proteção das pessoas, da comunidade, da casa. Algumas vezes, o *buhpó paseé* protagonizado pelo *Yai* de má índole provocando o *Yai* de boa índole para verificar sua qualidade de detentor de saberes dos *yaiwa*. Para neutralizar isso, o *kumu* prepara breu, efetiva *bahsero* de proteção ao tardar do dia ou na madrugada. Pela manhã passa na comunidade defumando. Por meio dessa prática assegura aos moradores imunidade de doenças dos *waimahsã*.

O *ohpé* possui vários tipos de usos na vida dos *Yepa Mahsã*. Ao pai do recém-nascido esse produto é temerário, pois quando o pai toca disso sua criança passa a sentir dificuldade de respiração. Devido isso, recomenda-se evitar o uso enquanto a criança se ambientar neste mundo. Para efetivar *bahsese* de banho se usa o *ohpé*, mas com recomendação de não tocá-lo pelos pais dos pós-parto e sim apenas a pessoa que está frente do casal pode manuseá-lo. Usa-se para calafetar a canoa, para passar no fio de tucum quando prepara azois espera de traíra, de piraíba e outros peixes maiores. Inicialmente põe numa vasilha, esquenta no fogo para derreter, tira com pedaço de

madeira e passa no fio de tucum, assim evita o contato do anzol e na linha pesca haja lisura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir esta dissertação, apresentarei primeiro os resultados e aportes do meu trabalho à discussão, análise e ilustração de uma parcela do conhecimento Yepamahsã - tendo a antropologia e o conjunto dos *bahsese* como mestres e orientadores para descrever os espaços *ome pati*, *dita nuhku* e *ahko pati*. Em seguida mostrarei como os ensinamentos deste exercício de *reflexividade* me permitiram destacar alguns pontos que considero importante ao longo de todo meu percurso, itinerário que envolveu minha formação e meus esforços para chegar até aqui.

Aportes e resultados da pesquisa

Para entender a organização do espaço *Di'ita/nuhku* foi importante me aproximar dos *kumuã* e da maneira como eles percebem, descrevem e atuam neste espaço. Assim, percebi que ao falar de determinado conjunto de *bahsese*, sempre lançavam mão da noção de organização dos espaços *ome pati*, *di'ta/nuhku* e *ahko pati*. Por exemplo, os *kumuã* subdividiam o espaço *di'ta/nuhku* em espaços menores e os relacionavam com os tipos de terra, os tipos de vegetais, animais e *waimahsã*, donos dos lugares que se destacam em cada subespaço. Faziam da mesma maneira com os outros espaços citados. Desse modo percebi que a noção de organização dos espaços *ome pati*, *di'ta nuhku* e *ahko pati* estava contida no conjunto dos *bahsese*.

Alguém pode nos perguntar “o que o é *bahsese*?” Para os etnólogos-missionários, por exemplo, os *bahsese* seriam cerimônias verbalizadas em “uma linguagem sagrada [...] e de tal maneira hermética que, traduzindo-a em português, não se entende nada” (BEKSTÁ, 1988). Por seu lado os etnólogos acadêmicos definem os *bahsese* como “encantações xamânicas” (SILVA, 1977; BUCHILLET, 1988, ANDRELLO, 2004; CABALZAR, A. 2005; CABALZAR, F. 2010; HUGH-JONES, S. 1979; ARHEM et al, 2004), ou “repertório de encantações” (OLIVEIRA, M. 2016). O contato muito próximo que tive com os *kumuã*, que são meus avós, meus pais, irmãos e tios *Ñahuri Porã*, meus sogros e cunhados *Uhtapinopona*, minha vida e experiência pessoal como *Ñahuri Poru*, sendo que nasci e me criei naquele lugar no Rio Tiquié, que vivi e vivenciei e vivencio até o exato momento sob todo cuidado de *kumuã*, conhecedores e detentores de *bahsese*, me garantem traduzir que *bahsese* são repertórios

de palavras e expressões especiais que possibilitam a comunicação, interação, diálogo com os *mahsã* e *waimahsã* para evitar certas doenças das diversas fases da vida, para ocupar e usufruir nas formas diversas do espaço terra-floresta. A ação de *bahsero* também é uma habilidade do *bahsesemahsĩgũ* (homem especialista) em “invocar elementos e princípios curativos” (BARRETO, JP. 2013), contidos nos tipos de vegetais e animais.

Arte de domínio dos velhos conhecedores, traduzida equivocadamente pelo termo cristão “benzimento”, o conteúdo cosmológico dos *bahsese* vai muito além, remetendo-nos ao plano de imanência conceitual *yepamahsã*. Extravasa, portanto, em muito, os limites católicos literários impostos no alto Rio Negro.

Por isso posso afirmar que o estudo, a sistematização e o exercício de reflexividade feitos nas descrições e análises de minha dissertação nos possibilita entender que *añuro nĩ kahtisetise* (as coisas boas da vida, o “bem-viver Yepamahsã”) dependem imprescindivelmente do *bahsero* bem feito. Pois por meio disso se protege a vida das pessoas das diversas doenças no *ati pati* (este nosso mundo), inclusive para comunicar, interagir, dialogar com os *waimahsã* dos espaços *ome pati*, *di'ta/nũhku* e *ahko pati*. Assim, minha pesquisa sobre o conjunto dos *bahsese* permitiu um aprofundamento de estudo e uma contribuição ao tema, conseqüentemente, um melhor entendimento sobre sua lógica classificatória dos espaços, da comunicação com os *waimahsã*, à interação entre os humanos e assepsia de alimentos que é uma das formas do conhecimento prático *yepamahsã* conforme descrito no capítulo um e aprofundado no segundo capítulo.

Foi ver as lacunas e carências de pesquisas aprofundadas sobre espaço terra floresta na bacia do Rio Uaupés, que me impulsionou a tentar trazer uma contribuição sobre o tema na antropologia. Assim, tomei a iniciativa de ilustrar esse espaço com a lógica dos *kumuã* imbricado em um dos elementos do tripé do conhecimento Yepamahsã que é o conjunto dos *bahsese*. O exercício, certamente, não foi fácil, pois se trata de um conhecimento especializado e cercado de cuidados e cautelas; assim o acesso a este conhecimento da parte de uma pessoa não-especializada e com interesses acadêmicos se mostrou complexo. Pois antes de tudo, para acessar e saber disso é preciso inicialmente fazer preparo do *tũoñase* (pensamento) por meio de *bahsese*.

Quando apresentei o meu projeto de pesquisa de dissertação, para alguns *kumuã* ou lideranças eles me perguntavam: “- para quê você quer fazer pesquisa dos *bahsese*?”. “Como seu projeto de pesquisa vai nos trazer progresso e melhorias concretas?” Eu mesmo inicialmente tinha este questionamento também: “- para quê e por que estou fazendo pesquisa e aprofundando o *bahsese*?”. Com o tempo, foi ficando claro para mim que eu não estava me aprofundando no conhecimento dos *bahsese* para fazer progresso material e ser *kumu*, mas querendo entender e explorar as relações complexas “dos humanos e não humanos” do espaço terra floresta com a lógica e o pensar da dimensão do *bahsese* dos *kumuã* Yepamahsã. Essa é uma das conclusões a que cheguei ao final desse trabalho por meio da instigação dos meus companheiros de empreitada do grupo de pesquisa alto Rio Negro, no NEAI.

Os *bahsese* são fundamentais na vida dos Yepamahsã, pois eles atendem às diversas demandas da vida cotidiana das pessoas com relação aos seres humanos invisíveis que vivem nos espaços *ome pati*, *dita nũhkũ* e *ahko pati*. O *kumu* ou *bahsegũ* comunica através dos *bahsese* com os seres humanos invisíveis, dos humanos, dos animais e todos que se encontram no plano terrestre e cósmico.

Reflexividade e perspectivas futuras

Como adiantei logo na introdução dessa dissertação, trata-se aqui de uma contribuição ao conhecimento antropológico sobre um tema ainda pouco tratado. Mais do que tirar grandes conclusões, chego ao fim do mestrado me sentindo mais tranquilo para pensar em perspectivas futuras e continuidades, do que tendo estabelecido uma reflexão acabada e, portanto, conclusiva sobre o que propus abordar.

Minha intenção inicial quando ingressei na pós-graduação em antropologia social na UFAM foi de mobilizar este meu esforço intelectual e de reflexividade a fim de contribuir para antropologia com alguns conceitos chave dos Yepamahsã, isto a partir da minha vivência e convivência e aproximação que fiz com os detentores dos conhecimentos. A partir desta perspectiva, juntamente com minha vivência de pesquisa de campo com os *kumuã*, que são meus avós, meus pais, irmãos e tios *Ñahuri Porã*, meus sogros e cunhados *Uhtapinoona* e *Desana*, foi que pude trabalhar no recorte conceitual de minha dissertação e propor uma organização e uma construção do conhecimento epistemológico indígena. Foi um exercício de fazer os indígenas e seus

conhecimentos entrarem nas instituições de ensino superior e de pesquisa, levando-os a abrir suas portas e integrar seriamente os conhecimentos indígenas em suas pautas e agendas científicas de pesquisa, haja vista que no NEAI pudemos trabalhar e sistematizar três dimensões fundamentais dos conhecimentos dos Yepamahsã, que são *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori*. Inicialmente conhecer e deter este triplo conjunto é fundamental, sem esquecer a importância do uso da língua materna. Até então, pelo que tinha inicialmente lido na literatura etnológica sobre alto o Rio Negro, me parecia difícil construir epistemologias indígenas. Vi, a partir das iniciativas de meus colegas antropólogos *yepamahsã*, João Paulo e Rivelino Barreto, que uma epistemologia indígena é possível. Diria que é uma maneira de construir os conhecimentos tradicionais indígenas por meio do trabalho acadêmico com a finalidade de chegar a um patamar possível de diálogo com a teoria antropológica não-indígena. Vi que uma antropologia simétrica é possível. É uma vertente antropológica que se propõe a mostrar tanto ao público de antropólogos como aos indígenas que os nossos conhecimentos indígenas possuem uma epistemologia, uma teoria e uma lógica próprias, que tem sua própria filosofia tanto quanto asciências dos não-indígenas. Vi que uma antropologia indígena é possível.

Igualmente reconheço que foram muito importantes para minha formação intelectual as disciplinas que fiz no PPGAS. O esforço para ler os textos sempre muito longos foi importante, isso é certo. Mas foi importante não para eu dizer que agora sei o que cada um daqueles muitos autores clássicos e contemporâneos da antropologia pensaram e escreveram. Talvez o que eu entendi e mobilizei ainda seja pouco se considerarmos a quantidade de informações, ideias e teorias de todos os autores e textos que me esforcei para ler durante minha formação no PPGAS. Mas, quando faço o balanço geral dos conhecimentos teóricos e ensinamentos metodológicos da disciplina que pude entender e mobilizar a partir das leituras e dos diálogos com os professores nas aulas, sinto que saí com uma boa bagagem para pensar, falar e escrever sobre o exercício da antropologia.

Entendo agora, por exemplo, que antropologia é uma disciplina que busca o entendimento e a descrição das culturas humanas. Que um antropólogo pode estudar, desse modo, qualquer cultura, a sua ou a de qualquer outro povo que ele se interessar. Claro que isso é muito genérico e posso dizer até que eu já sabia um pouco disso. Os

anos que pude acompanhar de perto alguns antropólogos que passaram pelo alto Rio Negro fazendo seus trabalhos me davam algumas referências, mas agora, sabendo mais da maneira como funciona a antropologia e de como ela se faz, com as disciplinas, os textos, as pesquisas, a escrita, as teorias, enfim, sinto que aumentei meus entendimentos e dimensões de saber conjugar os diferentes conhecimentos existentes na área de antropologia.

Assim, como também já falei na introdução, quando me candidatei a uma vaga no PPGAS/UFAM, minha ideia era aproveitar os anos que eu havia acumulado acompanhando algumas ações das políticas indigenistas no alto Rio Negro, em especial aquela que envolveu alguns especialistas indígenas, os *kumuã*, nas pesquisas e no esforço para resolver o problema da escassez de peixes que ao longo dos anos foi sendo observado nos rios da região. Foi quando comecei a colecionar muitas *kihti ukūse* (narrativas míticas) e *bahsese* de *dehsubaase* (procedimentos específicos dos sábios especialistas), trabalhando como intérprete, tradutor bilingue Yepamahsã/Português/Yepamahsã e revisor de publicações para as agências não-indígenas envolvidas. Com isso preparei minha seleção e consegui uma vaga no mestrado.

Ler os autores nas disciplinas, como já disse, foi muito importante para eu chegar aqui, com esse texto que agora defendo meu mestrado. Vejo que minha proposta é diferente porque mais importante do que as teorias e autores consagrados na antropologia, meus principais autores de referência e que ajudam a sustentar minha dissertação, os *kumuã*, não escreveram suas ideias em *paperaturiri* (livros). Penso que é importante falar dessa diferença de método e de teoria em minha pesquisa aqui nessa breve nota conclusiva, porque é ela que me leva para as perspectivas e continuidades em seguir com meus esforços para contribuir à antropologia.

Vou falar mais uma vez outra coisa que considero muito importante e que também já falei na introdução e me ajuda a entender e explicar essa diferença que vejo na minha dissertação. Como evoquei acima, quando entrei no PPGAS eu tinha ainda uma ideia muito vaga da antropologia e um material muito interessante, assim eu pensava. Tudo ganhou novos rumos quando me aproximei dos colegas e parentes indígenas que estavam produzindo também suas dissertações no PPGAS. Cada um fazendo aquelas disciplinas do mestrado e buscando escrever sobre seus trabalhos de

campo, sempre em suas comunidades de origem, sempre com muito esforço e dedicação.

Mas tinha um pequeno grupo, mais restrito de parentes, Yepamahsã mesmo, da minha região no alto Rio Negro que estavam fazendo algo diferente. Eles não estavam isolados, sozinhos, naquela dura caminhada de formação e produção acadêmica. Eles estavam articulados em um núcleo de pesquisa, o Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena do PPGAS, onde suas dissertações eram discutidas em conversas que juntavam os *kumuã* e *bayarua* yepamahsã Luciano Barreto e Ovídio Barreto e professores orientadores (Carlos Dias e Gilton Mendes). Essa configuração inovadora fez uma grande diferença quando eu agora olho para trás e penso em tudo isso.

É assim que me sinto seguro para dizer que aumentei minha bagagem ao longo desses anos de formação e produção do meu mestrado. Assim que vejo a diferença quando penso que a antropologia é o esforço de compreender e traduzir conceitualmente diferentes culturas humanas. Como vimos ao longo dos capítulos acima, meu esforço de diálogo com antropologia aqui, foi o de traduzir conceitualmente para os termos da antropologia um aspecto central da cultura Yepamahsã e do discurso e das práticas dos *kumuã*. O que fiz, nesse contexto coletivo, chega ao final como uma peça de quadro maior nesse esforço de tradução conceitual da cultura Yepamahsã. Uma “tradução” que como aprendi na minha formação antropológica que certamente revelará novos “equivocos criativos”.

Estou satisfeito. Como meus outros colegas e parentes que me ajudaram e juntos estamos cheios de perspectivas com tudo isso, conquistamos muitas coisas já e temos muito mais coisas para batalhar. Por exemplo, eu já transitei em vários espaços nesse nosso país, mas apesar disso em nenhum momento a minha história de origem desapareceu na minha mente, na minha vivência, na minha fala. Mantenho minha história apesar de me situar na nova sociedade e no mundo globalizado, sei onde estou pisando e onde me encontro. Utilizo minha língua, por exemplo, ao encontrar outro falante da língua Yepamahsã. E no mestrado estou escrevendo a minha dissertação na minha língua (ver no anexo) e também na língua não-indígena.

Através desse exemplo, digo que, tradições ligadas aos arcabouços existencial e intelectual colocados no *paperaturi*, vão cada vez mais se fortalecendo e se tornando

mais visível na “maloca dos Brancos” (universidade). Muitos dizem que as tradições indígenas e suas histórias estão desaparecendo, que elas estão no meio entre o novo e o velho. Vejo e penso, pelo contrário que elas estão acompanhando os avanços tecnológicos e teorias atuais; e também que as ciências não-indígenas estão se aproximando, dialogando e começando a levar a sério a complexidade dos conhecimentos indígenas. Isso é muito importante para nós e reforça meus investimentos na formação em antropologia.

Como eu já disse, meus principais autores, aqueles que fundamentam minha dissertação, não escreveram livros. Eles são doutores, mas nos seus próprios termos, com suas próprias teorias e o que eu fiz foi uma tradução antropológica de uma pequena parte desses conhecimentos. Escrever na língua é uma forma, agora, de seguir conversando com eles e todos os demais *Yepamahsã* que por direito e reconhecimento oficial no Brasil poderão ler minha dissertação e, talvez, se inspirarem para falar desses meus “equivocos criativos” e traduções conceituais.

A partir dessa produção queremos alavancar a construção de uma antropologia indígena, tecida pelo próprio punho dos estudantes antropólogos indígenas numa instituição de ensino e pesquisa. Pois nossos conhecimentos têm seus fundamentos lógicos, filosóficos tanto quanto outros conhecimentos que transitam nas universidades.

Por isso, quero finalizar dizendo que mais importante do que ter concluído uma pesquisa antropológica reflexiva sobre um aspecto central da cultura e da socialidade *Yepamahsã*, estarei muito satisfeito se tudo isso vier a servir para provocar novos encontros e abrir outras conversas, reflexões e perspectivas. Seja por parte de meus colegas da academia que há muitos anos investem nesse exercício entre os povos do alto Rio Negro, do Rio Uaupés e do Rio Tiquié, seja por parte de meus parentes que agora poderão entrar na conversa dos antropólogos e se inspirarem para que a antropologia, a cultura e a imaginação conceitual *Yepamahsã* conjuntamente aumentem seus horizontes. Que os futuros estudantes *Yepamahsã* em antropologia almejem a partir destes nossos trabalhos iniciais ingressar nessa empreitada tão desafiadora e que venham fazer *bapatisé* (companhia) e somar forças conosco para pensar nosso pensamento, fazer reflexividade e escrever no *papera* (papel) o nosso *mahsise* (conhecimento) e *tuoñase* (pensamento). Os *paperaturiri* (os livros) dos antropólogos não têm a potência para abraçar as inúmeras, e talvez infinitas, possibilidades de criação e ação oferecidas pelos

mahsise, tñoñase, kihti ukuse, bahsese e bahsamori praticados pelos *kumuã, yaíwa, bayaroa* e *bahserã* na construção e manutenção do *añuro ñĩ kahtisetise* (o bem-viver *Yepamahsã*) neste nosso mundo. Porque isto, finalmente, ninguém pode fazer no lugar deles, nem mesmo os antropólogos *Yepamahsã*.

BIBLIOGRAFIA

AEITYPP. *Nirõ kahse ukuri turi: Yepa Pirõ Porã t̃oñase bueri turi*. São Paulo: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011. 144 p. ANDRELLO, Geraldo. “Área Indígena Alto Rio Negro renasce das cinzas”. In: Povos Indígenas no Brasil 1991/1995. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

ANDRELLO, Geraldo L. Iauaretê: transformações sociais e cotidianas no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas). Campinas, SP, 2004 (tese de doutorado).

ANDRELLO, Geraldo. Cidade do índio: Transformações e cotidianos em Iauaretê. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI, 2006.

BARRETO, João Paulo L.: *Wai-Mahsã: peixes e humanos*. Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2013.

BARRETO, J. Rivelino Rezende. 2012. Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades. Manaus, dissertação de mestrado/PPGAS – UFAM.

BÉKSTA, Kasys Jurgis. A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo. Manaus, Secretária de Estado da Educação e Cultura, SEDUC, 1988.

CABALZAR, Aloisio & AZEVEDO, Lima Dagoberto (org.), 2012. Manejo dos peixes na bacia do Rio Tiquié: memórias e perspectivas. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

CABALZAR, Aloísio (Org.), Peixe & Gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia. São Paulo: Instituto Socioambiental (ilustrações por Mauro C. Lopes), 2005.

CABALZAR, Aloisio (org.) Manejo do Mundo: *conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico / organização Aloisio Cabalzar; colaboração Beto Ricardo, Lucia Alberta*. - São Paulo: ISA - Instituto socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2010 - (Conhecimentos indígenas, pesquisas interculturais).

CABALZAR, F. Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Doutorado em Antropologia Social, USP, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Trabalho do Antropólogo. 3a ed. São Paulo: UNESP, 2006.

Dahsea Hausirõ Porá ukuse wiophesase mera bueri turi: mitologia sagrada dos TukanoHausirõ Porá. Narradores Ñahuri (Miguel Azevedo), Kɨmarõ (Antenor Nascimento Azevedo).São José I, AM: UNIRT – União das Nações Indígenas do Rio Tiquié: São Gabriel da Cachoeira,AM: FOIRN, 2003 (Coleção Narradora Indígenas do Rio Negro, v.6).

GEERTZ, Clifford. 'Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa'. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HUGH-JONES, S. La palma y las Pléyades. Iniciación y cosmología en La Amazonia noroccidental. Ediciones Universidad Central. Bogotá, D. C., Colombia. 1ª edición en español, 2011.

MENDES DOS SANTOS, Gilton; DIAS JUNIOR, Carlos Machado. 2010. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. In: *Revista de Antropologia (USP)*, v. 52, p. 137-160.

OLIVEIRA, M. (2016) Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio rio Tiquié, Alto rio Negro. Tese, PPGAS-UFSC.

VAN DER VELD, Pieter. Relatório Oficina dos AIMAS e dos conhecedores na comunidade Pirara-Poço, Rio Tiquié-Terra Indígena do Alto Rio Negro, ISA, 2013.

SEEGER, A. DAMATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, v.32, p.2-19, 1979.

SILVA, Pe. A. B. A. Os ritos fúnebres entre as tribos do Uaupés. *Anthropos*, Bd. 50, H. 4./6. 1955[1955], p. 593-601.