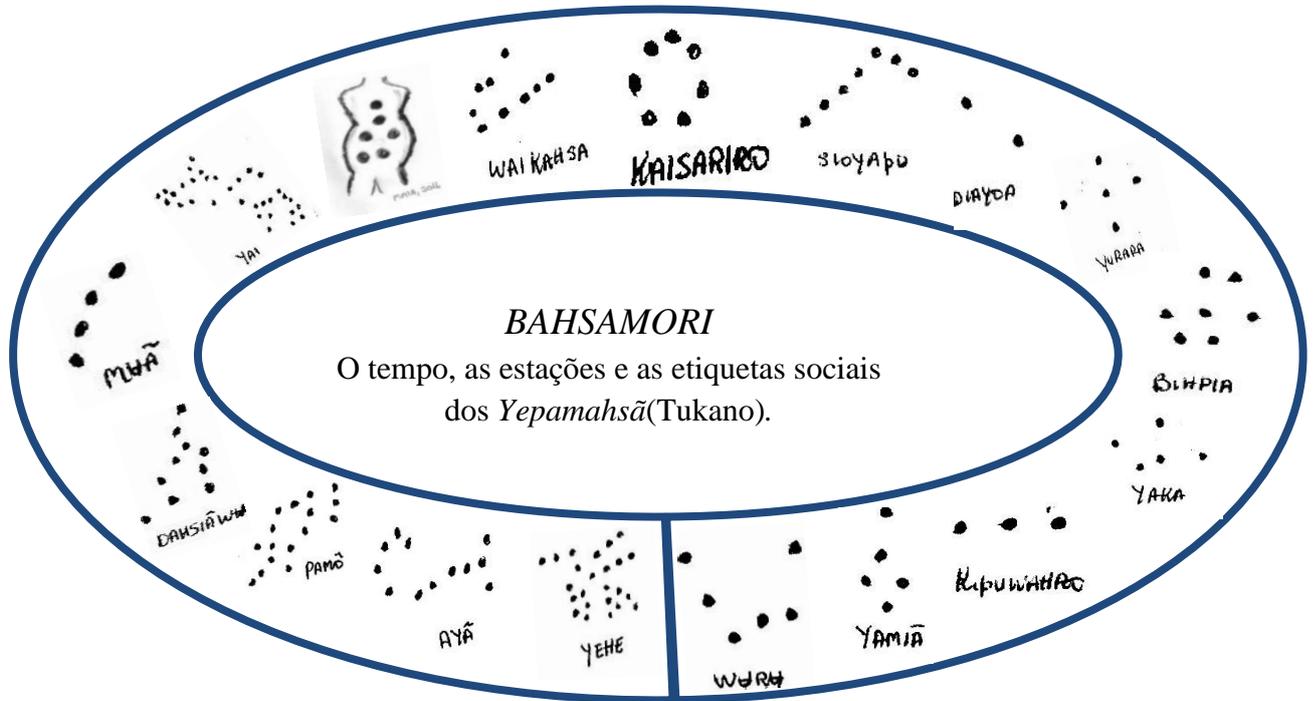


UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL



Manaus, 2016

GABRIEL SODRE MAIA-*AKUTO*

BAHSAMORI

O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos *Yepamahsã*
(Tukano).

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

Orientador:
Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Manaus, 2016

Ficha Catalográfica

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

M217b Maia, Gabriel Sodré
 Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos
 Yepamahsã (Tukano) / Gabriel Sodré Maia. 2016
 124 f.: il.; 31 cm.

 Orientador: Gilton Mendes dos Santos
 Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
 Federal do Amazonas.

 1. Etnia Yepamahsã. 2. Cotidiano dos Yepamahsã. 3. Cultura
 indígena. 4. Bioindicadores. I. Santos, Gilton Mendes dos II.
 Universidade Federal do Amazonas III. Título

KAWIAKÁ TÉ PAHIRI WI'I

*Nikā n̄m̄n̄ wakāa a'to muhîpũ m̄h̄atirop̄n̄ ãõw̄n̄
Dero waasetisarito a'tó dia sirop̄n̄ n'ĩ t̄uoyã weew̄n̄
A'rã ȳn̄ n̄ mik̄porã merã te'á n̄'i a'tiw̄n̄
Pahiri mahkãp̄n̄ ehta ãaw̄n̄,
Mahsã n̄'sã weronoho nisetirãta boh̄saw̄n̄
Ã'yu, atota niseti, marĩ mahs̄isere ãorã niw̄n̄
Ukũse, nisetiro k̄uorã n̄'iwu n̄'sã n̄ĩromerã.
Ni'i t̄uoyãra a'té n̄'sã ȳek̄m̄m̄na na mahsikere
Katirotikere, weree, n̄'sã wee niiseti,
A'té merãta Katiroti, bah̄samoti, bah̄seseti,
Nik̄n̄ porã niap̄to nii ameri wehepeo,
Wioperaromera ameri wetamuseti,
Wetamuseti, wetamusetirãti.
U'sã katiro poteorõ.
Atiro nii ukũseti, katirotirãti.*

**Akuto- Yeparã Oyé
Gabriel Sodré Maia**

AGRADECIMENTO

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES por ter me concedido uma bolsa de estudos por dois anos.

Agradeço ao meu orientador, professor Gilton dos Santos Mendes, mestre e amigo, com a sua presença quase paternal, que direcionou profissionalmente esta labuta valiosa, que é a dissertação, e assim, me proporcionou a minha vida acadêmica na Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Para que a minha caminhada de mestrado fosse próspera, usei o *muroro bahsekaró*¹, feita por meu pai *kumũ* Moises Maia, que tem o poder do *uuro*², e com a proteção de *imisa wetidarero*³ caminhei nesta vida acadêmica com *duhtimariro* (saúde), *e'katisemerã* (alegria) e *tuomahsĩsemerã* (sabedoria) e acima de tudo o respeito com os meus semelhantes.

A minha família, Estela Maria A. Bastos (esposa), que sempre deu apoio incondicional, atenciosa com nossos filhos, a minha filha Gesbrielle Stehphany B. Maia (*Pirõ-Dihó*), ao meu filho Gesbriel Joseph B. Maia (*Kumaro*) e a caçula Gesbriella Tihphanny B. Maia (*Yu'ũ pahko*).

Aos meus pais, Moises Maia e Sebastiana Sodré, mesmo estando em Iauareté foram meus alicerces nessa vereda acadêmica, que me acompanharam cotidianamente com suas orações, mantendo acesa a chama da minha fé.

Aos meus irmãos Arlindo Bosco S. Maia-*Yeparã*, pela colaboração com os conhecimentos dos *Yepamahsã* via em redes sociais e telefone, (essas tecnologias de suma importância), e Hilário S. Maia-*Kumaro* pela contribuição com palavras e financeiramente desde a minha graduação. À minha irmã, professora Anunciata Maia, junto ao seu esposo sargento Romilson Lima Machado, que me cederam a sua residência aqui em Manaus, e às outras minhas irmãs, professora Fatima L.S. Maia, Cleonice Maia e Margarida Maia que, de uma forma ou de outra, fizeram de mim um

¹ Cigarro que contém o poder de proteção, feito por *buhku* (velho conhecedor) de *ukũse bahsese*. Elemento indispensável dos *Yepamahsã*, contra os ataques dos *waimahsã*.

² Poder do *tuoyãro* (pensamento), da *ukũro* (fala) e do *puhtisãrõ* (sopro benéfico).

³ Existem três tipos de *imisa* (esteira feita com talas de zarabatana); *ayũri imisa*, *kahtiri imisa*, *karãko imisa*. Esse trêstipos protegem o corpo do *Yepamahsu*, de ataques vindos de fora.

acadêmico sonhador. Todos me ajudaram a alcançar o que meu pai sempre me disse: “estude meu filho”, palavras lembradas todos os dias da minha caminhada acadêmica.

Aos meus professores da Pós-Graduação em Antropologia Social, Gilton Mendes dos Santos, Carlos Machado Dias Junior (Carlão), Marcia Calderipe Rufino, Fatima Weiss, Ana Carla dos Santos Bruno, Frantomé Bezerra Pacheco, Jose Exequiel Basini Rodrigues, Sérgio Ivan Braga, Myrtle Pearl Shock, Deise Lucy Montardo, Maria Helena Ortolan Matos, Sidiney Antônio da Silva, João Pacheco de Oliveira e Odair Giraldin, meu infinito agradecimento.

Aos meus amigos João Rivelino Barreto (Doutorando em Antropologia Social-UFSC), João Paulo Barreto (Doutorando em Antropologia Social-UFAM), Dagoberto Lima de Azevedo (Mestrando em Antropologia Social-UFAM), Jaime Moura Fernandes (Mestrando em Antropologia Social pela UFAM), e Hermes Correia (Especialista em Educação Física- UNILASALLES) e também aos colegas da turma de Antropologia Social – 2014.

Aos amigos pesquisadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena-NEAI, este núcleo que me acolheu, me estimulou para uma pesquisa etnográfica e etnológica, para uma formação de pós-graduação em Antropologia Social, lapidando-me para ser um profissional conhecedor e proferidor da cultura dos *Yepamahsã* (Tukano). A Lorena França, também da equipe do NEAI, que fez a revisão de português desta dissertação.

Enfim, a todos que me acompanharam durante a minha trajetória acadêmica.

SUMÁRIO

Introdução.....	07
Minha trajetória acadêmica.....	08
Um projeto e suas mudanças.....	11
Aspectos metodológicos.....	15
Organograma.....	21

CAPITULO I

<i>Yōkoãpa ma'a</i> (trajetória das constelações) e seus ciclos.....	25
Estação <i>Yehe</i>	30
Estação <i>Ayã</i>	31
Estação <i>Pamô</i>	33
Estação <i>Mũhã e Dahsiãwũ</i>	35
Estação <i>Yai kihti</i>	36
Estação <i>Yōkoãtero</i>	38
Estação <i>Waikahsa e Diayoa</i>	39
Estação <i>Sioyapu</i>	40
Estação <i>Kaisariro</i>	42
Estação <i>Yurara</i>	42
Estação <i>Bihpia</i>	43
Estação <i>Yaka</i>	43
Estação <i>Kipuwahro</i>	44
Estação <i>Yãmiã</i>	44
Estação <i>Wũrũ</i>	44
O ciclo do <i>wehse</i> (roçado) e do <i>póose</i>	46

CAPITULO II

O <i>Póose</i> (Dabucuri).....	51
<i>Yukũdũhka póose</i> (dabucuri de frutas).....	57
<i>Waipóose</i> (dabucuri de peixes).....	70
<i>Waikũrã póose</i> (dabucuri de caça).....	73
<i>Iã póose</i> (dabucuri de insetos e larvas).....	74

Considerações finais.....	79
---------------------------	----

Anexo

M1- A viagem a <i>diã-wi'i</i>	88
M2- <i>Umũko dehko na heakaro-ãruãri-u'tu e diã wahpira wi'i</i> (A chegada ao centro do mundo e a casa das almas).....	93

M3- <i>Numia na miriãpũ wahparãtikaro</i> (as primeiras mulheres se apoderam das flautas musicais)	99
M4- <i>Utãboho O'ãkũhu kihti</i> (o mito de <i>Utãboho O'ãkũhu</i> a sua morte e o grande incêndio)	104
M5- <i>Numia na miriãpũ mĩidutikaro</i> (as mulheres fogem com as primeiras flautas musicais)	109
<i>A betise</i>	113
<i>Kapiwaya de wahpire</i>	117
Bibliografia.....	119

RESUMO

Esta dissertação trata-se sobre o *Bahsamori*, que faz parte do tripé do conhecimento dos *Yepamahsã*, *Ukũse kihti*, *Bahsese* e *Bahsamori*. Cada uma delas possui vasta literatura, e para ser um dos conhecedores do tripé do *ukũse* Tukamo, os *Yepamahsã* vem acompanhando desde a concepção e orientando os seus filhos visando que sejam especialistas em cada uma delas. Por isso que, em uma comunidade os velhos conhecedores são *Kumu*, *Yai* e *Baya*. O trio é considerado o alicerce de uma comunidade.

O trio de especialista são conhecedores e usam o *bahsese* e trabalha cotidianamente visando o bem estar da comunidade, uma delas é visitar as famílias, caso encontrem alguém que esteja doente, o especialista lança mão de *bahsese*.

O escopo do *Bahsamori* é mostrar qual a relevância que o velho conhecedor, o *Baya*, possui para conduzir uma comunidade. Este por sua vez foi amaneirado desde a sua infância e na juventude treinado para conhecer a astronomia tukana. Portanto, conhecer a astronomia faz parte do *Baya* orientar todos os afazeres do cotidiano dos *Yepamahsã*. A cada estação sempre é conhecida por meio de bioindicadores, e o *Baya* por sua vez a partir destes bioindicadores orienta os seus comunitários para o trabalho do roçado da construção de armadilhas de pesca e de caça, e também da pesca de piracema e por fim para celebrar todo acontecimento promove o *póose*, ou seja, o *dabucuri*, com seus parentes e vizinho próximos, que são seus cunhados e sogro.

Para assimilar esta dissertação esta dividida em Introdução dois capítulos e consideração final. O que mais contribuiu para construção desta dissertação foram os mitos, porque quando se trata do conhecimento dos *Yepamahsã*, os mitos são de suma importância e o *bahsamori* esta inserido nos mitos.

No entanto a pesquisa sobre o *Bahsamori* possibilitou que o conhecimento dos *Yepamahsã* continua vigorando cada vez mais. Muitos acreditavam que, com a chegada do calendário cristão por meio dos primeiros missionários, a vida pacata dos *Yepamahsã* tinha sido trave de olvidamento do *Bahsamori*. Contudo encontra-se sobre a responsabilidade de alguns velhos conhecedores, que por sua vez para manter o conhecimento usam a escrita espontaneamente.

Palavra chave: *Bahsamori*, *Yepamahsã*, *Yõkoapa ma'a*, *Póose*, as etiquetas sociais dos Tukano.

ABSTRACT

This dissertation is about the *Bahsamori*, which is part of the knowledge tripod of the *Yepamahsã*, *Ukũse kihti*, *Bahsese* and *Bahsamori*. Each of them has a vast literature, and to be one of the connoisseurs of the Tukamo ukũse tripod, the *Yepamahsã* have been following from the conception and guiding their children so that they are experts in each one of them. That's why in a community the old connoisseurs are *Kumu*, *Yai* and *Baya*. The trio is considered the foundation of a community.

The trio of specialists are knowledgeable and use the *bahsese* and works daily for the welfare of the community, one of them is to visit the families, if they find someone who is sick, the expert uses *bahsese*.

The scope of the *Bahsamori* is to show what relevance the old knower, the *Baya*, has to lead a community. This in turn has been ruled from his childhood and in the youth trained to know the tukana astronomy. Therefore, to know astronomy is part of the *Baya* guide all the chores of the daily *Yepamahsã*. Each station is always known by means of bioindicators, and *Baya*, in turn, from these bioindicators guides its community members to work on the development of fishing traps and hunting traps, as well as fishing for piracema and, finally, Celebrating every event promotes the dust, that is, the dabucuri, with his close relatives and neighbors, who are his brother-in-law and father-in-law.

To assimilate this dissertation is divided in Introduction two chapters and final consideration. What most contributed to the construction of this dissertation were the myths, because when it comes to the knowledge of the *Yepamahsã*, the myths are of paramount importance and the bahsamori is inserted in the myths.

However the research on the *Bahsamori* made it possible for the knowledge of the *Yepamahsã* to continue to prevail. Many believed that with the arrival of the Christian calendar through the early missionaries, the peaceful life of the *Yepamahsã* had been a wake of forgetting *Bahsamori*. However it lies on the responsibility of some old connoisseurs, who in turn to maintain the knowledge use the writing spontaneously.

Key words: *Bahsamori*, *Yepamahsã*, *Yõkoapa ma'a*, *Poose*, the social labels of the Tukano.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é uma descrição do *Bahsamori*, o conjunto das cerimônias rituais (*póose*), e compreende, dentre outras, os conhecimentos e práticas das músicas, coreografias e instrumentos musicais. Estas cerimônias, por sua vez, estão organizadas ao longo do ano, de acordo com um complexo calendário inscrito pelas constelações, que orienta também os trabalhos da roça, a construção das armadilhas de pesca, de caça, de coleta e várias outras atividades cotidianas.

Na introdução apresento um breve relato de minha trajetória estudantil e acadêmica, a mudança de tema do meu projeto de pesquisa, alguns aspectos metodológicos de meu estudo e a questão central dessa dissertação. O primeiro capítulo versa sobre o *Yōkoāpa ma'a* (trajetória das constelações) e suas fases referentes ao tempo, isto é, os marcadores do ciclo anual relacionados às constelações, ao tempo dos acontecimentos, os mitos de origem das constelações e os fenômenos naturais mais importantes que caracterizam cada uma delas no calendário anual tukano. Neste capítulo, abordaremos as dezessete diferentes constelações (*Yōkoāpa*) existentes no *Yōkoāpa ma'a* (trajetória das constelações), organizadas em duas grandes estações. Trataremos dos fatores essenciais em cada fase das estações, do período, dos fenômenos, dos bioindicadores e dos principais alimentos. Para que haja um bom acompanhamento anual, o responsável e detentor desta astronomia indígena tukano é o *baya*. O *baya* acompanha no cotidiano os moradores da comunidade, ouvindo, orientando e usando seu *bahsese* se for necessário. A partir da observação da passagem de *Yōkoāpa* (constelações), as tarefas comunais, como roçados, construções de armadilhas de pesca e de caça são executadas sob o comando do *baya*. Ele, sempre em diálogo com os demais especialistas tukano (*kumũ e yai*), exerce seu papel para o bom andamento da comunidade. Esse capítulo mostrará como o início e o fim das constelações são reconhecidos pelos especialistas (*buhkurã*), através da presença de bioindicadores.

O segundo capítulo versará sobre o *Póose* (conhecido por *dabucuri*); momentos rituais, que acontecem de acordo com a passagem de cada constelação e por determinação atenta do *baya*. O *baya* é o mestre de cerimonia, dos rituais, dos cantos e das coreografias, e também o responsável pelo cuidado, pela confecção dos instrumentos musicais e outras peças dos rituais. Cada canto e cada dança correspondem a um acontecimento da vida, relembra o passado, celebra o presente e prepara o futuro.

Minha Trajetória Acadêmica.

Com o nome de *Akuto Yepamahsu*, e pertencente ao grupo *Yeparã Oyéporã*, nasci no dia 28 de Julho de 1970, na comunidade *Dia Kahta paa*, ou Pato Cachoeira no Rio Papuri no Distrito de Iauareté (AM), conhecido em tukano como *Yaipoewa* (Cachoeira da Onça), localizado no Noroeste da Amazônia Brasileira, fronteira com a Colômbia. Sou o terceiro filho de sete irmãos, meu pai se chama Moises Maia, *Akuto Yepamahsu*, e minha mãe Dona Sebastiana Sodré, Tariana. Sou membro do grupo *Yeparã Oyé* dos líderes *Yepamahsã*, o terceiro na hierarquia tukano. O primeiro líder *Yeparã Wauro* seguiu em direção ao *Ahpêko dihtara*, Rio de Janeiro, e o segundo *Yeparã Oakahpea* não teve descendente homem, apenas uma mulher, que se recusou a casar. Assim, o grupo *Yeparã Oyé*, (atualmente seus descendentes encontram-se no *Dia kahta paa*, ou Pato Cachoeira), assumiu a liderança de todos os *Yepamahsã*.

Em 1976, com seis anos de idade, entrei pela primeira vez na escolinha chamada Nossa Senhora Auxiliadora, e em 1980, com 10 anos, fui transferido a uma comunidade de Santa Luzia, um dia de viagem de canoa a remo da minha comunidade, onde permaneci por um ano cursando a quarta série. Um fato marcante da minha vida foi quando o meu pai me deixou numa outra comunidade com pessoas que não eram meus parentes próximos. Numa manhã, meu pai se despediu, retornando para comunidade de Pato Cachoeira, Eu, com dez anos de idade, sem muitas palavras, fiquei parado na beira do porto, vendo meu pai remando numa canoa de cinco metros, retornando para comunidade de Pato Cachoeira. Paulatinamente, nas lonjuras das águas foi sumindo, enquanto isso eu, perplexo com lágrimas nos olhos, sozinho, buscando uma resposta, fiquei mais de duas horas no porto esperando meu pai, retornar, até que a senhora que me acolheu apareceu e me levou de volta para casa dizendo: “o teu pai vai voltar”. Antes da viagem, meu pai pediu uma coisa: “respeite as pessoas, e terá respeito”, isso me soa como se fosse ontem. A dor e o medo que senti, naquele momento de infância, é um estímulo para avançar mais no mundo acadêmico.

Entre 1981 a 1985 estive no Internato Salesiano, na Missão Salesiana de Iauareté. Foi um tempo de aprendizado com outros grupos indígenas. O ambiente de internato me fez apreender e conviver com as diferentes etnias. Havia regras cotidianas como acordar cedo, almoçar na hora certa, trabalhar no campo, falar e escrever somente em Português, praticar esporte (futebol, futsal, voleibol, basquetebol entre outras), cultivar a roça com o plantio de arroz, feijão, milho e amendoim. Apesar de tantas regras, os religiosos Salesianos tinham o carisma para cuidar dos jovens. Naquele

período, estávamos durante a ditadura militar: aprendi a valorizar a “Semana da Pátria”, como desfile escolar e a cantar o Hino Nacional. Foi um período ótimo como brasileiro, no entanto representou uma perda total nas aquisições dos conhecimentos tukano.

Entre os anos de 1988, 1991 e 1993 foram os anos em que cursei o Ensino Médio, na Escola Estadual de São Miguel em Iauareté. Entre 1990 e 1994 ingressei no Exército Brasileiro, no 5º Batalhão Infantaria Selva – 5º BIS, no município de São Gabriel da Cachoeira e no 1º Comando Especial de Fronteira -1º CEF. Recebi destaque no 1º Pelotão Especial de Fronteira - 1º PEF, em Iauareté. Em 1992, foi o tempo de turbulência na fronteira do Brasil e Colômbia, ou seja, havia rumores de que no lado Brasileiro havia a presença da Força Armada Revolucionarias da Colômbia (FARC), próximo ao 3º Pelotão Especial de Fronteira – 3º PEF, em São Joaquim. Como Militar da Infantaria de Selva participei desta missão militar, com a missão de defender o terceiro Pelotão Especial de Fronteira por um ano. Os noventa dias em que estive na fronteira foram de muita tensão porque vi de perto a morte, mas só foram os rumores. Entrei no Exército Brasileiro por não ter outra opção, e também uma forma de sobrevivência e sustentar a família, e foi uma oportunidade propícia para muitos dos meus amigos de farda. Alguns ficaram no Exército até se aposentar.

Em 1994 entrei na vida religiosa como seminarista diocesano, na Diocese de São Gabriel da Cachoeira, acompanhando o trabalho episcopal de Dom Walter Ivan de Azevedo (atualmente Bispo Emérito desta Diocese), e continuei os estudos no Instituto de Ensino Superior ligado a Arquidiocese de Manaus. Em 1996 cursei 1º ano de Filosofia Seminarística, terminando em 2002.

Em 2001 entrei na Ordem dos Frades Menores Capuchinhos de Manaus. Com eles passei trabalhando na Evangelização nas comunidades ribeirinhas do Rio Içá, tais como os municípios de Santo Antônio do Içá, Amaturá e Tonantins. No final de 2002 resolvi deixar a Ordem dos Frades, porque vi que não tinha carisma de seguir a vida religiosa. Antes, pensei que a vida religiosa era uma vida fraternal, mas cheguei à conclusão de que eu estava equivocado, pois no âmbito religioso percebi que também existe discriminação e preconceito. Portanto decidi continuar a minha vida em busca dos estudos.

Em 2003 e 2004 cursei a Faculdade de Psicologia, em Manaus. A minha maior intenção era para ser o primeiro psicólogo indígena, no entanto, no decorrer do curso fomos comunicado que o curso de Psicologia ainda não tinha autorização pelo MEC. Após várias tentativas de vestibulares para vagas em faculdades públicas, finalmente

consegui entrar, em 2009, para a faculdade de Pedagogia Intercultural da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

O objetivo desse curso era preparar profissionais no campo de magistério indígena. Como sou indígena e também estava em busca dos conhecimentos acadêmicos, abracei este curso com muita determinação e responsabilidade. Assim sendo, fiz parte de uma turma de mais de dois mil quinhentos alunos em todo o Estado do Amazonas. As disciplinas estavam voltadas mais sobre questões indígenas, isso me fez refletir sobre a possibilidade de avançar nos estudos e conseqüentemente ao final do curso concorrer para a seleção do Mestrado de Antropologia Social da UFAM. Outro ponto que me estimulou a fazer tal seleção no ano de 2013 foi conhecer João Paulo Barreto em 2012, cursando mestrado de Antropologia na UFAM. Tive conversas com ele sobre os conhecimentos indígenas e sobre o curso.

As aulas do curso de Pedagogia Intercultural da UEA aconteciam nos meses de janeiro, fevereiro e julho. No demais meses, para sustentar a família tive que trabalhar em parceria com meu irmão (comerciante em Iauareté), como representante comercial, com o trabalho de compra e embarque de mercadorias no barco as sextas feiras de cada semana. Eu também colocava pacote de encomenda nos Correio, todas as terças feiras. Por cinco anos foi uma labuta incansável, até o último dia do curso que foi no dia 28 de fevereiro de 2014.

Em março de 2014 ingressei no Mestrado de Antropologia Social da UFAM. O que fortalece a minha caminhada como acadêmico é, principalmente, o fato de carregar comigo os conhecimentos transmitidos ouvidos pelo meu avô paterno. Mesmo morando há duas décadas na cidade de Manaus venho expressando em minha língua, e tenho a facilidade de escrever a língua aprendida desde pequeno. Carrego essa tradição dos indígenas de jamais esquecer a fala da língua transmitida pelo pai, como a primeira língua, e da mãe em segundo, já que os Tukano também obedecem “exogamia linguística”, isto é, devemos, idealmente, casar com uma mulher que fala outra língua.

Um projeto e suas mudanças.

Quando ingressei no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFAM propus estudar, a partir dos meus conhecimentos e dos meus ancestrais *Yepamahsã*, sobre o que chamamos de *keẽse*, isto é, o sonho. Para os Tukano, o *keẽse* é de suma importância para a vida cotidiana e também para a formação de um especialista *Kumũ*, *Yai* ou *Baya*. Esses três especialistas são os pilares de uma comunidade, possuindo, cada um, o poder do diálogo fraternal e da harmonia da vida social.

O fato mais importante que destaquei sobre o *Keẽse* foram os episódios sonhados e contados pelo velho *Yã Katire Baya*. Este teve três dos seus seis sonhos revelados. Faltam os outros três, os quais se referem, segundo ele, à “situação do mundo”, importantes acontecimentos globais. Aqui seriam tratadas exclusivamente as seis “profecias” do Velho *Yãa Katire Baya*, um viúvo simples, morador do Distrito de Iauareté no Alto Rio Negro. O velho *Yã* ficou conhecido na região como profeta. Os seus conterrâneos diziam que ele estava louco em virtude da perda de sua esposa, pois quando esta era viva, o casal era tido como extrovertido, sociável, animando as festas locais.

Na contemporaneidade, a questão da “cultura indígena” e do “mito” tornou-se relevantes no âmbito da ciência ou das pesquisas antropológicas. Diante disso, o que vem a ser a cultura do sonho para os *Yepamahsã*?

No meu projeto de Mestrado destaquei a importância do sonho para os *Yepamahsã*. O sonho é para nós Tukano uma potência, isto é, um agente de sentidos e ações. Sonhar todo mundo sonha, mas o sonho para nós está totalmente conectado com os seres invisíveis conhecidos como *waimahsã* (guardiões do espaço). Nós indígenas estamos intrinsecamente ligados a estes seres. Para se tornar intérprete dos sonhos, a pessoa deve ser preparada desde a infância, ou, em alguns casos, este ofício se dá de modo hereditário.

O especialista recebe a formação desde aproximadamente os dez anos de idade, e a formação não se baseia apenas no discurso oral. No momento do sonho, o aprendiz, após o uso de *muroro* (cigarro) e do *pâatu* (ipadu), faz uma viagem sideral até o *Dia Wapira Wi'i*⁴ (“casa das almas”). Nesta casa, conforme os *buhkurã* (velhos), o especialista encontra-se com o líder maior de todos os *Pamurimahsã*, o *Doetihiro*. Este é o detentor de todos os conhecimentos.

⁴ Ver a narrativa de *usã yekusumua masike*: O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa *Oyé*.

O que podemos falar de *Doetihiro*?

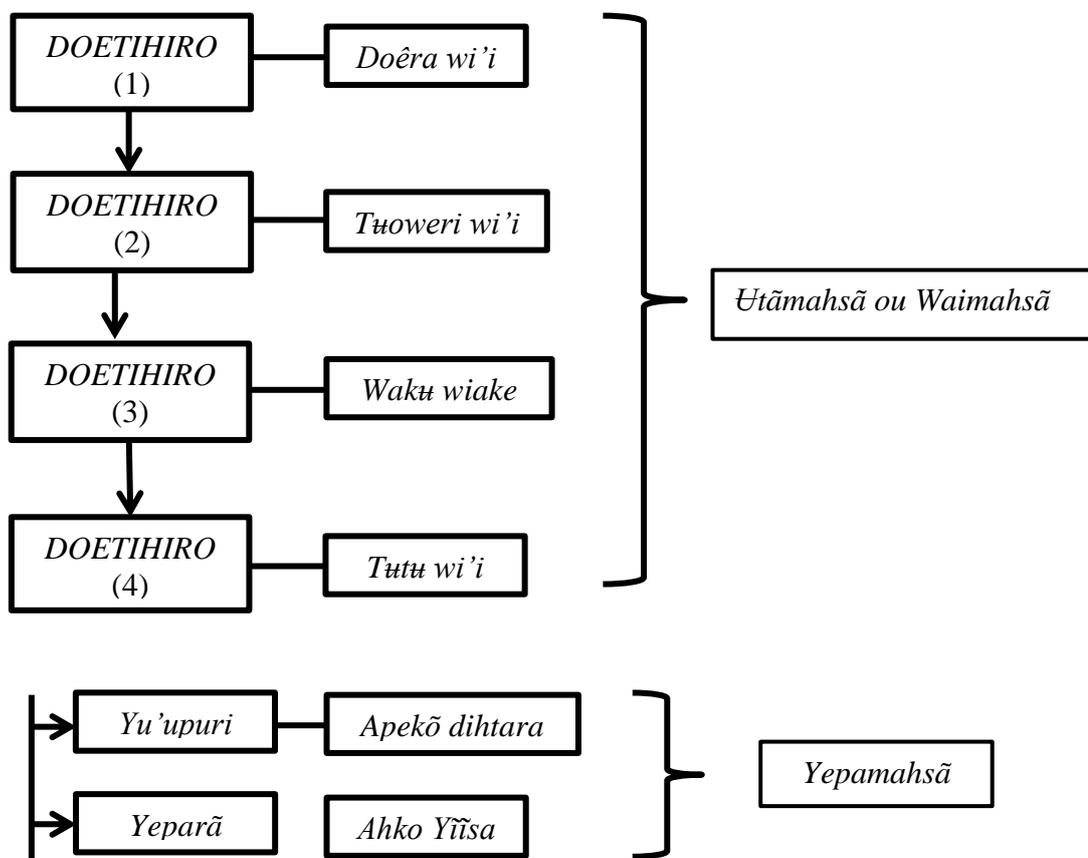
Todos os velhos conhecedores *Yepamahsã* afirmam que existiram quatro *Doetihiro*. E dizem: após a separação dos diferentes grupos dos Dessana, os *Yepamahsã* começaram a se preparar para fazer o mesmo. (...) *Doetihiro* viu que tudo corria bem, pois as coisas aconteciam de acordo com seu pensamento. Ele concluiu que os *Yepamahsã* haviam crescido o suficiente para continuar o seu caminho sem sua orientação. E assim tomou a decisão de permanecer ali no centro do universo, junto a uma das principais fontes dos instrumentos de vida e transformação que até hoje os *Yepamahsã* dispõem: *Doêra wi'i*, a casa de transformação localizada no lago da Traíra. Entrou nessa casa e ali permanece até hoje, sendo, porém, invisível aos nossos olhos. Sua existência é comparável a dos *Waimahsã*, que podem ser vistos apenas pelos especialistas tukano (*kumu, yai e baya*). Porém, seu lugar foi assumido por seu filho. Segundo *Doetihiro*, o mesmo deu prosseguimento ao trabalho de conduzir os *Yepamahsã*, e este escolheu o lugar conhecido como *Tuoweri wi'i*, casa da percepção, porque dali ele poderia saber de tudo o que se passaria com os *Yepamahsã* que seguiriam viagem.

O terceiro *Doetihiro* foi até um lugar chamado *Wahku wiake*, Capoeira de Quitanga, onde o mesmo ficou. Dai os demais *Yepamahsã* seguem até o *TuTu wi'i*, Casa do Jacamim, que fica nas mediações da serra dos Porcos. Esta casa é muito importante na trajetória dos *Yepamahsã*.

O *TuTu wi'i* (Casa do Jacamim) é o local de moradia definitiva do quarto *Doetihiro*. Ao saírem dessa casa os *Yepamahsã* estarão definitivamente transformados em pessoas como nós, ou seja, já terão seu corpo ao que possuímos até hoje e passarão a consumir alimentos feitos a partir da mandioca. A partir de então, já não são chamados de *Utāmahsã* (Gente Pedra), também de *waimahsã* (guardiões do espaço), aqueles cujos feitos ficaram marcados nas pedras das cachoeiras e serras e que escolhiam o seu próprio fim nessa terra. Não é possível dizer exatamente quantos eram os grupos *Yepamahsã* que entraram na Casa do Jacamim, mas é certo que o chefe de cada etnia ficou ali para sempre. Conta-se que para uma pessoa se tornar *baya* ou *kumu* é preciso beber da água de uma pequena nascente que há no lugar dessa Casa do Jacamim. Depois de beber água, a pessoa deve pernoitar lá. Porém, isso só funciona para aqueles que são membros do grupo dos chefes *Yepamahsã*. Mas ninguém ainda experimentou fazer isso. Assim, nessa nova etapa da trajetória dos *Yepamahsã*, os dois principais serão *Yu'upuri* e *Yeparã*.

Mais tarde, os descendentes de *Yu'upuri* seguem em direção no *Ahpêko Dihtara* (Lago de Leite, no RJ). Portanto os *Yepamahsã* ficaram definitivamente na responsabilidade do *Yeparã* e seus descendentes no encontra-se no *Ahko Yĩsa* (rio Papuri).

O primeiro líder *Doetihiro* orientava o próximo, que passava a ter o comando e assim sucessivamente até o quarto. Quando considerava que sua missão estava cumprida, ele se recolhia para *Wãmetise wi'iseri* (casa de transformação). Isso se deu no tempo dos quatro primeiros *Doetihiro*, porque eles eram ainda *Waimahsã* (guardiões de espaço) ou *Utãmahsã* (seres quartzo). O organograma mostra os quatro *Doetihiro* e suas respectivas *Wãmetise wi'iseri* (Casas de transformação) - *Doêra wi'i*, *Tɥoweri wi'i*, *Wakɥ wiake* e *Tɥtu wi'i* -, onde os mesmos encontram-se até hoje reclusos.. Os trabalhos dos antropológos discorrem sobre a cosmologia *Yepamahsã* somente a partir de *Yu'upuri* e do *Yẽparã*, quando estes já eram seres humanos, mas apresento aqui a real hierarquia dos primeiros *Yepamahsã*. Por isso que os Tukano priorizam e respeitam os *mahsã mamisɥmɥã* (irmãos maiores ou líderes).



Os futuros especialistas têm por obrigação conhecer os lugares específicos onde cada *Doetihiro* se encontra no ato da formação. Após esta formação, o especialista está apto a servir a sua comunidade dentro dos padrões culturais, e também preparar outros futuros especialistas. Uma das regras a ser executada na sua formação é o *Betise*, um conjunto de regras sociais, em que se destacam a proibição da relação sexual, o não consumo de carne assada e o isolamento da vida social.

Conforme o antropólogo indígena João Paulo Barreto:

Yai, Kumũ e Baya são as especialidades essenciais no núcleo social dos povos indígenas. Para se formar em tais especialidades é necessário passar por um período de formação específica, mas os cuidados começam desde a concepção da criança que envolve a dieta, acompanhamento do kumũe sua inserção para a vida adulta, conhecido como ritual de iniciação. (Lima Barreto, 2013: 20).

Como se nota, para os *Yepamahsã*, o sonho não é simplesmente um “descarrego de energias” ou a manifestação do inconsciente, mas um momento de aprendizado, de decifração de fatos sonhados, de contato com o conhecimento, de diálogo com os *waimahsã*.

Mas, o projeto de estudar o sentido dos sonhos mudou. Tal mudança está relacionada a escolha de um tema mais abrangente acerca do conhecimento dos Tukano, ou seja, o tripé do *ukũse* (*kihti, bahsese e bahsamori*). Desse modo, no decorrer das conversas com o meu orientador, a pesquisa tomou outro rumo. A descoberta do tripé *ukũse* estimulou-me a escolher o estudo do *Bahsamori*, o conjunto de cerimônias rituais que está diretamente associado ao ciclo anual (tempo), os indicadores astronômicos e biológicos, aos espaços das atividades cerimoniais, as festas, as músicas, seus instrumentos etc. Isso não significa que o *Kẽese* está dispensado, no entanto ele será tratado no processo de formação do *Baya*, o mestre especialista das cerimônias.

Bahsamori é também o conjunto de etiquetas sociais seguidas pelos *Yepamahsã* na construção da sua relação com os diferentes grupos sociais, ampliando assim sua territorialidade e sua inter familiaridade. O *Bahsamori* não se restringe ao dabucuri (“festas”), mas se amplia para o *duhi e o betise*, as regras e restrições a serem vividas e praticadas no cotidiano ou nos momentos especiais da vida das pessoas nas comunidades.

Contudo, *Bahsamori* é, principalmente, o conjunto das cerimônias rituais, e compreende o conjunto das músicas, coreografias e execuções instrumentais. Estes rituais estão organizados ao longo do ano, de acordo com um complexo calendário

inscrito pelas constelações, tendo como referência os períodos de “inverno” e “verão”. Para cada intervalo de tempo é feita a prática de *bahsese* de comunicação com os *waimahsã* (guardiões do espaço). O especialista e mestre de cerimônias responsável pelo *bahsamori* é o *baya*, que, além de dinamizador dos rituais, é também um astrônomo, conhecedor do *Yōkoāpa ma'a* (trajetória das constelações) e de todo o seu ciclo anual. O *baya*, a exemplo do *kumũ*, é alvo de uma formação específica que vai da adolescência até o início da sua juventude. Um jovem *Yepamahsũ*, após sua formação, está apto a casar, constituir família e contribuir com sua especialidade para o bem de toda a comunidade e seu povo.

O detentor de *bahsamori* é o *baya*, e *bahsamori* é caracterizado pelo conjunto dos cantos, melodias, coreografias, instrumentos, ritos, mitos e vivência social etc.

Aspectos Metodológicos.

Apesar de estar distante da família (pai, mãe, irmão, sobrinhos e netos), carrego as recordações vividas na infância, associadas a uma convivência agradável e preservada. Na vida adulta, passei a lançar mão da tecnologia moderna, como telefone celular e as redes sociais para restabelecer e manter o contato frequente com meus parentes que ficaram nas comunidades aldeãs, longe de mim.

Os conhecimentos Tukano recebidos do meu avô me fazem refletir com maior preocupação. Ele expressava na maior tranquilidade a importância dos mitos de origem dos animais, das aves, dos *waimahsã* (guardiões do espaço), sobre o sentido do *kihti do boraro* (o mito do curupira), os cantos de *kapiwaya*, etc. Realmente, tudo o que ele falava tinham sentido, visava o prestígio do passado, o presente da aprendizagem, e a inquietação do futuro. O velho Lino Maia dizia com muita preocupação de que seus netos não estavam sendo preparados conforme as regras. Primeiro, a maior preocupação dele era que os seus netos se encontravam no internato salesiano. Na década anterior o velho *Yã* já falava que os jovens do futuro seriam desvirtuados com a chegada dos primeiros missionários. Lino Maia viu e ouviu as palavras de *Yã*, por isso ele sempre dizia “vocês serão paupérrimos dos conhecimentos Tukano, e ficarão perguntando para pessoas erradas”. Ele previa o que ia acontecer no futuro e estava correto. Agora sei por que meu avô tinha toda essa preocupação. Realmente Lino Maia estava preocupado com o futuro do seu neto, para que ele não fosse uma pessoa sem *ukũse*, os conhecimentos do grupo *Yeparã Oyé porã*.

Vendo agora, com outros olhos, sob a visão da antropologia, os ensinamentos do velho Lino Maia passam a ter mais sentido do que conseguia ver anteriormente. As atuais discussões têm criado um espaço para repensar o passado histórico dos indígenas. Contudo, com a contribuição de professores e outros alunos indígenas da pós-graduação, num diálogo respeitoso e construtivo, buscamos construir os conceitos mais apropriados para exprimir nossos conhecimentos em termos científicos formais e compreensível aos não indígenas. Além do mais, temos tido a oportunidade de esclarecer e aprofundar certos enunciados antropológicos que foram produzidos sobre nós Tukano.

Minha pesquisa não é etnográfica no sentido clássico. Eu não fiz um “trabalho de campo”, observando e anotando o que as pessoas faziam ou contavam. Meu material é extraído de mim mesmo, do conhecimento que tenho e carrego comigo, pela formação que tive e pela experiência indígena que trago e sou. Meu material é também fruto de constantes trocas de conversas e conhecimentos com meu pai, meus parentes mais próximos (irmãos) e meus colegas que fazem Antropologia e conhecem a cultura do meu povo.

Nós indígenas vivemos em diálogo estreito e constante com a família, em que os velhos conhecedores da comunidade possuem certo *status* perante os outros. Os velhos afirmavam que o conhecimento recebido deve ser repassado aos mais jovens com toda a responsabilidade possível. Essa transmissão, como é sabido, é repassada tradicionalmente pela oralidade. Tive a oportunidade de ouvir muitos dos conhecimentos dos velhos, especialmente do meu falecido avô Lino Maia. Quando anoitecia, os velhos faziam um círculo para uma rodada de consumo de cigarro (*muroro*) e de ipadu (*paâtu*). Consumindo isso, eles faziam um resumo do trabalho do dia, uns apresentavam a dificuldade com o roçado, outro na construção da armadilha de pesca ou de caça, ou seja, cada qual fazia seu balanço diário. Quando a noite era estrelada, eles discutiam sobre as constelações. Começavam a dialogar e indicar a constelação, e até contavam a sua origem por meio do mito. Esse era o compromisso herdado no processo de formação. Estar entre os adultos significava adquirir e treinar o sistema de audição de toda a oralidade dos conhecedores, a verbalização era o âmagdo do repasse do conhecimento indígena. Por isso que o repasse dos conhecimentos é uma realidade que acompanha todo o processo de desenvolvimento do homem e da mulher indígena. Nossos avós educavam *mostrando-vivendo-falando*, e os filhos e netos

aprendiam *vendo-praticando-ouvindo* (Rezende, 2004). Esta foi a metodologia da minha aprendizagem, ouvindo da fonte do conhecimento *Yepamahsã* pelo velho *kumũ* Lino Maia - *Yeparã kumaro*. Foi um jeito diferente nos moldes originais, em que o formando de uma especialidade ouvia todos os *ukũse*, a partir da meia noite. Para o *Yeparã kumaro*, meu avô, qualquer lugar era o espaço apropriado para o ensinamento. Um dos momentos marcantes da minha aprendizagem foi durante as pescarias: eu era chamado para auxiliar a remar uma canoa pesada e comprida. Ele costumava apanhar os peixes como *mũhã* (jacundá), *wãriã* (acará), *doepiõ* (pequenas traíras) no igarapé com *wẽriwãhsõ* (caniço), sendo que a isca era sempre o *dahsiãwũ* (camarão). Então o velho me levava para que eu apanhasse o camarão que serviria de isca, isso era o meu trabalho além de ajudar a remar. Durante a pesca, ouvia dele o *nirõ kãhse* dos *Yepamahsã* (conhecimentos Tukano). Como a maior parte dos jovens encontrava-se no internato religioso salesiano, era no período das férias, entre dezembro e fevereiro, e em julho que se dava a aprendizagem. Para mim, ter um avô como Lino Maia, bastante comprometido com os conhecimentos, era uma riqueza, ele se mostrava bastante preocupado com o futuro dos netos. Hoje, considero-o uma peça preciosa desperdiçada, mas registro o seu legado: respeitar as pessoas, quem quer que seja e a sua personalidade era a sua bravura, a firmeza de decidir, a sua capacidade de transmitir os seus conhecimentos, com responsabilidade e paciência, tudo na hora certa. Por tudo isso era muito respeitado pelos comunitários.

Durante os momentos de aprendizagem, Lino Maia, ao passar pelos espaços que tem *duhi*, falava sobre muitas histórias e informações relevantes. Ele era um mestre formador empírico, ou seja, mostrava os espaços para não ficar só com as palavras. Para ele, não existiam mitos, e sim os pontos históricos dos antigos *pamũrimahsã*. O *duhi*, literalmente, pode ser traduzido por ensinamentos que devem ser respeitados e praticados dentro das orientações dos velhos conhecedores.

Podemos destacar os cinco lugares conhecidos como pontos de *duhi*, que para os moradores do *dia kahta pa'a* são as mais fundamentais, conforme o Lino Maia:

- *mũhã paa*: a comunidade de *dia kahta paa* (Pato Cachoeira) localiza-se dentro da trajetória das primeiras mulheres que roubaram as flautas feitas pelos *Umũkohomahsũ* (ler anexo 3). Existem muitos lugares importantes segundo o comentário dos velhos. Um deles é o *mũhã paa*, onde as mulheres criaram mais um instrumento musical, que ficou conhecido como *mũhã diãgũ*. Nos tempos antigos, nesse lugar existiam muitos peixes, como jacundá, de tamanhos variados, acará, pirapucus

entre outros, mas tinha um detalhe, segundo o *kumũ Yeparã kũmaro* (Lino Maia) as pessoas que consumissem os peixes desse lugar, no decorrer da vida, podia descobrir que estava com amnésia, porque os jacundás carregam na cabeça um pedacinho de pedra no lugar do cérebro. A maioria dos *wiorã* vive dessa doença para o resto da vida. É um dos fatores que esses líderes sofrem, às vezes por causa da hereditariedade que incide também sobre seus filhos e netos.

Para evitar essa tragédia é necessário usar o *bahsese*. Por mais que o jacundá seja apetitoso, os velhos conhecedores dizem que não é aconselhável extrair a sua cabeça, pois mulheres alojaram um pedaço de mármore em sua cabeça. Se a pessoa extraí-la sem o *bahsese*, está automaticamente condenada a carregar a doença de amnésia. Paulatinamente vai se agravando o estado de saúde do *Yepamahsũ* do grupo *Yeparã Oye porã*. Mas o peixe *mũhã* cozido e misturado com ingrediente de *wamũ* (umari), *yãmapurĩ* (caruru), *dũhkũpurĩ* (maniçoba), dentre outros, fica com um sabor inquestionável.

- *Kami bũhkũro*: é o lugar onde os *Yepamahsã* do *dia kahta pa'a* constroem a armadilha conhecida como *ewá* (caiaá) na cachoeira de *omã diã* (rã verdadeira) e também onde ocorre a piracema. Na conversa e explicação feita pelo meu avô e confirmada pelo meu pai, existe no fundo e no meio da corredeira uma pedra com um formato de ferida (*Kami bũhkũro*). Segundo os velhos, os peixes aproximam do *kami bũhkũro* para lambe o *dii* (sangue), mas com a força da água eles caem no caiaá, sendo pescado para o consumo pelo *Yepamahsũ* do *dia kahta pa'a*. Contudo, para consumir os peixes capturados pelo caiaá, primeiramente, o *kumu* faz o *bahsese* de *bahse ehkaro*. Se o *bahse ehkaro* for omitido indiscutivelmente alguma pessoa que consumiu ou que não tem *wetidarero* sofrerá com *kami bũhkũro*, uma ferida brava ou incurável. Para evitar futura preocupação, os primeiros peixes que caem no *ewá* nos dois primeiros dias serão moqueados.

- *wahkaripe*: nesse local também constroem uma *ewá*. O *duhi* desse local é que a pessoa sofre com muitos dores de estômago, segundo os *Yepamahsã* conhecido como *wahkari*, uma dor irresistível, um tipo de alfinetada terrível. A *ewá* desse local fica na corredeira dentro de três dias ou no máximo quatro. Na comunidade de Pato existem três paranás, onde são construídos sete *ewapó* (caiaás). No parána conhecido como *hãubuu yuhti* (morro de beiju) existem três caiaás, no *dehkokã yuhti* (paraná do meio) mais dois *ewa*, conhecidas como *nê'e kuyãri yuhti kãhse ewari*, e no *sumutohka yuhti* (paraná do canto), mais duas, o de *kami bũhkũro* e do *wahkaripe*. Essas são as mais

preocupantes para os moradores por terem o cerne de *duhi*. A *ewá* que captura mais peixes em uma noite é a *ewá* do *wahkaripe*. Se esta armadilha teve a sua construção dentro do padrão de *betise*, na *ewá* caem muitos surubins graúdos em uma noite, além de piraíbas. Os primeiros peixes devem ser moqueados e submetidos ao *bahsese* de *bahse ehkaro* antes de serem consumidos.

- *soo dawiro* (cauda de peixe espada). As pessoas que consomem os peixes capturados na piracema ou nas armadilhas matapi ou jequi desses locais tem consequências posteriores com os nascimentos dos filhos: as crianças nascem com deficiência física, às vezes com uma ou duas pernas atrofiadas. Por isso que os velhos se preocupam constantemente em repassar os conhecimentos, para que não haja tristeza ou inquietação no nascimento da criança.

- *pesuyõã*, (ponta de opoente). Conforme o mito, nesse lugar as primeiras mulheres verificaram se o *Umukorimahsu* não estava em perseguição, e ao mesmo tempo começaram a discutir. A mais nova queria fazer iniciação das mulheres no *diá kahta pa'a*. Repreendida pela mais velha, porém, a proposta foi aceita. A iniciação aconteceria no lugar chamado *a'modihtara* (lago da iniciação), mas por causa de um imprevisto, não aconteceu (ler o mito anexo 5). Segundo os velhos *Yepamahsã* do *diá kahta pa'a*, o peixe pescado nesse local *pesuyõã*, tem o *duhi* de *pesudarese*, ou seja, a pessoa casada sempre terá um oponente na sua vida conjugal, sofrendo intriga na família. É o resultado de ter se alimentado de peixe sem preparo prévio de *bahsese*, dizia meu avô *kumu* Lino Maia.

Sendo assim, o meu trabalho como antropólogo indígena (ou indígena antropólogo) soma-se às pesquisas realizadas por outros antropólogos, indígenas e não indígenas. Esses pesquisadores tiveram o trabalho árduo de adentrar o âmbito da vivência e muitos tiveram o esforço de conhecer a língua indígena. Eles foram valentes na busca de seus objetivos, com suas inquietações, indagando porquê os indígenas vivem assim e expressam seus conhecimentos sempre a partir dos mitos. A diferença do meu trabalho está naquilo que pude ouvir diretamente de meus ancestrais, através dos meus pais, adquirindo e ouvindo da fonte e na própria língua Tukano, com o meu avô, *kumũ* Lino Maia.

A Antropologia, como qualquer outra ciência, tem seu apoio na escrita, o que a diferencia do mundo indígena, sustentado completamente na oralidade, na memorização. Esse foi um dos grandes desafios na produção dessa dissertação de mestrado, repassar os conhecimentos tukano que adquiri para a forma escrita. Transferir

esse conhecimento em forma de texto e na escrita deixa muita a desejar, porém para superar este desafio foi preciso a ajuda constante do meu orientador e dos demais colegas Tukano estudantes de Antropologia. Essa é uma das razões de nossa reivindicação atual: poder escrever as dissertações e teses em nossa própria língua. Para minimizar essa distancia e diferença entre a escrita e a oralidade, precisamos de tempo e de esforço para buscar a palavra mais adequada ou do significado mais próximo na tradução de um pensamento para o outro. Não podemos mais traduzir importantes conceitos indígenas em coisas de pouco valor no “mundo de cá” do equívoco. Não podemos mais admitir que um conceito como *bahsese* seja traduzido como “benzimento” ou de *miriãporã* como jurupari, que tem a ver com o demônio. O sentido tukano de *miriãporã* está voltado para *Yemekã apokãse*, ou seja, a preparação dos lábios, momento em que o jovem adolescente, a partir de certa fase da vida fará o uso do conhecimento do *ukūse-kihti*, *bahsese* e *bahsamori* em benefício da comunidade.

De modo especial, o Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM tem funcionado como um espaço de diálogo entre os acadêmicos indígenas desta instituição, auxiliando para tecer um novo parâmetro, sobretudo porque nós pesquisadores Tukano estamos explorando, coletivamente, o tripé conceitual: *Ukūse-Kihti*, *Bahsese* e *Bahsamori*, conhecido como *Kahtirokãhse nise* (conhecimento tukano), como a base para o entendimento e elaboração de uma “teoria Tukano”.

Não tenho a pretensão, em minha dissertação, de explorar os autores clássicos da Antropologia, nem de fazer análise sobre dos diferentes problemas já discutidos pela etnologia, especialmente aqueles trabalhos que estudaram o noroeste amazônico indígena. Minha ambição, neste trabalho, é apresentar um tema importante da esfera do conhecimento tukano, o *Bahsamori*. Este tema, por sua vez, aparece, de modo geral, nos trabalhos antropológicos sobre a região, no entanto, penso que minha contribuição com alguma novidade possa se dar pelo fato de explorar um tema pouco discutido, e a partir de uma “ótica nativa”, isto é, por um antropólogo Tukano, falante da língua e conhecedor da cultura, além de contar com interlocutores muito privilegiados, especialmente meu pai, um velho *Kumũ* do sib maior da hierarquia rio-negrina.

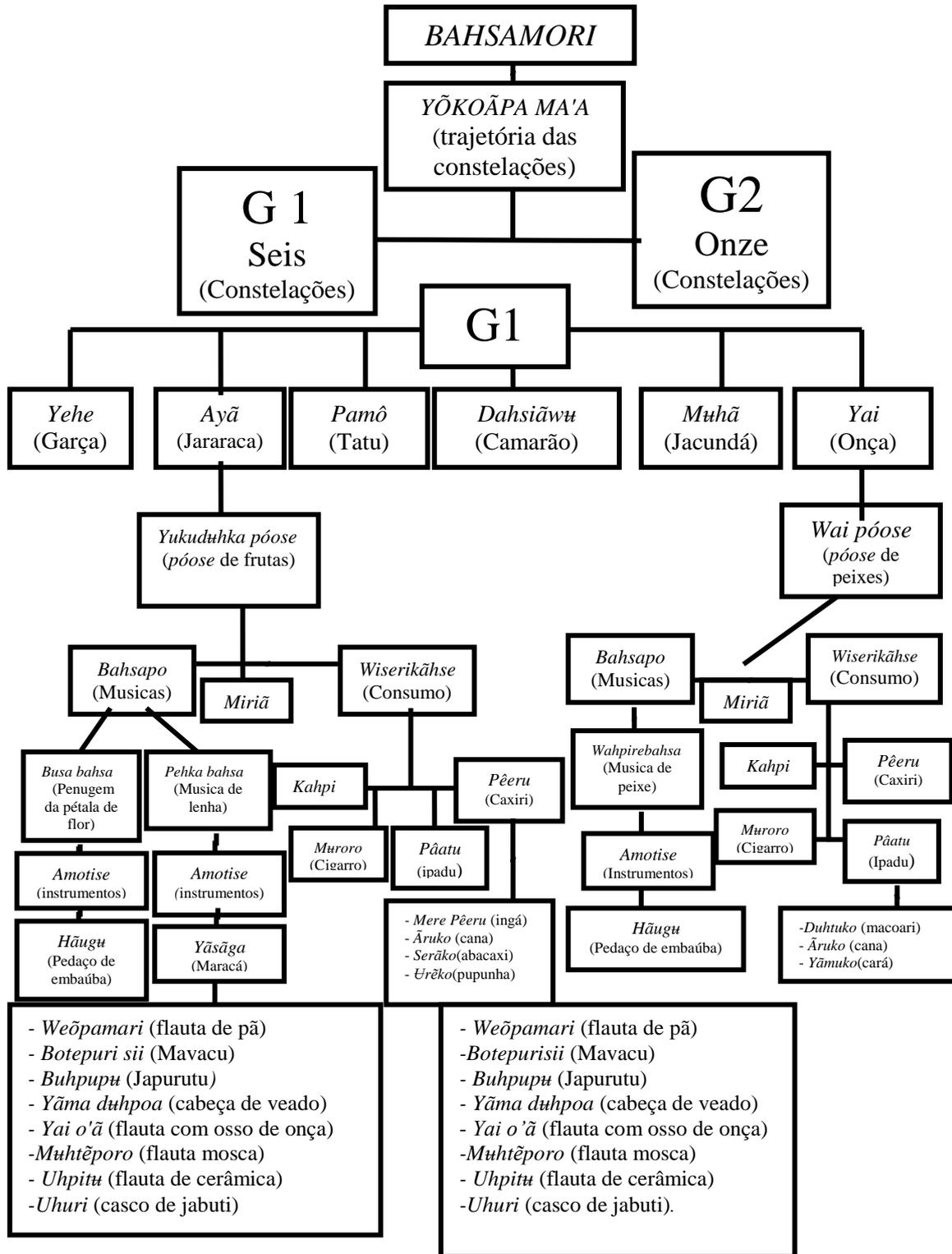
O fato mais pertinente desse trabalho da dissertação foi na participação do I Simpósio dos *kumuã* (velhos conhecedores Tukano) realizado no município de São Gabriel da Cachoeira, no mês de agosto de 2015. O encontro aconteceu na casa do saber (*mahsĩse k̄ori wi'i*), a maloca da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

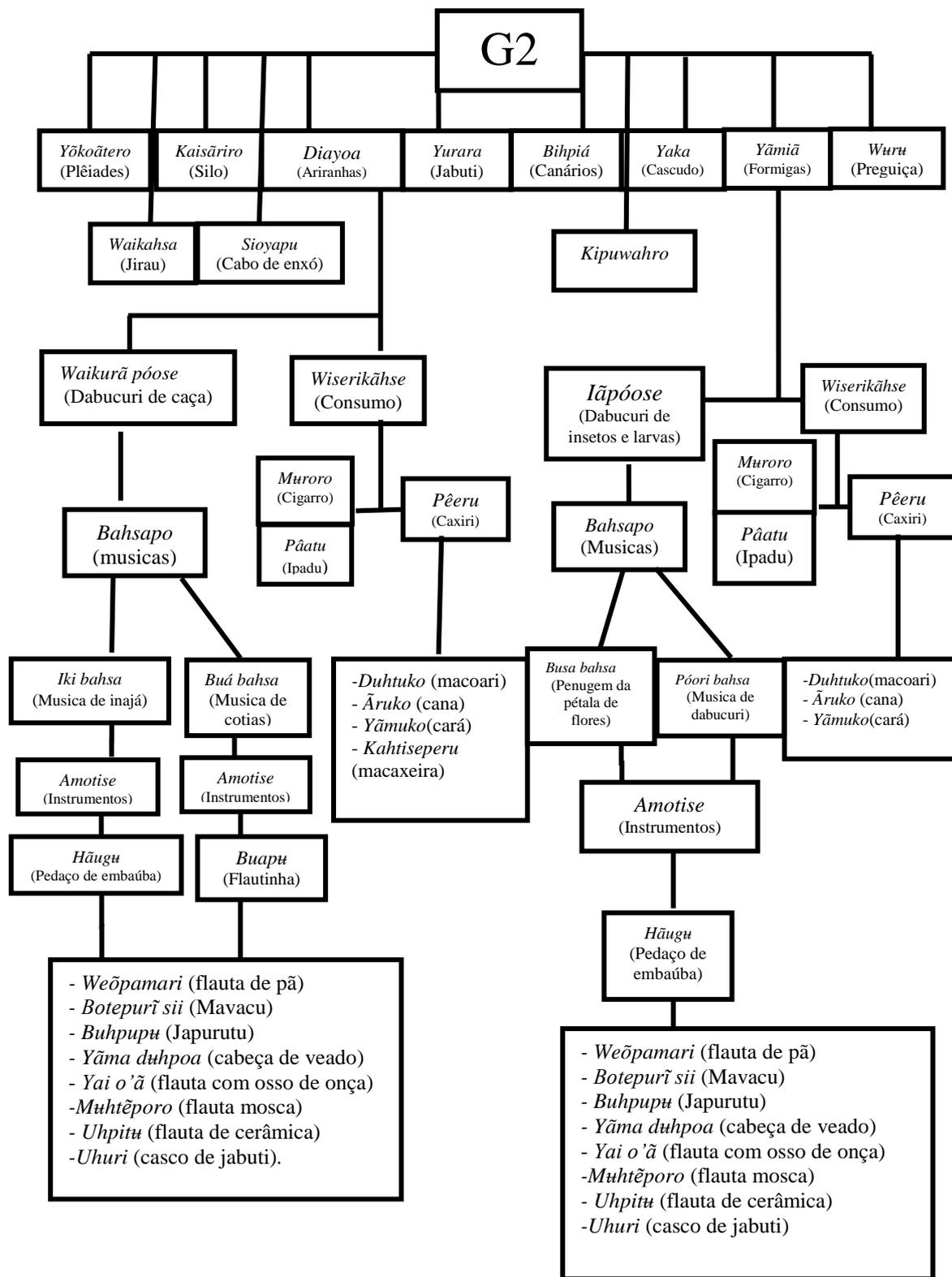
– FOIRN. Este encontro tão único fortaleceu-nos na ideia de que o conhecimento dos *Yepamahsã* se alicerça no tripé do *ukũse* (*kihti*, *bahsese*, e *bahsamori*). Estes foram os temas abordados nesse encontro. E para os antropólogos indígenas foi o momento ideal para a busca de novos conceitos, junto aos velhos conhecedores. Os velhos *kumuã* nos deram todo o apoio e prometeram continuar nos apoiando, afinal o trabalho está sendo construído pelos seus filhos, agora antropólogos indígenas. O diálogo baseado na língua tukano deu mais liberdade aos velhos e ampliou a compreensão dos conhecimentos investigados.

Porém, eu sei que a arte de escrita e o domínio da teoria antropológica faz a diferença para a qualidade de uma dissertação. Vou me esforçar para compensar esses dois aspectos, e assim tentar apresentar alguma novidade sobre o tema que escolhi estudar, seja no detalhe etnográfico, seja na análise dentro do universo da “teoria tukano”.

Para situar melhor meu tema, apresento abaixo um organograma, mostrando a centralidade do *Bahasamori*, formado pelo ciclo anual e todas as atividades rituais a ele diretamente relacionado.

ORGANOGRAMA. A *Yõkoãpa ma'a* é organizada em dois grupos. O primeiro é composto por seis constelações: *Yehe* (Garça), *Ayã* (Jararaca), *Pamô* (Tatu), *Dasiãwũ* (Camarão), *Mũhã* (Jacundá), *Yai* (Onça). O segundo é formado por onze constelações: *Yõkoãtero* (Pleiades), *Waikahsa* (Jirau), *Kaisariro* (Silo), *Sioyapu* (Cabo de enxó), *Diayoa* (Ariranhas), *Yurara* (Jabuti), *Bihpia* (Canários), *Kipuwahro*, *Yaka* (Cascudo), *Yãmia* (Formigas) e *Wũru* (Preguiça).





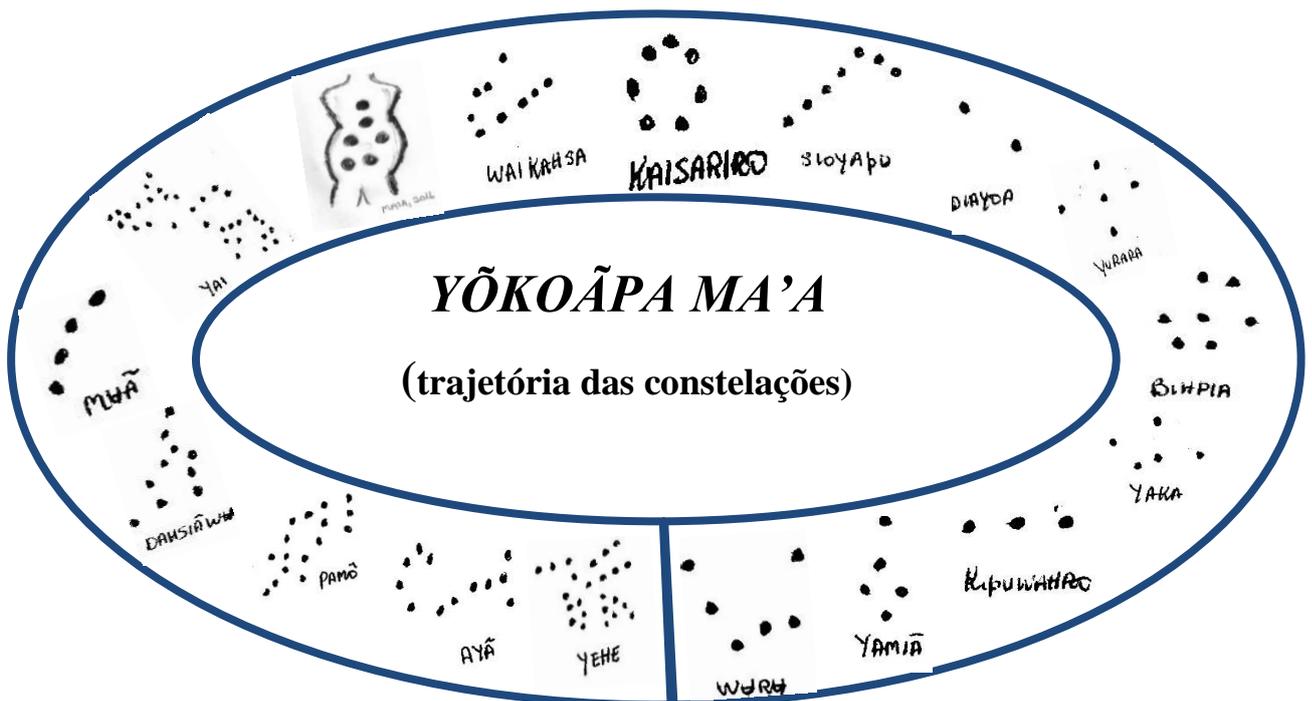
Os velhos acompanham a trajetória das constelações no cotidiano e fazem o trabalho comunitário sob a responsabilidade do *baya*, entre elas o *póose* (dabucuri), *amoyese* (iniciação masculina) com uso de *miriãporã* (instrumentos musicais de *Pamurimahsã*), também a pescaria no momento da *waitürise* (piracema) e a derrubada do *wehse* (roçado). O *baya*, mestre da cerimônia e astrônomo tukano, para a sua especialidade depende de dois fatores: *bayase* (espaço de formação) e do *bahsapo* (espaço da ação). Para ter a sua formação de *bayase*, o jovem *Yepamahs* precisa do acompanhamento dos *buhkürã* (velhos conhecedores e formadores), do *keëse* (espaço de aprendizado para complementar o conhecimento por meio do sonho), do *betise* (cumprimento das regras), do *kumũro* (banco), *müroro* (cigarro), e do *pâatu* (pó de ipadu), todos estes, são elementos da formação. Já no momento do uso do *bahsapo*, ou seja, da ação de sua especialidade, temos e é necessário: o *bahsese* (fazer a proteção antes e depois das festas de *póose* e de *miriã*), o *kapiwaya* (as músicas), os *amotise* (instrumentos musicais) e os indispensáveis da festa, o *pêeru* (caxiri), o *müroro* (cigarro) e o *pâatu* (pó de ipadu), algumas vezes o consumo de *kahpi*.

Capítulo I.

Yôkoãpa Ma'a (trajetória das constelações) e seus ciclos.

Os Tukano (melhor dizendo *Yepamahsã*, como nos autoreconhecemos), habitantes do noroeste da Amazônia, orientam-se, no seu cotidiano, pela *Yôkoãpa ma'a* (trajetória das constelações). Para os Tukano, a constelação têm os símbolos e nomes de animais, de aves, de peixes e de ferramentas. Assim sendo, cada constelação possui o seu mito de origem, e com isso os *Yepamahsã* estão intrinsecamente ligados com os quatro grandes espaços: terrestre, aquáticos, floresta e ar. Não são, portanto, simplesmente estrelas, e sim os animais que, para sua sobrevivência, foram parar na trajetória das constelações, possuindo cada um o seu mito de origem. São eles que representam o ciclo anual para os Tukano. O velho *baya* tem por obrigação olhar para alto toda a noite, em forma de respeito e de acompanhamento à passagem de cada constelação. Todo o fenômeno da *a'koro* (chuva), do *a'siro* (calor), e do *y#suase* (frio) acontece na passagem de cada constelação.

Nesse trabalho aponto dezessete constelações, divididas em duas estações, a primeira com seis constelações maiores e a segunda com onze constelações menores dividido em três grupos. A seguir uma representação esquemática da *Yôkoãpa ma'a*.



CONSTELAÇÕES MAIORES	CONSTELAÇÕES MENORES	
1. <i>Yehe</i> (Garça)	7. <i>Yōkoātero</i> (Plêiades)	13. <i>Bihpiá</i> (Canários)
2. <i>Ayã</i> (Jararaca) - <i>Ayã siōka</i> , <i>Ayã dūhpoa</i> , <i>Ayã dieri</i> , <i>Ayã pihkorō</i> .	8. <i>Wai kahsa</i> (Jirau)	14. <i>Yaka</i> (Cascudo)
3. <i>Pamô</i> (Tatu)- <i>Pamô o'ã dūhka</i> , <i>Pamô ũhpũ</i> , <i>Pamô pihkorō</i> .	9. <i>Kaisariro</i> (Silo)	15. <i>Kipuwahro</i>
4. <i>Dahsiãwũ</i> (Camarão)	10. <i>Sioyapu</i> (Cabo de enxó)	16. <i>Yãmiã</i> (Formigas)
5. <i>Mũhã</i> (Jacundá)	11. <i>Diayoá</i> (Ariranhas)	17. <i>Wũrũ</i> (Bicho Preguiça)
6. <i>Yai</i> (Onça)- <i>Yai ũsekaporo</i> , <i>Yai dūhpoa</i> , <i>Yai ũhpũ</i> , <i>Yai pihkorō</i> .	12. <i>Yurara</i> (Jabuti)	

O primeiro grupo, de maior extensão de tempo, é formado pelas seguintes constelações: *Yehe* (Garça); *Ayã* (Jararaca); *Dahsiãwũ* (Camarão); *Mũhã* (Jacundá); *Pamô* (Tatu) e *Yai* (Onça). Cada constelação, dura em média dois ou três meses. A constelação *Ayã* é decomposta em quatro segmentos: *Ayã siōka* (facho da jararaca), *Ayã dūhpoa* (cabeça da jararaca), *Ayã dieri* (ovo da jararaca), *Ayã pihkorō* (cauda da jararaca). A aparição desses segmentos de constelação se dá ao longo dos meses de outubro a dezembro.

A constelação *Pamô* é segmentada em: *Pamô o'ã dūhka* (vértebra do tatu), *Pamô ũhpũ* (corpo do tatu) e *Pamô pihkorō* (rabo de tatu), aparecendo nos meses de janeiro e fevereiro. A constelação *Yai* é decomposta em *Yai ũsekaporo* (barba da onça), *Yai dūhpoa* (cabeça da onça), *Yai ũhpũ* (corpo da onça) e *Yai pihkorō* (rabo da onça), aparecendo no céu entre os meses de abril e maio.

O segundo grupo, de menor duração é composta por onze constelações, podendo ser organizadas em três grupos. Do primeiro grupo fazem parte: *Yōkoātero* (Plêiades) e *Waikahsa* (Jirau), que ocorrem entre meado de maio a meado de junho. O segundo grupo é composto por: *Kaisarirō* (Silo), *Sioyapu* (Cabo de enxó), *Diayoá* (Ariranha), *Yurara* (Jabuti ou Cágado) que aparecem no céu entre junho a meados de julho. O terceiro grupo é composto por *Bihpiá* (Canário coloridos), *Yaka* (Cascudo), *Kipuwahro*, *Yãmia* (formigas) e *Wũrũ* (preguiça) que aparecem de julho a meados de agosto.

A minha pesquisa apresenta, portanto, uma discordância com o trabalho de Cardoso (2007), realizado na escola *Yupuri*, o qual classificou o céu dos Tukano em

nove constelações (principais). Segundo esse autor, os calendários estelares dinâmicos é constituído de círculos com representações que se relacionam com as constelações observadas no céu. Assim, para atingir o objetivo de construir os calendários dinâmicos, foram estudadas as constelações tukano e utilizadas às técnicas de medidas angulares usando as mãos, com os estudantes da Escola Tukano *Yupuri*. Um caderno de constelações serviu de base para investigações acerca das concepções desse povo, a respeito das relações entre a natureza ao redor e o ocaso das constelações. As constelações tukano estão associadas aos fenômenos meteorológicos, do mundo vegetal, animal, espiritual e socioambiental.

Essas referências astronômicas tukano estão presentes no dia a dia do trabalho, informando a prática cotidiana da agricultura, da pesca, da coleta, da caça, das viagens e dos rituais. Elas também são relevantes para as iniciativas recentes de manejo de recursos no âmbito comunitário e intercomunitário.

Os Tukano responsáveis por acompanhar cotidianamente o ciclo das constelações e do tempo são os *buhkurã* (*kumũ, yai e baya*), os velhos e conhecedores. O início do ano, segundo o calendário tukano, começa com *Yehe*, que corresponde ao início da vazante dos rios e à escassez de caça e de peixes. Por outro lado, é também o tempo das larvas *nihtiã* (larvas negra), *nehetoã* (larvas da árvore), *ba'atiã* (larvas de japurá), da revoada das formigas e o início do roçado *wehse wiakaro* (da mata capoeira), e após a derrubada da mata de capoeira, o início do roçado *nuhk# wehse* (da mata virgem). As queimadas dessas roças acontecem, respectivamente, no início e final de *Ayã*. Todo esse trabalho está sob a responsabilidade do velho *baya*.

O início da fase de fartura, segundo os *buhkurã* (velhos), começa com a estação de *Ayã* (Jararaca). De acordo com Miguel Azevedo, Tukano *Hausirõ* de São José no médio rio Tiquié: “Quando cai à constelação *Ayã* (Jararaca), os peixes estão com mais gordura, começando a formar a ovada”.

Antigamente se faziam grandes *pari*⁵ para cercar a boca dos lagos e poços para pegar os peixes. Depois jogam o *heú* (timbó), e os peixes não resistem, morrem logo. Isso acontece quando está caindo *dia bati* (japurá do rio), eles comem e ficam gordos.

Nesse tempo os peixes que sobem o rio, estão gordurosos, sendo que os primeiros aracus que sobem são chamados *pũri wai* (peixes-folhas), sua gordura vai se transformando em ova. É como se estivessem em menstruação ou iniciação -

⁵ Esteira feita de paxiúba, usada para cercar na boca de lagos, e igarapés, um instrumento usado para a pesca indígena *Yepamahsã*.

comparando com as pessoas. No tempo de *Ayã*, esses peixes não se alimentam, pois estão jejuando, assim como fazem os jovens depois do ritual de iniciação. Antigamente, no verão, praticava-se o *puasé* (a tinguizagem), cercando os poços e lagos, capturando aqueles peixes ovados.

Nessa ocasião acontece uma primeira piracema, na primeira enchente de *Ayã* (*Ayã siõka*, lit. facho de jararaca). Nesse momento, eles preparam os locais aonde vão se reproduzir, que para os peixes são suas malocas. Por isso se diz que quando se coloca *kahsaw#* (matapi) nesses locais, é como uma cobra grande esperando para comer. Na próxima enchente; no tempo de *Pamô* (Tatu) os peixes fazem piracema, tempo em que começam a desovar. Só depois desse período é que vão começar a pegar a isca, aqueles que já desovaram.

Desse modo, desovam em partes, primeiro os maduros, depois os peixes mais novos continuam desovando até a chegada da constelação *Yõkoãtero* (Plêiades), quando ocorrem as últimas piracemas. No rio de água branca temos a presença de *botea mariti* (aracu-riscado), *botea itiape nihõtig#* (aracu-três-pintas); no de água preta, o *wam# botea* (aracu-umari), o *yuk# botea* (aracu de pau). Esses fazem piracema logo de manhã, os outros fazem à tarde, indo até de noite.

Passada essa época, os peixes vão descendo o rio, coletando frutas, tempo de *pahti-duhka* (frutas que estão à beira do rio), *wai bia* (lit. pimenta de peixe), *wai suĩ* (frutinha de peixes, pretas), *mihpĩ* (açai-do-igapó). Os peixes, nesse período, aparecem na superfície para comer, nos igapós, aliás, não estão comendo, estão juntando frutos para os seus chefes. Muitos peixes descem: o aracu-riscado vai mais longe, o aracu de três pintas e aracu-umari vai mais perto. Os *huá* (pacus), as *yehurã* (pirandira), os *yõsõwia* (pirapucus), as *seã* (piabas) vão juntas, também segue com eles os *ahkoarã*. Eles descem para fazer *póose* (dabucuri) para *Wai Deyu* (cobra grande, personagem mitológico). “A maloca principal dele é *Temedawi* (maloca do *waimahsã*), situada pouco abaixo da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, onde apareciam como gente”. (Manejo do mundo, pg.51 e 52)

A estação *Ayã* é o período de amadurecimento de alguns frutos, como *wam#* (umari), *utayimi* (fruta de sorva), *urẽ* (pupunha), *usé* (cucura), *mihpĩ* (açai), *wahpekara*, *diawe* (jenipapo do rio). Esses dois últimos são alimento dos peixes. Todos os animais aparecem para se alimentar desses frutos. Os *butuá* (cupins) começam a revoar, durante a chuva; as cabas, por sua vez, vão capturando esses cupins para alimentar seus filhotes. Nesse tempo, os peixes não comem as iscas oferecidas pelos pescadores.

Passada a época de *Ayã* aparecem às constelações de *Pamô*, *Dahsiãwɥ*, *Muhã* e *Yai*, formando um período conhecido como tempo de fartura. Nesse momento, os *Yepamahsɥ* acompanham as estações de *Yôkoãpa ma'a*, e a partir do conhecimento adquiridos buscam a melhor maneira de usufruir dos recursos oferecidos. O surgimento da constelação *Pamô* (tatu) convida para a construção das armadilhas como *wairo* (cacuri), instaladas nas fortes correntezas do rio, bem como as de *ewa* (caíá). Com elas se capturam os peixes de hábitos noturnos, como *orero* (surubim), *moô* (piraiabas), *yehũ* (pirandira), *kuyá* (peixe cachorro), *waisiporo* (mandubés), e os *botea* (todos os tipos de aracus), *huá* (pacu do lago), *mahkoẽ* (pacu da cachoeira) e já no *bɥkaka* (jequi, instalado também em corredeiras de rio) se captura *wasusuɥ* (aracu vermelho) *nimatɥ* (acará peba), *waiu'riã*, *botea pehri* (aracu piau), *wãritiro* (acara trovão), *wiawasõ*, e à noite aparecem *doe* (traíra), *a'poro* (lobó), *pawá* (jandiá), *bɥhkaseero* (peixe faca), *sóo*, *pehkabu* (peixe faca americano), *sãa* (peixe elétrico), *ikia* (mandi), *bɥka* (mandi vespa), *suerã* (mandi de espinha), *bɥhsa* (mandi branco), entre outros. É tempo de construir a armadilha de *kahsawɥ* (matapi) no local de piracema de aracus e também nos igarapé, onde há a piracema do *uyũ* (jeju), *imirõ* (armadilha para capturar piabas nos igapós) e *bɥhpuwɥ* (pedaço de paxiúba para capturar peixe do igarapé, como acará e jacundá), enquanto à noite, capturam-se os peixes *uyũ* (jeju), *bɥhkawi* (tamboatá) entre outros.

Os peixes formam um coletivo emblemático nessa região, na medida em que estão associados à *waimahsã* (guardiões do espaço). O ciclo de vida dos peixes, ou de algumas espécies (de aracu, sobretudo), que migram por esse rio, constitui como que um fio condutor que dá consistência a vários outros ciclos (flutuações no nível do rio, formação dos igapós, frutas da beira-rio e dos igapós, modalidades de pescaria associadas, festividades). (Manejo do mundo, pg.52).

Como reconhecer o início e o término das estações? A seguir, trataremos com mais detalhes das principais constelações da astronomia tukano, isto é, daquelas que fazem parte da primeira estação, indicando as características ecológicas e o que acontece durante cada uma delas. Começemos com a constelação *Yehe*.

Para falar sobre a origem de cada constelação, os *bɥhkurã* (velhos) lançam mão da mitologia, tendo cada constelação o seu *kihti* (mito) de origem.

Estação de *Yehe*

Iniciemos com o *Yehe kihti*⁶ (o mito da Garça):

Certo dia, os *Pamurĩmahsã* (gente de surgimento) estavam verificando os enfeites de danças, quando descobriram que as melhores penas de pássaros, estavam danificadas por tempo de desuso. Então resolveram agarrar uma garça, mataram para depená-la. Após terem arrancado as suas penas, jogaram no céu. A garça morta era a mais bonita de todas, considerada como *karẽ Yehe* (garça abiu) ou o rei das garças. Os seus irmãos choraram por sua morte, e decidiram que ela não desapareceria como qualquer uma. Fizeram o derramamento de sangue numa chuva, para relembrar a primeira morte. No céu, a constelação da *Yehe* encontra-se no centro do universo para recordar que ele era o rei das garças.

Quando os *Pamurĩmahsã* fabricam seus enfeites, eles estão proibidos de consumir a carne de animais, e só podem alimentar de maniuaras e saúvas, isto para não atrair os insetos como *kahsiá* (baratas) e roedores como os *biá* (ratos), elas são capazes de estragar as penas. É por isso que, as rainhas das *mehkã* (maniuaras) e das *yãmikã* (saúvas da noite), revoam após a chuva da constelação da garça.

Nessa estação ainda, as garças (aves) sempre sobrevoam a maloca e também pousa nas copas das árvores a beira do rio. Assim os *buhkurã* (velhos) narram a origem da constelação da *Yehe* (Garça).

A constelação da *Yehe* encontra-se fora do *Yõkoãpa ma'a* (trajetória das constelações). Durante sua passagem temos o início do verão. Nesse período, os Tukano começam a se mobilizar para a implantação do roçado *wiakaro* (capoeira); na sequencia o roçado de *nũhku wehse* (mata virgem), o primeiro é queimado no início da estação da *Ayã* e a segunda no final da *Ayã*. Isso acontece entre os meses de agosto e novembro. É o início das vazantes dos rios.

Nesse período ouve-se muito o canto da *yaiga* (cigarra) e a presença maciça de *wẽhrõtẽro* (andorinha gaivota), de *dariyoó* (cigarra da mata, com som longo e bem agudo), *wiesa* (outro tipo de cigarra, encontra-se mais nos rios, inclusive nas cachoeiras) e também encontramos facilmente nas arvores a presença de larvas como: *nihtiã* (larvas pretas), *nehtoã* (larvas que se encontra em uma árvore que dá o fruto de *nehtẽ* (sem identificação em português), *ba'tia* (larvas da arvore de japurá). Todas essas larvas são torradas, ficando mais apetitosas. Na atualidade são fritas e também servem como isca para pesca. Nesse período ainda, temos o início da revoada das formigas; começam também aparecer às primeiras flores de algumas plantas comestíveis da floresta: *merẽ*

⁶ O mito foi contado por Jaime M. Fernandes – *Diákara*, Dessano do grupo *Wahari Diputiro porã*.

(ingá), *kerõ* (jatobá), *burukiyã* (maracujá do mato), *urẽ* (pupunha), *wamũ* (umari), *puhpiã* (ucuqui) e *karẽ* (abiu). No caminho da roça, encontram-se pequenos galhos derrubados pelo *yuhkuyero* (besouro serrador), um galho menos resistente, que indica área de roçado de capoeira, e também encontram-se galho mais resistente como do galho da árvore de *simiogũ* (uacu), indicador de roçado da mata virgem.

Nos quintais e nas roças percebemos a secagem do *merẽ yoase* (ingá cipó). Diante de tudo isso, podemos saber que se aproxima o tempo do verão. Nesse período também começam a surgir os cardumes de várias espécies ou grupos de peixes: *botea* (aracu), *yehũrã* (pirandira), *ikia* (mandi). Nessa época também é fácil para caçar as aves: *warõpi* (mutum, de rabo branco que se encontra na mata virgem, e mutum de rabo marrom, que se encontra nos igarapés), *wehkoá* (papagaio), *mahã* (arara), e os animais como *semé* (paca), *o'a* (mucura), *yai* (onça) e *buhkó* (tamanduá).

Diante desse cenário, o *baya*, na condição de astrônomo e mestre de cerimônia, entra em cena, orientando as pessoas a fazerem o roçado da capoeira, o plantio de abacaxi, banana etc. A produção das peças usadas nos rituais, como os cocares é a época propícia de renovar ou consertar os cocares, porque aparecem muitos pássaros nesse tempo, em especial a garça na copa de árvores. Em meados do período de *Yehe*, ou termino do roçado da capoeira, inicia-se a implantação o roçado da mata virgem.

Estação Ayã

Nesta sequência do ciclo das estações adentramos *Ayã kikti*⁷ (o mito da Jararaca).

No centro do universo existiu um deus e seus dois filhos, e no outro compartimento o *Buhpo* (trovão) e a filha. Os dois irmãos foram a uma festa na casa do seu avô, *umũko yẽkũ* (dono do mundo). Chegando à casa do *umũko yẽkũ*, viram a filha do trovão, uma moça linda, e a festa foi animada, já à tardinha a filha do trovão estava embriagada. Perto do fogo tinha uma rede, eles generosamente a colocaram na rede, mas ela ficou com uma perna caída (isso significa o convite para o casamento). Naquela noite, o irmão mais novo passou a noite com a moça, e no momento de intimidade foi morto. Preocupado com demora, o irmão mais velho retornou na casa do seu avô, e descobriu que o irmão morreu, e perguntou, onde ele estava. A moça disse que ele foi à busca de *pa'pu-uakũ* (shampoo natural), para tomarem banho. Mas o tempo passou e nada, e o irmão mais velho

⁷ Este mito foi contado por Aprígio Azevedo e Mariano Azevedo, e encontra-se no livro *Marĩ kahtiri pati kahse ukuri turi*, publicada na língua tukano, 2003, aqui traduzido por mim.

retronou a perguntar sobre seu irmão. Dainte da insistência do irmão, a moça o convidou a segui-la no rio para tomar banho, chegando ao porto, ela pediu pra ele pegar o *pa'pu-uakũ*. Dizendo isto ela jogou a cortina de pari na floresta, o que seria a futura jararaca. A cortina caiu no pé do *pa'pu-uakũ*. Mas, o rapaz com seu instrumento de *sioyapu* (cabo de enxó) que tinha, matou a cobra. Cortou-a ao meio e jogou uma parte para o alto e foi parar no céu. Assim surgiu a constelação da *Ayã* (Jararaca).

Na época da constelação de *Ayã* os moradores das malocas devem ter o cuidado redobrado para não serem picados de cobra. Nesse tempo surgem vários tipos de jararaca, porque é o tempo de sua procriação. No início desse período a esposa do *baya* tem a missão de preparar os remédios preventivos, a base de ervas, distribuindo-os a todos os moradores da aldeia.

Esse período corresponde aos meses de outubro a dezembro, tempo de verão amazônico, de estiagem e temperaturas escaldantes. Como falamos anteriormente, *Ayã* se decompõem em quatro segmentos ou fases, *ayã siõka* (facho da Jararaca), *ayã dũhpoa* (cabeça da Jararaca), *ayã dieri* (ovo da Jararaca) e *ayã pihkorõ* (cauda da Jararaca).

Nesse tempo de *Ayã* surgem nos campos os *ayã bũhkurã* (curiós, que voam em bando, fazendo muito barulho). Quando termina o período, esses pássaros jogam-se na água, transformando-se em peixes *ahkoarã* (as piabas de olhos grandes e de escamas grossas se encontram nas cachoeiras). As piabas *ahkoarã* também fazem piracema. Outro fator importante nesse período é a presença diária do *wirõro* (vento forte), só acontece de dia, por meio desse fenômeno, os *merẽ yoase yãiwãke* (ingá cipó secos) que estava na ingazeira, caem. Esse período é conhecido como *merẽ kũma* (verão do ingá).

Nesse tempo, por causa do forte calor, surgem doenças como *wũake* (febre), *ehtoase* (vômito), *yoa* (diarréia), dentre outras, exigindo atenção redobrada do *bahsegũ*⁸. Como *Ayã* é venenoso, esses venenos se encontram nos ares. Esse é o tempo do início da piracema dos peixes como aracu, mas sua piracema é fraca. Os conhecedores afirmam que os peixes estão limpando o futuro local de grande piracema, conhecido como *yẽsoese*, já na época do *Pamô* (Tatu).

⁸ Nesse período um velho *bahsegũ* (benzedor), fará o *bahsesé* (benzimento) de *wetidarero* (proteção) com o uso do *ohpé* (breu), prevenindo todas as doenças. A sua esposa dará a continuidade do trabalho que é a defumação ao redor da maloca.

Estação Pamô

Para entender o melhor sobre a constelação do *Pamô*⁹, contamos a sua origem no seguinte mito: *Pamô kihti*.

Os primeiros humanos tinham o poder por meio do *muroro* (cigarro). Nele existia todo tipo de vida dos seres humanos. As mulheres tinham inveja dos homens. Certo dia, com a ajuda de *simiomi porero* (gafanhoto), elas roubaram o cigarro. Com o poder nas mãos, escravizaram os homens. Depois elas descobriram o plano dos homens para retomarem o cigarro. Preocupadas começaram a esconder todos os cigarros roubados. Sem muita opção elas os colocaram na própria *samaro* (vagina). Por essa razão a mulher tem complicação no momento do parto. O melhor pedaço foi escondido, e os demais jogados pra cima. Dentre os pedaços que foram jogados para o alto, estava a vida do tatu, que foi parar lá no céu. Foi assim que se escondeu o tatu. É ele, o pedaço do cigarro em forma de tatu que nós presenciamos a noite.

A constelação de *Pamô* se decompõe em três segmentos, denominados: *Pamô dũhpoa* (cabeça de Tatu), *Pamô o'ã* (vértebra de Tatu) e *Pamô pihkorõ* (rabo de Tatu). Esta época é o período da piracema de todos os tipos de peixes, sendo conhecido pelos Tukano como *dehsubase muhipũri* (tempo da fartura). Esse período corresponde aos meses de dezembro e janeiro.

Os frutos do mato que apareceram na estação anterior, da Jararaca, vão se raleando, e as águas dos rios encerram sua vazante. Nesse período começam a cair pupunhas maduras, e aparecem grandes cardumes de peixes no rio. Ao término desta estação caem muito barrancos nas bocas dos igarapés – os velhos costumam dizer que *Pamô* (Tatu), está em busca de alimento. É o início da enchente.

É tempo de fartura de peixes como: *wamũ botea* (aracu umari), *yukũ botea* (aracu madeira), *botea nihtĩ peritigũ* (aracu de bolinha preta), *botea nihtĩ ma'rĩtigũ* (aracu de pinta preta), *seã* (piabas), *soó* (peixe espada), *huu* (pacu do lago), *mahkoẽ* (pacu da cachoeira), *bũá* (piranhas), *pawá* (jandiá), *ikiá* (mandi), *buú* (tucunaré), *oreroá* (surubim), *yeurã* (pirandira), *kuya* (peixe cachorro), *yõsõwiá* (pirapucus), *mõo* (piraibas). Todos eles se preparam para a piracema nesse período. É o tempo de frutas na floresta, de *urẽ* (pupunha), *use* (cucura), *puhpiá* (ucuqui), *simiõ* (uacu), *wahpũ*

⁹ O mito foi narrado pelos *kumũã* Armando Macedo- *Mirũpu* e Jovino Pedrosa- *Akuto*, no livro *Mariĩ kahtiri pati kahse ukuri turi*, publicada na língua tukano, por mim traduzido.

(cunuri), *utayĩmi* (fruto de seringa), e *waumutũ* (cucura do mato). Nessa época os Tukano praticam o “tinguijamento” nos rios, nos lagos e igarapés.

Após a estação de *Pamô* (Tatu) aparece a constelação e o tempo de *Dahsiãwu* (Camarão). Nessa época, tudo se encontra em situação moderada, pouca chuva, com as águas do rio em ritmo sem alteração: o céu é coberto por muitas nuvens, as árvores floridas: as mais aparentes são as flores de *ba'ti* (japurá), *wamũ* (umari), *mihpĩ* (açai), *bi'i merẽ* (ingá rato), *botea merẽ* (ingá aracu), *wirimerẽ* (ingazinho), *kerõ* (jatobá), e *hetoá* (cubiu). Essas flores por sua vez, atraem as abelhas. Na mata aparecem os macacos, alimentando-se dos frutos do mato. As principais frutas dessa época são: *puhpiá* (ucuqui), *merẽ yoase porori* (ingá cipó), *urẽ* (pupunha), *mihpĩ yĩse* e *mihpĩ yasase* (açai preta e açai verde), e *wamũ* (umari), alguns frutos novos outros já maduros.

Além do consumo *in natura*, as frutas são utilizadas pelos Tukano para o preparo de pratos diversos. Assim, do *puhpiá* (ucuqui) se faz manicuera¹⁰, como a pupunha, que além de ser cozida pode se fazer o vinho¹¹ para beber. As *omã* (rãs) também não ficam de fora – coaxando nas noites de Camarão – elas também fazem parte da dieta alimentar tukano. Antes da chuva, geralmente se ouve o coaxar do *akó-bukũ* (sapão), este ninguém come. Nas noites desta estação, os pássaros que mais cantam são o mutum-de-rabo branco e o mutuns-de-rabo marrom do igarapé; durante o dia cantam o *dahseá* (tucano), a *hãa* (inambu), a *potoreá* (inambu-de-bico vermelho) e a *viviro* (saracura). São as aves que fazem barulho nesse período.

Esse período, que corresponde aos meses de fevereiro e março, é de escassez, em geral. No entanto, aparecem animais como o macaco barrigudo, o macaco-da-noite, o sagui, o macaco preto e o orangotango. Eles aparecem para consumir as frutas do mato, seu alimento predileto. As principais frutas maduras desse tempo são *puhpiá* (ucuqui), *merẽ-yoase* (ingá cipó), *urẽ* (pupunha), *mihpĩ yĩse* e *mihpĩ yasase* (açai preta e verde do quintal), *wamũ* (umari), *dia behta* (tucumã do rio), dentre muitas outras.

¹⁰ Líquido tirado do ucuqui, pra ser consumido é preciso ser bem fervido.

¹¹ Para fazer o vinho de pupunha precisa-se cozinhar bem, ralar e depois colocar no cocho, após a fermentação coar bem no *tõhpa* (cumatá) para ser consumido, é uma bebida de baixo teor alcoólico.

Estação *Muhã e Dahsiãwu*

Os *kihti* de *Muhã e Dahsiãwu*¹² sempre foram contados junto, por eles serem primos.

Antigamente o *Dahsiãwu* (Camarão) e *Muhã* (Jacundá) eram seres humanos e também *bahsukarã* (primos). Eles viviam juntos, porém o jacundá tinha a intenção de devorar o primo. Jacundá foi o traidor da humanidade, e ele sempre disputava os cargos com seu primo Camarão. Este era o responsável por cuidar dos instrumentos (flautas musicais). Por um descuido do primo, Jacundá tomou o lugar do seu rival e passou a cuidar das flautas musicais. Os líderes confiaram nele, mas Jacundá, usando de sua autoridade, decidiu mostrar o segredo da dança de *miriã* para às mulheres, sempre mantido em segredo por Camarão. Jacundá resolveu demonstrar a dança. Com aspecto de humano e cor morena, mostrou o som e os passos da coreografia da dança. Como castigo pelo que fez, Jacundá ficou beijudo. A família de Camarão se reuniu e resolveu subir para o céu, onde poderia esconder para sempre, e hoje se encontra no firmamento. Jacundá, sabendo que eles tinham ido embora, partiu atrás deles, e continua perseguindo-os até hoje, a fim de devorá-los. A estação de Camarão, assim, vem antes de Jacundá.

A época de *Muhã* (Jacundá) é o tempo de se preparar as armadilhas para a pesca, especialmente as do tipo *wairo* (cacuri), e *bukaka* (armadilha de jequi). Nesse período acontece o acasalamento e procriação das aves, como *wehkoá* (papagaio), *mahã* (arara), *dahsé* (tucano), *kaĩã* (periquito) e todas aquelas que põem ovos.

Isso acontece por volta do mês de março, em que o céu está carregado de nuvens, marcando o fim do verão. Nesse período aparecem as flores de *buhpo o'ori* (flores de trovão) tanto na floresta quanto na beira do rio. Ouve-se mais o coaxar das rãs. A presença de abelhas colhendo néctar é muito importante no ciclo alimentar. Aqui aparecem flores de *kerõ* (jatobá), *wahpu* (uacu), *dia behta* (tucumã rio), *wai-bia* (pimenta peixe), *dia merẽ* (ingá da água), *dia bati* (japurá), *wamũ* (umari), *bati pahka* (japurá grande), *bii merẽ* (ingá rato), *botea merẽ* (ingá aracu), *wiri merẽ* (ingazinho) e *karẽ* (abiu).

É tempo de piracema de aracu de três pintas, pirapucus, e piaba de olho vermelho. Na floresta surgem os animais que se alimentam dos frutos de época, ficando assim, fácil a sua caça. Nas noites da estação do *muhã* (Jacundá) se ouve muito o cantar

¹²Mito narrado pelo *kumũ* Armando Macedo *Mirupu*, publicado no livro *Marĩ kahtiri pati kahse ukuri turi*, em língua Tukano, traduzido por mim.

de alguns pássaros noturnos como *warôpi* (mutum), e de dia o barulhos dos *we'koá* (papagaios), o som de *hãa* (inambu) e *potoré* (inambu de bico vermelho).

Estação *Yai*

O mito de *Yai* (Onça) mostra o ódio e a vingança do *Dirou* e também o surgimento dos futuros Tariano. Geralmente, os tariano são extrovertidos e astuciosos. Segundo dizem eles, o verdadeiro Tariano é baixinho. A vingança do *diro* se deu após seus filhos terem sido assassinados cruelmente pela manada de onça (*yaiwa*). A estratégia usada por *Diro* para acabar com as onças foi o relâmpago, seguido de estrondo.

Assim se conta o mito de *Yai*¹³ (Onça).

Os filhos de *Buho* foram atacados cruelmente pelas onças. O pai *Buho* resolveu-se vingar, mas em meio aos corpos dilacerados encontrou apenas um resquício do dedo de um dos filhos, e a partir deste, com seu *bahsese*, criou uma pessoa. Viu que era bom, criou várias outras. Porém, a criatura ficou com baixa estatura. Depois disso, fez cair um relâmpago forte em cima das onças. Em seguida, foi até a casa de *Beraru* (Mamangava), o seu avô. Ele foi com seus dois filhos. A mulher do *Beraru* era a descendente das onças. O fato ocorreu abaixo da comunidade de São Pedro (rio tiquié). Um dia os dois filhos de *Buho* resolveram pescar, eles pediram para a senhora de *Beraru* preparar um jirau, mas ela construiu um muito pequeno, pensando que eles trariam pouco peixe. Mas esses baixinhos eram muitos espertos e malvados, e resolveram matar uma cobra grande e começaram a esquarteja-la. A cada pedaço da cobra deram o nome de um peixe: pacu, surubim, mandubé, aracu..., só peixe de primeira. Assim, percebendo que o jirau era muito pequeno, resolveram construir um maior e moquearam os peixes. Desse modo tiveram a ideia de fazer um grande *póose* (dabucuri), e subiram rio acima até *Yaiwa poewa* (Iauareté). Na foz de um paraná morava um *Kupituru* (peixe ferrão), que era muito furioso e desejava matar os filhos de *Buho*. Como eles eram valentes e espertos, agarraram o velho e o mataram primeiro, depois colocaram seu corpo esticado numa pedra e foram até a casa do chefe das onças para a festa de *póose* de peixes. A Onça pediu para eles sentarem na entrada da porta. Em pouco tempo perceberam que o filho de *Beraru* (Mamangava) havia descido para o porto... Não demoraram e foram descendo muitas *uhtia* (abelhas ferrões) na direção do porto, onde se encontrava o velho morto em cima da pedra. As abelhas comiam sua carne, e a partir das migalhas caídas surgiam os descendentes dos filhos de Trovão (hoje conhecido

¹³Mito narrado pelo *kumũ* Feliciano Azevedo- *Yupuri*, no livro *Marĩ kahtiri pati kahse ukuri turi*, publicada em língua Tukano, traduzido por mim.

como os Tariano). A festa foi boa, os filhos de Trovão, juntamente com os *Diroá*, cantaram debochadamente. A intenção era aniquilar as onças. Estas ficaram furiosas. Mas eles continuavam oferecendo bebida às onças. Assim, de tanto beber, elas ficaram muito embriagadas e começaram a dizer que eram onça gatinho, onça de dente forte, e assim cada qual foi se declarando. Começou a dança e os *Diroa* faziam *guru, guru, guru* (batidas dos pés), dando volta na casa. Depois de duas voltas faziam *pa, pa, pa* (batida de palma). Um dos líderes posicionou-se no meio e gritou: “É assim que eu posso destruir os meus adversários”. Ao dizer isso, batia com os pés e mãos – e as onças ficavam espantadas. O líder saiu depressa na direção da porta, pegou o cigarro e os instrumentos de quartzo, fumou e soprou os instrumentos. *Dirõu*, o líder fez surgir “*Yaaaari paaaa*” (relâmpago seguido de estrondo violento). Imediatamente as onças caíram no chão. Vendo-as caírem, disse que estava bom, mas não percebeu uma coisa: que no momento em que fizeram isso, a avó deles também morreu. Se as onças não tivessem morrido o *Dirõu* repetiria outro relâmpago violento, mas viu que não era necessário. Foi assim que os *Diroa* acabaram com as onças, já estas ofereciam perigo a eles. Os restos mortais das onças foram parar no céu, transformando-se numa constelação.

As constelações *Yai* (Onça), *Dahsiãwũ* (Camarão), *Mũhã* (Jacundá), *Yõhoãtero* (Plêiades) e *Waikahsa* (Jirau) encontram-se perto uma da outra na *Yokoãpa ma’a* (trajetória das constelações), pois no princípio eles eram primos, e tiveram o mesmo destino, morar no céu estelar. Isso aconteceu na *yaiwa poewa* (cachoeira da onça – hoje Iauareté).

O primeiro ciclo das constelações maiores termina com a estação *Yai* (Onça). Esse período se decompõe em quatro fases: *yai #sekapoari* (barba da onça), *yai dũhpoa* (cabeça da onça), *yai mũhpũ* (corpo da onça) e *yai pihkorõ* (rabo da onça).

O período de *Yai* (onça), que corresponde aproximadamente ao mês de abril, acontece no inverno, época de muita chuva, de formação dos lagos e fartura das *bahpá* (minhocas pretas ou daracubi), que são coletadas para a pesca nos igarapés e lagos. Com a enchente dos rios e igarapés há fartura de caça: *semeã* (paca), *buá* (cutia), *bohsoá* (cutiaia), *pamoã* (tatu), *hãa* (inambu). É também tempo de *piroã* (cobras).

Nesse tempo surgem vários tipos de curió. No final dessa estação aparecem nos campos bandos de *yai bũhkurã* (curiós onça), que simboliza o fim da estação. Também aparecem *diamuhsirõ* (grilos da água), *waitukarã* (peixe sapinho) e *oá* (sapão). É tempo de fartura de peixe (pescado no momento da piracema), e da caça: os animais aparecem em abundância nesse período porque estão em procriação e alimentando seus filhotes.

Com o fim do período de *Yai* inicia-se o segundo grupo astronômico, com onze constelações menores, organizadas em três grupos. No primeiro grupo temos as constelações de *Yōkoãtero* e *Waikahsa*, no segundo, *Kaisarïro*, *Sioyapu*, *Diayoá* e *Yurara*, e no terceiro grupo as constelações de *Bihpiá*, *Yaka*, *Kipuwaharo*, *Yãmia* e *Wuru*. Esse é um tempo de escassez, período em que os rios estão cheios e os peixes migram para o lagos e igarapés. Com duração de apenas alguns dias, fica difícil determinar exatamente o tempo de cada estação.

Estação *Yōkoãtero*

Os *buhkurã* (velhos) assim contam o mito da constelação da *Yōkoãtero*¹⁴ (Plêiades) *kihti*.

Certo dia um homem estava construindo uma armadilha *wairo* (cacuri), antes da estação das Plêiades. De repente alguém se aproximou... Era o *utã mahsu* (homem quartzo). O estranho toca no ombro do construtor da armadilha, dizendo: “E aí primo, está trabalhando?”. - Estou construindo um cacuri antes que da chegada de *poeku* (época do vento). Ao que responde. - É bom apressar o trabalho, pois vai começar esta noite. A partir daí os dois começam um diálogo mais amigável. A conversa estava muito interessante, mas o viajante disse:- Primo! Eu tenho que ir, você pode continuar a construção desse cacuri, pois os ventos se aproximam. E foi embora. Quando ele se afastou, notou que em suas costas havia um desenho com formato da *Yōkoãtero* (plêiades). - Realmente este é um homem da constelação, pensou consigo. Assim que terminou a construção do cacuri, ele retornou para casa. De repente, à meia noite ouviu um estrondo, “*tururuuuuuu*” (som do trovão). Estava começando a época dos ventos, e choveu muito, só parando no terceiro dia. Se a pessoa olhar para cima só consegue ver o sinal (as Plêiades) nas costas do herói mítico.

Geralmente a estação de *Yōkoãtero* (Plêiades) inicia-se no mês de maio, indo até o mês de junho. É tempo de trovoadas, chuvas e cheia dos rios. O que acontece nesse período é o surgimento de bandos de pássaros, como os *yōkoãtero buhkurã* (curiós de plêiades) e *tamiriã* (curiós). Há presença maciça também de *airiã* (pássaro preto), *yehe* (garça) e *ahko dahsea* (mergulhão). Venta muito e caem muitas folhas, por isso esse período é conhecido como *purĩ poero* (estação das folhas). Nesse tempo aparecem minhocas *bahpa* (minhocas pretas ou daracubi), e surgem nas árvores as bromélias no igapó. Aparecem ainda *momorõa* (borboletas, nos portos, e nas praias), e *oeyua*

¹⁴ Narrado pelo *kumũ* Maximiano Aguiar- *Gui*, no livro *Marĩ kahtiri pati kahse ukuri turi*, publicada na língua tukano, 2003, traduzido por Gabriel Sodré Maia – *Akuto*, Tukano do grupo *Ye'parã Oy  porã*.

(libélulas). Todas as manhãs os dias aparecem cobertos por neblina. Surgem vários tipos de larvas nas árvores. No final da estação, em dias frios, surge o *wuru* (bicho-preguiça), e o *o'á* (mucura) que visitam os galinheiros para atacar as galinhas da aldeia.

Os principais alimentos nesse período são as frutas e os peixes. Estes são pescados nos igapós e igarapés, onde aparecem as *seã* (piabas) que são capturadas com armadilha conhecida como *imirõ*. Também surgem animais de caça, como *merẽ asĩ* (macaco prego), *sei* (macaco barrigudo), *mahsu ahké* (orangotango), *ahké* (macaco zogue-zogue), *wau* (macaco preto), *emõa* (guariba), *yesé sutirã* (porcos do mato), *yesé burua* (caititus), *semeã* (pacas), *bukoa* (tamanduás bandeira), *buá* (cutias), *yamá* (veado), *nũhkũkũ wehkũ* (anta). Nesse tempo, praticamente, já se acabou a piracema, mas há a subida de peixes como: *seã* (piabas), *seã pihkoro soãra* (lambaris), *honeã* (piabas de escama grossa), *wamũ botea* (aracu umari), *wasusuã* (aracu vermelho), *mũhã* (jacundás), e entre eles os *buá* (tucunarés) para abocanhar as piabas.

Estação Waikahsa e Diayoa kihti

O mito de *Diayó* sempre foi contado em associação com o mito de *Waikahsa*. Isto porque foram as Ariranhas as primeiras construtoras do jirau. As ariranhas são conhecidas como as verdadeiras pescadoras: *wai bará*¹⁵. Esta é a época da procriação das ariranhas (*diayoa*), e nesse período aparecem grupos das ariranhas nos lagos, nos igarapés e nas corredeiras para capturar os peixes. Inclusive nos lagos, elas capturam os *huuá* (pacus), nas corredeiras, as *yehurã* (pirandira) e *botea* (aracu), nos igarapés se alimentam de *warãa* (acarã) e *mũhã* (jacundá), porque os peixes nesse período se encontram em cardumes. Isso facilita sua captura, e muitas vezes as ariranhas são acompanhadas pelos filhotes. Quando surge esse animal os velhos afirmam que é a estação de *Diayó* (Ariranha). Assim como as ariranhas são excelentes capturadoras de peixes, é comum dizer que a criança que nasce nesse período será um ótimo pescador.

Para completar o mito das constelações do Grupo Menores, seguimos com o ***kihti de Waikahsa e Diayó***¹⁶ (o jirau das ariranhas):

¹⁵*Wai bara*: Expressão usada para a pessoa que tem habilidade de pescador, ou seja, o bom pescador.

¹⁶Mito narrado por *kumũ Maximiano Aguiar-Gui*, no livro *Marĩ kahtiri pati kahse ukuri turi*, publicada em língua tukano, traduzido por mim.

Antigamente, os seres animais tinham forma de humano e eram tidos como deuses. O deus líder da situação resolveu fazer uma festa e convocou todos os seus subordinados para uma reunião. Durante a reunião dividiu a tarefa entre todos, onde a maioria ficou na parte da alimentação. Então disse: - Vocês, que vão cuidar da alimentação, tentem conseguir o máximo possível de alimento, pois teremos muitos convidados e vai ser muito bom. Tudo bem! Concordou o povo. E orientou como iria ser o trabalho e também deu prazo de três dias para conseguir que toda a alimentação estivesse preparada. Pediu para eles retornarem na véspera da festa com fartura de peixes. No dia marcado o deus-líder foi à espera dos pescadores, e eles nada, porque também o tempo não foi favorável para a pesca, e o líder ficou com muita raiva. Enquanto isso já estavam chegando os seus convidados. O líder ofereceu aos convidados a alimento e bebida conforme seu alcance. Desde aquele tempo a ariranha já existia. A velha ariranha, vendo o desespero do deus-líder, pediu aos mais novos que construíssem um jirau bem grande. Para os outros pediu que pescassem, moqueassem o peixe e depois voltassem para perto do deus líder. Os demais fizeram conforme o combinado e pescou o suficiente e moquearam, e foram para perto do deus líder. Assim como eles pescaram bem, também foram ótimos no consumo. O deus líder acompanhou tudo o que as ariranhas estavam fazendo..., a partir desta pescaria e moqueamento que fizeram as ariranhas é que surgiu o jirau que vemos no céu. Foram eles os autores. Até que um dia a alegria chegou ao fim, e as ariranhas foram expulsas pelo deus líder, porque elas estavam ocupando pouco a pouco o espaço do líder, dada sua esperteza. Mas, na hora da partida deixaram para trás o jirau que construíram. Na época do aparecimento do jirau percebemos uma neblina todas as manhãs, isso lembra a fumaça do fogo usado para moquear os peixes pelas ariranhas.

Estação *Sioyapu*

O mito trata-se da criação de mulher com varios aspectos de cabelo. Mostra também as origens do ciúme, do descuido com a esposa, priorizando mais a ferramenta o *sioyapu*. Nessa trama a primeira mulher, viu o seu parceiro ficou repleta de alegria. Entretanto substituiu a palavra de amor jogando um punhado de areia nos olhos do seu parceiro, ou seja, certas mulheres tem o hábito malfazejo nas brincadeiras, com isso originou-se a doença de conjuntivite (*kahperi sōase*). Quando um velho com a intenção maliciosa de destruir a vida da pessoa, usa esse mito como um fator pertinente de fazer *dohase* (sopro maléfico) nos olhos. Em certo caso, a pessoa pode cegar perenemente. Mas no conhecimento dos *Yepamahsã*, tudo se resolve com o *bahsese*. Trata-se também o primeiro rapto da mulher, arquitetado pelo *Uawa* (urubu rei).

Por fim o mito de *Sioyapu kihti*¹⁷ (Cabo de Enxó):

Antigamente, o demiurgo *Wārāri Oāku* resolveu procurar uma mulher para criar a humanidade. Para isso começou a pensar procurar de algo que pudesse servir de apoio. Primeiro experimentou todos os tipos de cipós: *pī mihsĩ* (cipó atura), *yāma mihsĩ* (cipó veado), *biaporã mihsĩ* (cipó saúva). Em certo momento encontrou um cipó meio esquisito... No meio dele havia algo vermelho como sangue. E ele resolveu tirar, cortou em cima e embaixo, preservou o meio e levou para casa. Chegando a casa, raspou o cipó com o cabo de enxó para extrair sua essência. Colocou na cuia e misturou bem, viu que ficou bom, seguiu até o porto e colocou um pouco d'água e esperou..., devagarinho ele pegou a cuia de essência olhou pra cima e viu no reflexo da cuia alguém em forma de mulher descendo no cabo de enxó e parou atrás dele. Pensou, será uma mulher? Voltou a tomar mais e vomitou. “Saaaa” “Oéeee” “Saaaa”, repetiu por duas vezes, daí apareceu uma mulher, mas evitando que ele reparasse melhor, ela pegou uma porção de areia e jogou nos seus olhos (a origem da conjuntivite), e ele ficou cego. Porém estando perto da água, lavou os olhos e realmente viu que era uma mulher. Pensou, esta mulher surgiu a partir do cabo da enxó! Ele conviveu por muito tempo com ela, mas sempre teve o cabo de enxó por perto, ou seja, valorizava demais este instrumento. Entretanto, no outro lado havia o deus *Uawa* (Urubu rei), querendo atormentar a vida do casal, porque eles eram felizes. Apesar disso, porém, eles não tinham o que comer. Os dois resolveram, então, tinguir no igarapé próximo onde havia muitos cardumes. Perto estava o urubu rei com seus planos demoníacos. No descuido do marido, o malandro do *Uawa*, raptou a mulher. O marido, percebendo o sumiço da esposa, saiu desesperadamente a sua procura. Encontrou um bando de aves alimentando-se de saúvas alegremente. O marido, nervoso, pegou um pedaço pau e acertou na asa de uma delas, que caiu no chão, e se revestiu de humano, e disse: - Vê o que você fez comigo! Quebrou a minha asa! O marido aflito disse: - Desculpe estou nervoso, pois a minha esposa desapareceu. - Olha! Não sei, mas vimos uma mulher bonita... É por causa dela, inclusive, que estamos pegando saúva para fazer uma festa de dabucuri, eu acho que você deveria vir conosco. Levaram o marido abandonado ao local do dabucuri. Lá, fizeram dele um *Hupda* (de classe inferior), tratando-o como um serviçal. Finalmente chegaram à casa do Urubu rei. O *Uawa* acomodou todos em um assento especial. Os pássaros eram de dois tipos, portanto cada grupo ficou unido, e o *Hupda* ficou com um grupo lá no fundo. Ele estava ansioso, se realmente a sua mulher havia sido raptada pelo *Uawa*. De repente surge uma mulher para oferecer bebidas... E realmente, era sua esposa. Os amigos perceberam e disseram: - Faça o que você quiser, tenha cuidado, e faça direito. Começou o dabucuri para o Urubu Rei. Os pássaros resolveram ofertar só o traseiro da tanajura, das saúvas e das formigas, que foram

¹⁷ Contado pelo *kumũ* José Azevedo-*Urēmiri* no livro *Marĩ kahtiri pati kahse ukuri turi*, publicada na língua tukano, traduzido por Gabriel Sodré Maia – *Akuto*, Tukano do grupo *Ye'parã Oy  porã*.

colocados em pequenos *piseri* (aturás) que eles prepararam exclusivamente para esse dia. Após a oferta chegou o *Yuka* (Urubu Pente) e disse: ‘Temos alimento suficiente, vim te chamar’. Ouvindo isso o *Uawa* disse aos pássaros: ‘Meus queridos, vocês precisam descer! Há muito alimento!’ Então os pássaros resolveram voar. Antes de *uawá* (Urubu Rei) descer, a sua mulher *Ihe* disse: ‘Querido, não temos lenha!’ Porém, um dos pássaros respondeu: ‘o nosso serviço está à disposição, ele fará essa trabalho’. Assim, arrumou um machado e convidou o *Hupda* para cortar lenhas para a mulher. Chegando ao local, o servo apanhou bastante lenha, e pouco a pouco foi tirando a sua roupa. Ela ficou assustada, mas logo descobriu que ele era o seu verdadeiro marido. Ele conseguiu trazer de volta a sua mulher. Se alguém reparar bem a “constelação Cabo de Enxó”, perceberá que falta uma estrela na configuração, tratando-se da mulher raptada no mito.

Conforme os *buhkurã* (velhos), nesse período os *waimahsã* (guardiões do espaço) atacam muito, uma razão redobrada do *baya* com seu *bahsese* de *wetidarero* (proteção).

As demais constelações como, *Kaisariro*, *Yurara*, *Bihpiá*, *Yaka*, *Kipuwahro*, *Yãmia* e *Wurũ*, são reconhecidas por meio de bioindicadores. Os velhos, sempre atentos à passagem de cada constelação, e reconhecem em que estação nos encontramos, e quais são as atividades a serem executadas na comunidade. As constelações consideradas de menores durações são mais difíceis de serem identificadas na *Yõkoãpa ma’a* (trajetória das constelações) por elas se encontrarem muito próximas umas às outras. Alguns velhos denominam este grupo de pequenas constelações de *Yõkoãpa kurua*. Aqui discorro sobre elas, conforme o que aprendi ouvindo meu avô *kumũ* Lino Maia. Conforme citado acima, essas constelações menores formam três grupos.

Estação *Kaisariro*. É o período em que os alimentos à base de frutas armazenados embaixo da terra como, *wahpũ* (cunuri), *bãati* (japurá), *urẽ* (pupunha), *wamũ* (umari), *simiõ* (uacu) dentre outros são desenterrados para o consumo. Para enterrar essas frutas o *Yepamahsũ* (Tukano) constrói pequenos silos (*kaisariro*) com talas de paxiúba, forra com folhas de *buhpũapũri* (sororoca, específica para esta finalidade, uma vez que não apodrece), coloca aí as frutas e enterra pro um período de aproximadamente quatro meses ou mais.

Estação *Yurara*. Período em que aparecem os quelônios, tanto na mata, quanto nos rios ou praias. Na mata se encontra, não com muita facilidade, o jabuti ou cágado. Vale lembrar que seu sangue é utilizado pelo Tukano como remédio para o tratamento da

hérnia (*wayuá*). Nessa época aparecem os cardumes de *seãpihkarã* (piabas) nos lagos, e também podemos constatar a presença maciça das virapocas para capturarem as piabas. Enquanto isso, nas praias e pelas noites a presença de tracajás e cabeçudos, para a desova. Dada à presença de vários quelônios, os *buhkurã* (velhos) afirmam que entramos na estação de *Yurara*. Os principais tipos de *Yurara* são: *uu sōag#* (jabuti de cabeça vermelha), *uu ãig#* (jabuti preto), *uhuri* (cágado), *matamata* (cabeçudo), *ahko uu* (virapoca), *ew# uu* (jabuti de cabeça amarela).

Estação *Bihpiá*. Nessa estação, os dias amanhecem carregado de nuvens, ameaçando cair a chuva. O que se mais vê nos campos, nas matas, nos roçados, vários tipos de pássaros, como canários coloridos (*bihpiá*). Os *Bihpiá* (canários coloridos) aparecem nessa estação para o acasalamento e também período de muita semente nas árvores, especialmente da árvore *kahsag#*, que se encontra tanto no campo quanto na mata. Esta árvore possui uma semente chamada de *kahsa*¹⁸. Também aparecem às frutas de *o'ari bohka d#hka*¹⁹, que servem de alimento para os pássaros. Existem vários tipos de sementes nesse período, tantos nos campos quanto nas matas, por isso costumam surgir os bandos de pássaros coloridos em busca de seu alimento. Notando a presença maciça de pássaros coloridos (*bihpiá*), os Tukano, na boca da noite, olham para o alto na *Yokoãpa ma'a* (trajetória das constelações) e identificando a constelação de *Bihpiá*.

Estação *Yaka*. Período da procriação dos peixes cascudos como; *yuhk# yaka* (cascudo marrom) que se encontra nos tocos de pau caído, tanto no rio e nos igarapés, e *#so yaka* (cascudo jacaré) encontra-se nos buracos dos leitos dos igarapés, e *wam# yaka* (cascudo da corredeira) fácil de encontrar nas brechas das pedras das corredeiras. Também existe cascudos miúdos como *bubiri* e *waso p#hi*. Para capturar o cascudo nas corredeiras, o pescador deve ter muita experiência e habilidade no uso do *wêhk#* (puçá) o único instrumento utilizado na pesca desse peixe. Para sua captura se obedece aos dois horários, um na parte da manhã, quando canta o bem-te-vi, momento em que eles (*yaka*) saem das brechas das pedras para se alimentarem. Contudo, os conhecimentos dos velhos afirmam que o canto de bem-te-vi convida o peixe cascudo para alimentação matinal, com duração de uma hora. O outro momento é a tardinha, quando os pássaros

¹⁸ É uma semente vermelha, consumida pelo ser humano e também pelos pássaros. O *Yepamahs#* apanha a semente mistura na tapioca um pouco de sal a gosto e faz tapiquinha para alimentar.

¹⁹ Em Tukano, “fruto da vassoura”. É uma árvore com galhos finos e resistentes. Os Tukanos fazem dela uma vassoura para varrer nos pátios da casa e dentro da maloca, e que se encontra nos campos, e também dá flores com um bom aroma e os frutos que servem para os alimentos dos pássaros.

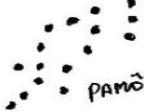
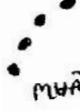
como *mahã* (araras), *ka'ĩã* (periquitos), *wehkoá* (papagaios), *umuá* (japus), *yõsoã* (japiim), *buhá* (pombos do bebedouro) retornam fazendo barulhos para seus ninhos. Esses pássaros sempre voam após o cantar do bem-te-vi. Este é o momento em que também se anuncia a ida das mulheres para a roça. O fim da tarde é o horário propício para a captura dos cascudos *wamɥyaka*, uma vez que é nesse horário que costumam se recolher nas brechas das pedras. Por isso o nome da estação de *Yaka*.

Estação *Kipuwahro*. É uma estação menos percebida e de pouca relevância. É o período de frutos da cuia nos quintais com formatos variados grande, médio e pequeno. Do fruto pequeno de forma oval se obtém o *bahserikoga*, elemento específico para colocar o ingrediente de *bahsese*. Nessa estação, como os frutos de cuias estão maduros, a mulher que tem experiências de fazer cuia, retira os frutos, corta-o ao meio e retira a massa, obtendo dele a cuia. A *Kipuwahro* é uma cuia muito usada na cozinha, é a concha das donas de casa.

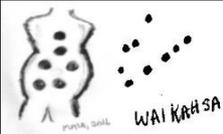
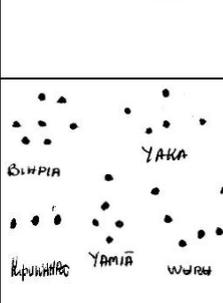
Estação *Yãmiã*. É uma estação na qual surgem muitas doenças. Assim, os velhos estão sempre alertando as crianças, para não se banharem com a água da chuva. Conforme dizem os velhos, por meio da chuva caem também certas doenças, ou seja, junto com a chuva vem o veneno das formigas ferradoras. Sintomas como *duhpoa niãse* (dor de cabeça), *uɥpu purĩse* (dores no corpo), *duhpoa wehmahmi suhtuase* (tonteira), *yãaro tɥoyãse* (mal-estar), são o resultado do veneno das formigas, e para evita-lo é necessário o uso do *bahsese*, uma responsabilidade do velho *bahsegɥ*.

Estação *Wuru*. Esta estação conhecida como *yɥsuase numuri* (dias de frios). Por isso que os velhos dizem que quando o frio é muito forte é sinal que este preguiça é jovem, e quando o frio é fraco é a velha preguiça passando. Dizem também que quando cai um chuveiro, o *wuru* está subindo na direção do *potekã wi'i* (casa das cabeceiras), permanecendo aí por um ano. E no ano seguinte baixa novamente em direção da casa de *siro kãhwi'i* (de baixo, ou da casa do sul), na mesma forma de chuveiro, embora menos denso, então os velhos reconhecem que o *wuru* está baixando. A diferença entre mais denso e menos denso, é por causa do volume de água, e, para subir o *wuru* (preguiça) precisa mais força para remar devido a correnteza da água, enquanto para baixar, rema-se a favor da corrente. Outro fator da explicação é que, nesses dias sempre cai chuveiro pela manhã, que, segundo os velhos o *wuru* está balançando o *wẽkɥ* (puçá) no cercado

da pesca, ou seja, na *setêrikaa*²⁰. Isto é, segundo os conhecimentos Tukano, o *wuru* está pescando. Enquanto nos lagos ou nas cabeceiras dos igarapés, fica visível a presença do bicho preguiça, se alimentando das folhas e às vezes em companhia do seu filhote. Assim vai findando as estações e fechando o ciclo anual para os Tukano, que são orientados no seu cotidiano pelo *baya*, e se preparando para o próximo ano.

Constelações	Período	Fenômeno	Bioindicadores	Simbolos
<i>Yehe</i>	Agosto a Outubro	Início da vazante	Presença maciça da <i>yaiga</i> (cigarra). <i>Wêhritero</i> , <i>iã buhkura</i> (Larvas) <i>daridariyo</i> , <i>wiesá</i> (<i>wiewiewie</i>), surgimento das flores, corte de galho do <i>yuhkuyero</i> (besouro serrador).	 YEHE
<i>Ayã:</i> <i>ayãsiõka/ ayã dũhpoa/ ayã dieri/ ayã pihkorõ.</i>	Outubro a Dezembro	Verão escaldante. Estiagem. Muito vento.	Surgimento de grupos de <i>Ayã bu'kurã</i> (curiós) nos campos, e no rio os cardumes de <i>ahkoarã</i> (peixes) nas cachoeiras, e <i>wĩrõro</i> (ventos) forte durante o dia.	 AYÃ
<i>Pamô:</i> <i>Pamô dũhpoa/ Pamô oã dũhka/ Pamô uhrũ.</i>	Dezembro a Fevereiro	O rio no termino da vazante.	Começa cair pupunha maduras. Caída de barrancos na boca do igarapé.	 PAMÔ
<i>Dahsiãwũ</i>	Fevereiro e Março.	O rio nem seco e nem cheio	Surgimentos de abelhas pra colher néctar.	 DAHSIÃWŨ
<i>Mũhã</i>	Março	Céu carregado de nuvens.	Surgem as flores de <i>bũhpo ori</i> , tanto no rio e no mato. As abelhas (<i>mumiã</i>), os macacos (<i>akeá</i>), e <i>omã</i> (rãs)	 MŨHÃ
<i>Yai:</i> <i>Yai usekapoari, Yai dũhpoa, Yai uhrũ, Yai pihkorõ.</i>	Abril	Muita chuva	Surgem vários tipos de curiós, e no final os <i>yai buhkũrã</i> . <i>Diamuhsirõ</i> (grilo aquáticos) <i>waitukarã</i> . (sapinho) <i>Oá</i> (sapo) com som <i>woo, woo</i> .	 YAI

²⁰ Uma parede construída com as talas de pari (*imisa*), na boca do igarapé, reservando um espaço para colocar o *wêeku* (puçá) instrumento de pesca feita com os fios de tucuns.

<i>Yōkoātero/ Waikahsa.</i>	Maio	<i>Purĩ poero</i>	Presença de <i>tamiriã</i> (curiós), <i>momorõ</i> (borboletas), e os <i>Oeyua</i> (libélulas)	
<i>Kaisariro/ Sioyapu/ Diayoá/ Yurara.</i>	Junho	Rio cheio	Presença de <i>airiã</i> (pássaro preto), <i>ahkodahseá</i> (mergulhões), ataque de <i>o'a</i> (mucura) nas galinhas.	
<i>Bihpia/ Yaka/ Kipuwahro/ Yãmia/ Wuru.</i>	Julho	Rio cheio	Presença de <i>Yehe</i> (garça), <i>bahpa</i> (minhoca) tempo frio. Neblina matutina,	

O ciclo do *wehse* (roçado) e de *Póose*.

O ciclo do roçado depende do tempo. Há uma estação propícia para a derrubada, outra para o plantio, outro para a capina e para a colheita (ver quadro abaixo). Para se orientar, os Tukano têm a obrigação de olhar para o alto, para o ciclo das *yokōapa ma'a* (céu estrelar), que se encontra no céu todas as noites.

Para a derrubada da roça é preciso, inicialmente, escolher um terreno com boa terra. Os dois tipos de "ambiente" em que os Tukano implantam suas roças são: *nũhkũ wehse* (mata virgem) e *wiakaro* (mata capoeira). Nesses ambientes, existem diferentes tipos de terra e vegetação: *yĩ'iridi'ta* (mata com terra preta), *di'ta waaro* (mata com terra arenosa), *omãdiã di'ta* (mata com areia preta/ pólvora), *di'ta wehta nũhkũ* (mata com terra piçarra), *di'ta witaro nũhkũ* (mata com terra argilosa), *di'ta peritiri nũhku* (mata com terra seixo). Esses são os dois tipos de ambiente em que os Tukano implantam suas roças: *nũhkũ di'ta* (mata virgem) e *wiakaro di'ta* (mata capoeira).

Para ter boa produção, a roça precisa ser bem queimada, e a queimada requer o fogo, que faz parte dos quatro fatores essenciais do conhecimento tukano. Além do *pehkame* (fogo), citamos também o *omé* (ar), a *di'ta nũhkũ* (terra-floresta) e a *ahko* (água).

Sendo assim, para os *Yepamahsã*, tudo é feito a partir do fogo, o que o torna essencial para a sua sobrevivência. O cigarro, depois do *bahsese*, precisa do fogo para ser usado. O alimento proveniente tanto da caça quanto do pescado é produzido a partir

do fogo. O moqueado, o assado, a folha de coca etc. precisa do fogo para ser bem preparados e conseqüentemente a extração do pó de *pâatu*, a farinha, o mingau depende do fogo.

O fogo é um elemento utilizado para coisas boas, associadas à vida, e também para as coisas ruins, associadas à morte. O *Utãboho Ô'ãkũhũ*, nasceu de parto normal, levado e criado na casa de *Utãboho wi'i* (casa de mármore), pelos *Yepamahsũ* e *Umũkohomahsũ*. Certo dia devorou as crianças, eles eram os filhos dos *Pamũrimahsã*, e para vingar a morte dos filhos, *Pamũrimahsã* utilizaram o fogo. E ele morreu queimado. Mas o fogo afetou também aos donos da casa, porque o fogo veio a se espalhar por toda a superfície da terra. Uma parte dos *Pamũrimahsã* buscou se refugiar subindo em direção à casa do céu, *Umuse wi'i*, e outros em direção ao patamar subterrâneo, o *Wamũdiá*. Os únicos que conseguiram se sobreviver foram os que atingiram o *Wamũdiá*. Os outros pereceram com o calor, que atingiu tanto os patamares superiores e a superfície da terra. Passados certo tempo, os *Pamũrimahsã* que se encontravam no *Wamũdiá* transformaram-se em insetos e prepararam capacetes de ouro para subir e verificar se a superfície da terra já havia esfriado. Encontraram a terra cheia de fumaça. Tiveram que retornar para baixo, onde permaneceram ainda por um longo tempo. Retornaram à superfície novamente, pelos mesmos meios. Vendo que não havia mais fumaça, os *Pamũrimahsã* retornaram a terra, reocupando seus respectivos lugares e alcançaram até o *tõhpa duri* (cachoeira de Ipanoré).

No *bahsese* feito especialmente para queima, o especialista convoca todos os tipos de *yoasoã* (calangos), do maior ao menor porte, e nessa sua invocação, vai colocando na ponta do rabo do calango um pequeno foguinho. Com esse foguinho aceso, os calangos levam-no a todos os lugares do roçado, de modo a garantir que toda a roça fique bem queimada. Se a pessoa reparar bem na ponta do rabo dos calangos, verificará a cor alaranjada, sinal da queimada.

Após a queimada, certamente a terra se encontra quente, mas os velhos conhecedores, antes do plantio, executam dois tipos de *bahsese*, o *di'ta yũũoro* (esfriamento do terreno) e o *di'ta wehtasãro* (adubação do terreno). No primeiro *bahsese*, os velhos esfriam o terreno por meio da água. São três os tipos de águas elencados: *ahko buhtise* (água branca), *ahko Yũise* (água preta) e *ahko sãase* (água vermelha). Cada uma delas possui sabor diferente, afirmam os velhos conhecedores. Esses tipos de água são transformados em *ayũse ahko* (água boa), *yũũase ahko* (água fria) e *ũũase ahko* (água gostosa). Assim, elas são aspergidas no local determinado, ou

seja, na área queimada. Para os velhos *Yepamahsã* todas as coisas devem ser tratadas por meio do *bahsese*, e todas as coisas tem vida. Em suma, as plantas cultivadas na roça, sempre terão água e jamais sentem sua falta, porque o terreno recebeu a água por meio do *bahsese*, e mesmo estando em pleno verão, às plantas continuam verdes e viçosas.

Já no segundo momento, a terra precisa de adubo, e a adubação são feita também por meio do *bahsese*. Agora, o *velho bahsegũ*²¹ invoca todos os tipos de *hãuã* (minhocas), e elas terão a responsabilidade de adubar o terreno queimado. Evidentemente, o terreno já se encontra bom e fresco, apto a receber qualquer tipo de plantação. Na sequência do uso do *bahsese* de *di'ta yũshoro* (esfriamento) e *di'ta wehtasãro* (adubação do terreno), a terra é considerada *ayũri di'ta*, *karãko di'ta*, e *opẽko di'ta*. Esses são os três tipos de terra, considerados de qualidade pelos *Yepamahsã*.

Assim, fecha-se o ciclo do roçado, cujas atividades obedecem os indicadores das estações e o calendário do *póose*, conforme resumido no quadro abaixo.

Constelações	Etapas do roçado	Póose (Dabucuri)
<i>Yehe</i>	Derrubada da mata capoeira (Duas roças)	-
<i>Ayã</i>	Derrubada da mata virgem (uma roça)	<i>Póose</i> de frutas com <i>miriã</i> . (Instrumentos musicais dos <i>Pamũrimahsã</i>).
<i>Pamô</i>	Queimada e o plantio da roça de capoeira. Queimada e o plantio da roça de mata virgem.	-
<i>Muhã</i>	Capina de roça da capoeira e da roça de mata virgem.	<i>Póose</i> de peixes. E uso de <i>miriã</i> .
<i>Yai</i>		
<i>Yõkoãtero</i>		
<i>Waikahsa</i>		
<i>Kaisariro</i>		
<i>Sioyapu</i>	Início da colheita na roça de capoeira	-
<i>Diayoá</i>		<i>Póose</i> de caça.
<i>Yurara</i>		-
<i>Bihpiá</i>		-
<i>Yaka</i>		-
<i>Kipuwaro</i>	Início da colheita da roça de mata virgem.	<i>Póose</i> de insetos e larvas.
<i>Yãmiã</i>		
<i>Wũru</i>		

²¹ Aquele que faz o *bahsese*, ou seja, não precisa ser especialista, mas conhecer a formula de *bahsese*.

Na roça, a principal planta cultivada é o *dũhkũ* (mandioca, conhecida por nós simplesmente como maniva). O *dũhkũ* é a planta fundamental na roça de qualquer pessoa. Existem três tipos de *dũhkũ*, um para extrair a massa para preparar a farinha amarela (*poka sãase*), outra para farinha amarela clara (*poka sãa bohyase*) e outra para a extração de goma (*wehta*). A farinha é o produto mais apreciado no alto Rio Negro, especialmente se acompanhada do peixe, assado ou cozido.

Uma esposa de Tukano costuma plantar *dũhkũ* de varias espécies para fazer farinha amarela, tais como: *yurara dũhkũ* (cágado), *serã dũhkũ* (abacaxi), *kastayã dũhkũ* (castanha), *hãa dũhkũ* (inambu), *neê dũhkũ* (buriti), *bú'u dũhkũ* (tucunaré), *bií dũhkũ* (rato), *amusuã dũhkũ* (mucuim), *ahke dũhkũ* (macaco), *mihpĩ dũhkũ* (açai). Para preparar a farinha amarela clara (*poka soã bohyase*) precisa-se das seguintes *dũhkũ*: *pahti dũhkũ*, *berê dũhkũ*, *soãri dũhkũ*, *yumu dũhkũ* (bacaba), *semé dũhkũ* (paca), *ba'soti dũhkũ* (baixinho), *duhku dũhkũ*, *duhiri dũhkũ*, *pohkori dũhkũ*, *wahpũ dũhkũ* (cunuri).

Para extrair simplesmente a goma ou tapioca (*wehta*), a mulher precisa das manivas de *botea dũhkũ* (aracu), *wehta dũhkũ* (tapioca), *hoo dũhkũ* (banana), *hoka dũhkũ* (milho), *soãriã dũhkũ*, *yãiro dũhkũ*. Podemos destacar que a maniva *pohkori dũhkũ* é uma variedade que as mulheres usam para o preparo de *pêeru* (caxiri), segundo a sabedoria e o conhecimento adquirido da Dona Sebastiana, minha mãe. Isso está sendo repassado para suas filhas, netas e noras para manter o conhecimento vivo, e também a responsabilidade de manter a (agro)cultura. Uma maneira de manter o *dũhkũ* bem plantado e ter a raiz carregada de mandioca é cultivar também o *bararó*, *tá dũhkaro* e o *wehkũro*, plantas infalíveis na roça para ajudar e manter o bom resultado no cultivo da mandioca.

Do *dũhkũ* se extrai o *kii* (mandioca), e da mandioca se faz a *pooka* (farinha): *pooka soãse* (farinha vermelha), *pooka buhtise* (farinha branca ou massoca), *wehta pooka* (farinha de tapioca), *wũpũpooka* (farinha feita com a massa hoje quase em desuso) *yõoka* (manicuera; tucupi, *wahpũ yõoka* (manicuera com cunuri), *simiõ yõoka* (manicuera com uacu), *hoo yõoka* (manicuera com banana), *hãuga* (beiju): *hãuga sirakaro* (beiju feito com goma), *puuti hãuga* (goma misturada com massa de mandioca, ou borra de mandioca), *karibero* (beiju feito de massa de mandioca mole), *ũtapekaro* (beiju feito com a massa pura da mandioca), *hãuporã* (beiju feito com a massa de mandioca mole com formato reduzido de aproximadamente de 20 cm de diâmetro), *pêeru hãuga* (beiju para caxiri), *wehta* (goma ou tapioca), *yũmuku* (mingau), e com a

folha de maniva se prepara o *kiipũ* (culinária indígena) e *duhkũpurĩ* (folha de maniva verde).

Prosseguindo o plantio temos *ãru* (cana), *duhtu* (macoari), *yamu* (cará); *bũhtise* (cará branco), *yĩise* (cará roxo), *bũhti-yĩise* (cará branco-roxo), *serã* (abacaxi), *hooka* (milho), *hoo* (banana), *ũrẽ* (pupunha); *ũrẽ bohpa* (pupunha amarela), *ũrẽ soãse* (pupunha vermelha), e *waimahsã* *ũrẽ* (pupunha pequena), *ũse* (cucura), *ehtoá* (cubiu), *kaarẽ* (abiu), *mẽere* (ingá), *bia* (pimenta): *paro-biá*, *ewũ-bia* (pimenta amarela), *muhsiró-bia* (pimenta grilo), *ahko-biá* (pimenta água), *sẽã-bia* (pimenta piaba), *oreró-bia* (pimenta surubim), *bo'têa-bia* (pimenta aracu), *awi bia* (pimenta agulha), *kura bia*, *mahsã bia* (pimenta gente), *yũbũri bia* (pimenta redonda), *bũũ bia* (tucunaré pimenta) *murupi*, e cupuaçu, etc.

A roça requer todo o cuidado, como a capina e a forma de colheita, porque dela se tira as sementes para a próxima plantação e a continuidade de roça.

Capítulo II.

O PÓOSE (Dabucuri):

Neste capítulo tratarei, exclusivamente, do *Póose*, o conjunto de cerimônias tukano, intimamente associadas ao calendário anual, ao ciclo das constelações discutido no capítulo anterior. Inicialmente, apresentarei um resumo e um roteiro das cerimônias do *póose*.

Os instrumentos musicais mais concernentes tocado no dia do *póose* é o *miriã*. Os instrumentos de *miriã* surgiram, a partir da primeira criança nascido no parto normal que é *Utãboho ð'ãkũhũ*²², também conhecido como *Biisú*. Segundo o relato do mito, a sua mãe nem sequer chegou a lhe conhecer, tendo apenas ouvido o seu choro enquanto era levado para o *ũmuse wi'i* (casa do céu), pelos irmãos dela *Yepamahsũ* e *Umukohomahsũ*. O *Biisú* veio dar a origem a todos os instrumentos musicais usados pelos *Yepamahsã*, inclusive as *miriã*. As flautas são utilizadas nas cerimônias de iniciação dos meninos na *Amôyeri wi'i* (casa da iniciação), também no *póose* de *yukuduhka* (frutas) na estação de *Ayã* (Jararaca) e no *póose* de *wai* (peixe) na estação da *Yai* (Onça). Até hoje, as mulheres não podem olhar essas flautas musicais, do mesmo modo que a mãe do *Biisú* não pode vê-lo (ler o mito do anexo 1). A finalidade do *Póose* é criar um vínculo de interfamiliaridade na busca de um diálogo e uma convivência mútua.

O *póose* surgiu a partir da vingança dos *Pamũrimahsã*, com *póose* de frutas, convidando o *Utãboho O'ãkũ*. Nesse dia o *Utãboho O'ãkũ* entregou todo tipo de frutas existente na mata. Os *Pamũrimahsã* souberam que o *Utãboho O'ãkũ* foi o responsável do sumiço dos seus filhos, porque ele devorou as crianças, e o mais novo dos irmãos conseguiu fugir para relatar todo o acontecimento feito pelo demiurgo *Utãboho O'ãkũ*. Ele era o grande conhecedor de todos os toques musicais e responsável pelos instrumentos musicais, ele andava de maloca em maloca ensinando os toques musicais. O *Utãboho O'ãkũ* foi queimado pelos primeiros *Pamũrimahsã* (Ver em anexo 5), os restos mortais (ossos) dele viriam a ser os instrumentos de *miriã*. O que na realidade, o *Utãboho O'ãkũ* aceitou o convite dos *Pamũrimahsã* para instituir o *póose*, ensinar os toques e mostrar os instrumentos. Contudo os *Pamũrimahsã* convidaram com a intenção de matar, por isso inventaram o caxiri de uariá de caroço de umari. Para demiurgo este

²² Ser quartzo, e responsável dos instrumentos musicais (*miriã*).

caxiri era a novidade, porque ele conhecia varios tipo de *pêru*, e aceitou o convite por isso. Antes ele recusou o convite, dessa vez o caxiri de uariá era a novidade. Primeiro ele sempre perguntava o tipo de caxiri, ao mensageiro. Mas dessa vez ele caiu na armadilha da vingança dos *Pamurimahsã*. No dia da festa os *Pamurimahsã* ofereceram bastante bebida e viram que ele já estava embriagado agarraram pelo braço e fizeram a justiça, jogou no fogo, o que causou o grande desastre, toda a plataforma pegou o fogo. E conseqüentemente outra vingança foi feita por meio de *póose* pelos *Diroa*, para matar as onças (ver o mito da onça)²³. Para os Tukano de hoje, o *póose*, uma expressão que tem o sentido de reciprocidade, pois aquilo que se oferece deve necessariamente ter uma contrapartida. É desse modo, bem diferente da expressão *o'ó*, que tem um significado de “dar” alguma coisa, segundo os velhos, não quem dá jamais, pede algo em troca.

O *Póose* faz parte do *Bahsamori*, o conjunto das danças, músicas, coreografias e melodias. O detentor da festa de *Póose* é o *baya*, responsável direto pela dança do *kapiwaya*. Nesses momentos, a participação das pessoas se dá de maneira individual e também coletivamente, em grupo. As danças desenvolvidas no *póose* são: *kapiwaya bahsase*, *weõpamari puhtise*, *botepurĩ sii bu'puse*, *buhpupũ puhtise*, *miriãporã puhtise*, *uhuri wuase*, *yamã duhpoá puhtise*, *yai o'ã puhtise*, *mũhtẽporo puhtise*, e *uhpitua puhtise*. A participação da mulher acontece de modo especial no canto de *hãdekũ*.

HÃDEKÛ: momento expressivo de uma mulher que tem a habilidade de cantar para os homens enquanto oferece a cuia de *pêru* (caxiri). Isso se dá nos três momentos expressivos:

provocante: por meio de *hãdekũ* a mulher provoca o cantador com palavras picantes, *hãdekũ*, *hãdekũ siri*, *sirĩgu siriyã*, *sirã*, *sirĩgũ*, *sirãiyã*, *ãhadekũ*, *ãhadekũ*...que de maneira velada ou abertamente formula um convite (sem efeito real) ao encontro erótico e sexual afim de que o receptor do canto *hãdekũ* e bebedor de *pêru* se sinta alegre, aberto e com entusiasmo para beber e eventualmente retribuir com seu próprio canto e *pêru*.

desabafo: as mulheres enfatizam que estão perdidas, longe de seu ponto de origem, sentindo saudade de seus parentes paternos: *hãdekũ*, *hãdekũ*, *pahkũ marĩgo weeronoho nikoãkã niisa*, *hãdekũ*, *hãdekũ*. *Yũ'ũ panũtua pahrã kuokaniwũ*, *nikõ nitimiwũ*, *arã ahperã wateropũ niigo tohnisa*, *heheeeee*, *ãhadekũ*, *ãhadekũ*...

²³Ver mito na pag. 32

deboche: feito sempre pela mulher de outra maloca, com suas palavras relembra do passado, da vida da juventude, e que agora os dois estão separados, ou seja cada qual formou a sua família com diferentes pessoas: *hādekɥ, hādekɥ, mɥ'ɥ ɥhrɥto uiko, mɥ'ɥ ɥhrɥtu yabiko, ɥɥ'ɥre mɥ'ɥre ɥamiwɥ, tohwego mɥ'ure a'ti wahro tãago wee, hādekɥ hādekɥ.*

O conteúdo dos cantos das mulheres aponta para uma ironia em relação aos homens, outros funcionam quase como convites sexuais. Para dar um fim e comentar esta situação, a ampla risada ritual, a vinheta de finalização dos *hādekɥ*: *Heheeeeeeeeeee a'tiro nikōti ɥáááá, mɥhsā uikoo.* Assim, a mulher cantadora finaliza e sai rindo levando a sua panela de caxiri. Ela, uma artista individual, usa palavras improvisadas, mas compreensíveis.

Existem quatro grandes *Póose* (dabucuri), sendo que nos dois primeiros *póose* aparece *miriãporã* um conjunto de instrumentos musicais. O primeiro *póose* ocorre na estação de *Ayã* (Jararaca), nesse período se dá *amoyerinɥmɥ* (iniciação masculina), com o *póose* de *yuhkɥdɥhka* (frutas), o segundo, o *póose* de *Wai* (peixes) que acontece no meado de estação de *Yai* (Onça) o terceiro *póose* de *waikɥrã* (caça ou de animais) acontece na estação de *Diayoá* (ariranhas) e o último na estação de *Yãmiã* (formigas ferrantes) com o *póose* de *Iã* (insetos e larvas). Com este último se fecha o ciclo anual do *póose* no calendário Tukano. O quadro abaixo mostra um resumo dos *póose* associados ao período de sua ocorrência, bem como seus mais importantes itens (componentes) correspondentes.

<i>Yōkoapa</i> (Constelação)	<i>Póose</i> (dabucuri)	Componentes
<i>Yehe</i> (garça)	-	-
<i>Ayã</i> (jararaca)	- <i>Yuhkɥdɥhka</i> <i>póose</i> (frutas) <i>Mere</i> (ingá), <i>mere yoase</i> (ingá cipó), <i>wirimere</i> (ingazinho), <i>bii mere</i> (ingá rato), <i>mere pahka</i> (ingá açu), <i>botea mere</i> (ingá aracu) <i>kerō</i> (jatobá), <i>simiō</i> (uacu), <i>wai bia</i> (pimenta peixe), <i>baati</i> (japura),	- <i>Miriã meerã</i> <i>póose</i> (dabucuri com toque de instrumentos musicais dos <i>Pamɥrimahsã</i>). <i>Miriã meerã amoyese</i> (iniciação masculina) - <i>Wiserikãhse</i> (Consumo de bebida): <i>Kahpi, mere pêeru</i> (caxiri de ingá), <i>ãruko</i> (caxiri de cana), <i>serãko</i>

	<p><i>wam̃</i> (umari), <i>ʋrẽ</i> (pupunha), <i>puhpiá</i> (ucuqui), <i>diawee d̃hka</i> (jenipapo), <i>yumu</i> (bacaba), <i>yumupahka</i> (pataua), <i>yumu mahkã</i> (bacabinha), <i>mihpĩ</i> (açai), <i>omã kahperi</i> (fruto olho de rã), <i>ʋse</i> (cucura), <i>neé</i> (buriti), <i>wau mutũ</i> (cucura do mato).</p>	<p>(caxiri de abacaxi) e <i>ʋrẽko</i> (vinho de pupunha) <i>M̃roro</i> (cigarro) e <i>pãatu</i> (pó de ipadu). - <i>Bahsapo</i> (música) de <i>Kapiwaya de Busa bahsa</i> com instrumento de <i>hãug̃u</i> (pedaço de embaúba) e <i>kapiwaya de pehka bahsa</i> (com instrumento de maracá). -<i>Amotise</i> (Instrumentos): <i>weõpamari</i> (flauta de pã ou cariçu (nheengatu)). <i>Botepurĩ sii</i> – mavacu, <i>buhpup̃</i> - japurutu, <i>yãma d̃hpoa</i> (cabeça de veado), <i>yai o'ã</i> (flauta com osso de onça) <i>m̃htẽporo</i> (flauta mosca varejeira), <i>uhuri</i> (carapaça de jabuti), <i>uhpitu</i> (flauta de cerâmica).</p>
<i>Pamô</i> (Tatu)	-	-
<i>Dahsiãw̃</i> (Camarão)	-	-
<i>M̃hã</i> (Jacundá)	-	-
<i>Yai</i> (Onça)	<p>-<i>Wai póose</i> (dabucuri de peixes) <i>Wai (peixe)</i> : <i>ikiá</i> (mandis), <i>pawá</i> (jundiá), <i>seã</i> (piabas), <i>we'reã</i> (piabas de olho vermelho), <i>botea niht̃peritig̃</i> (aracus de três pintas), <i>wam̃ botea</i> (aracu</p>	<p>- <i>Miriã meerã póose</i> (dabucuri com toque de instrumentos musicais dos <i>Pam̃rimahsã</i>). – <i>Wiserikãhse</i> (Bebidas): <i>kahpi</i>, <i>duhtuko</i> (caxiri de macoari), <i>arũko</i> (caxiri de cana) e <i>yamuko</i> (caxiri de</p>

	umari) <i>kuya</i> (peixes cachorros), <i>yeũ</i> (pirandira).	cará). <i>M̃uroro</i> (cigarro) e <i>p̃atu</i> (pó de ipadu). - <i>Bahsapo</i> (Musica) de <i>Kapiwaya de wahpire</i> . - <i>Amotise</i> (Instrumentos): <i>hãug̃</i> (pedaço de embaúba) <i>weõpamari</i> (cariçu). <i>Botepũri sii</i> – mavacu (pedaço de embaúba), <i>buhpup̃</i> - japurutu (pedaço feita a partir da palmeira de zarabatana), <i>yãma duhpoa</i> (cabeça de veado), <i>Yai o'ã</i> (flauta com osso de onça) <i>m̃htẽporo</i> (flauta mosca varejeira), <i>uhuri</i> (casco de jabuti), <i>uhpit̃</i> (flauta de cerâmica).
<i>Yõkoãtero</i> (Plêiade)	-	-
<i>Waikahsa</i> (Jirau)	-	-
<i>Kaisariro</i> (Silo)	-	-
<i>Sioyapu</i> (Cabo de Enxó)	-	-
<i>Diã-yo'á</i> (Ariranhas)	<i>Waikurã póose</i> (dabucuri de caça). Animais; <i>seme</i> (paca), <i>ñhkuk̃</i> <i>wehk̃</i> (anta), <i>buu</i> (cutia), <i>b̃hko</i> (tamanduá), <i>yama</i> (veado), <i>emó</i> (guariba), <i>aké</i> (macaco), <i>wau</i> (macaco da noite) e <i>bohso</i> (cutiaia), Aves: <i>wehko</i> (papagaio), <i>hãa</i> (inambus), <i>kahtakasõaro</i> (jacu), <i>dahsé</i>	- <i>Bahsapó</i> (Música): <i>Kapiwaya de Iki bahsa</i> (inajá) e <i>poóri bahsa</i> . - Bebidas: <i>duhtuko</i> (caxiri de macoari), <i>arũko</i> (caxiri de cana) e <i>yamuko</i> (caxiri de cará). <i>M̃uroro</i> (cigarro) e <i>p̃atu</i> (ipadu). <i>Amotise</i> (Instrumentos): <i>hãug̃</i> (pedaço de embaúba) <i>weõpamari</i> (cariçu).

	(tucano) e <i>warôpî</i> (mutuns).	<i>Botepurî sii</i> (mavacu), <i>Buhripur</i> (japurutu), <i>yama ḍhproa</i> (cabeça de veado), <i>yai o'ã</i> (flauta de osso da onça) <i>ṃhtêporo</i> (flauta mosca varejeira), <i>uhpitu</i> (flauta de cerâmica), <i>uhuri</i> (carapaça de jabuti).
<i>Yurara</i> (Cágado)	-	-
<i>Bihpiá</i> (Canário)	-	-
<i>Yaka</i> (Cascudo)	-	-
<i>Kiipuwahro</i>	-	-
<i>Yãmiã</i> (Formigas Ferrão)	<i>Iã póose</i> (dabucuri de insetos e larvas) - <i>batiá</i> (larvas das árvores de japurá), <i>nihtiã</i> (larvas com pelos duros e consomem as folhas) <i>nehtoã</i> (larvas que consomem folhas e depois baixam no tronco), <i>pihkoroã soarã</i> (larvas do buritizeiro) e <i>pihkoroã buhtirã</i> (larvas da bacabeira), <i>mehkã ḅḅhroa</i> , <i>nukũ mehkã</i> (maniuaras), <i>biap̣irirã</i> , <i>ḍpotiãrã</i> (formigas)	- <i>Bahsapo</i> (música): <i>Kapiwaya de bu'sa bahsa e poóri bahsa.</i> - <i>Wiserikãhse</i> (Bebidas): <i>duhtuko</i> (caxiri de macoari), <i>arũko</i> (caxiri de cana) e <i>yamuko</i> (caxiri de cará). <i>Ṃroro</i> (cigarro) e <i>p̣atu</i> (pó de ipadu). - <i>Amotise</i> (Instrumentos): <i>hãug</i> (pedaço de embaúba) <i>weõpamari</i> (cariçu). <i>Botep̣uri sii</i> (mavacu), <i>buhripur</i> (japurutu), <i>yai ḍhproa</i> (cabeça de onça), <i>ṃhtêporo</i> (flauta mosca varejeira), <i>uhpitu</i> (flauta de cerâmica).
<i>Wuru</i> (Preguiça)	-	-

Yuhkuduhka póose (dabucuri de frutas)

Na estação de Ayã (Jararaca) acontece o primeiro *póose* de *Yuhkuduhka* (frutas). A seguir, trago uma enumeração de várias das frutas encontradas nessa estação: *mere* (ingá), *mere yoase* (ingá cipó), *wirimere* (ingazinho), também cultivado na roça, *bii mere* (ingá rato), coletado na beira dos rios, *mere pahka* (ingá açu), cultivado no quintal de casa, *botea mere* (ingá aracu) *kerō* (jatobá), *simiō* (uacu) coletados no mato, *wai bia* (pimenta peixe) bastante doce, os peixes também o consomem, *bati* (japura) coletada no igarapé e *bati pahka* (japura graúda) coletada no mato, *wam#* (umari) encontrada na maior parte nas capoeiras, *#rẽ* (pupunha) na roça, *puhpiá* (ucuqui) coletado no mato, *diawee d#hka* (jenipapo) coletada na beira do rio, *yumu* (bacaba) no mato, *yumupahka* (pataua) a coleta feita no mato, trabalho exclusivo do homem, pois é preciso subir na palmeira, *yumu mahkã* (bacabinha), *mihpĩ* (açai), *omã kahperi* (fruto olho de rã) encontrado na copa da árvore na beira do rio, *#se* (cucura), *neé* (buriti), *wau mutũ* (cucura do mato), alimento também apreciado pelo macacos.

Nesse dia de *póose* de frutas, o *baya* com a participação de demais membros da comunidade se anima cantando a música de *kapiwaya* de *bu'sa bahsa* (penugem da pétala de flor), executa com o *amotise* (instrumentos), o *hai#* (pedaço de embaúba), e também o *kapiwaya* de *pehka bahsa*, com seu *amotika* (instrumento) *yãsaga* (maraca). O repertório musical é composto por letras em Tukano, de difícil tradução. A letra da música de *bu'sa bahsa* pode ser assim resumida:

Buyaku:

Diiyaa buuyako, buuyako, buuyako yaiw#, buuyako, buuyako, buuyako yaiw#, buuyakawa diakawa yaiw#. Yaa buuyakori weekanoma, wayumari keeno buuyako yaiw# buuyako yaiw# diakawa yaiw# (3X). Yaa, yaa, maa # maa # (assobio) maa.

Kahpiyu nowé:

Yaa, yaa maa, maa # maa # (assobio) maa. Yaa kapiku nowé, yaa kapiku nowé. Yaa kapiku nowé, yaa kapiku nowé. Diiya mari kapi kapi yuuka, Mari kapi kahpi yuuka, kahpiyo wayumeri. Diiya yuuku. Kapiyu nowé, kapiyu nowé, Yaa kapiyu nowé, kapiyu nowé. Diiya mari kapi kahpi yuuka, mari kapi kapi yuuka, Kapiyo wayumeri, diiya yuuku. Yaa, yaa maa, maa # maa # (assobio) maa.

Também existe o repertório do *kapiwaya* de *pehka bahsa*, cuja letra pode ser assim escrita:

Kapinema diakawa:

Diakapi, kapinema diakawa kapinema diakawa. Kapinema diakayuu maa yuuriya kawa kapinema diakayuu Yaa kapinema, kapinema diakayuu. Waruma dia kapinema diakayuu maa. Kapi, kapinema diakawa, kapinema diakawa. Kahpinema diakayuu maa yuuriya kawa kapinema diakayuu. Yaa kapinema, kapinema diakayuu. Waruma dia kapinema diakayuu maa yuuriya Kawa kapinema diakayuu. Yaa, yaa maa, maa ʘ maa ʘ (assobio) maa.

Dupinema diakawa:

Diadupi, dupiinema diakawa dupiinema diakawa. Duupinema diakayuu maa yuuriya kawa dupinema diakayuu Yaa dupinema, dupinema diakayuu. Waruma dia dupinema diakayuu maa. Dupi, dupiinema diakawa dupinema, diakayuu. Duupinema diakayuu maa yuuriya kawa dupinema diakayuu, yaa dupinema, dupinema diakayuu. Dupi, dupiinema diakawa dupinema, diakayuu. Dupinema diakayuu maa yuuriya kawa dupinema diakayuu yaa, dupinema, dupinema diakayuu. Waruma dia dupinema diakayuu maa yuuriya Kawa dupinema diakayuu. Yaa yaamaa, maa ʘ maa ʘ (assobio) maa.

Neste póose de frutas (*yuhkʘdʘhka*) a exemplo de outros, se consomem *kahpi* (ayawaska), *pêeru* (caxiri), *mʘroro* (cigarro de tabaco) e o *pâatu* (coca).

O indispensável da festa é o caxiri, consumido por homens e mulheres em cuias passadas de mão em mão. São preparados e servidos pelas mulheres os caxiris *ãrʘko* (de cana), *warapuko* ou *serãko* (de abacaxi), *ʘrêkó* (de pupunha), *merêperukó* (de ingá).

Além do *pêeru* (caxiri), os homens, de modo especial, apreciam o *mʘrorõ* (cigarro) e o *pâatu* (coca). O *kahpi* só é também consumido pelos homens mais velhos, e distribuído pelos próprios homens, não havendo participação da mulher.

O *mʘrorõ* (cigarro), é o resultado da folha de tabaco com o potencial que dá a vida, fonte e instrumento para o *bahsesé* (“benzimento”). O *mʘroro* purifica o corpo, faz contemplar, faz a proteção e fortalece o corpo, e além de possuir o poder de curar todas as doenças. O *Mʘroro* foi usado pela primeira vez no *dia-wi'i*, em que os heróis culturais, o *Yepamahsʘ* e *ʘmukorimahsʘ* tinham a intenção de criar o humano. Todavia, se projeto não se concluiu por causa das curiosidades das mulheres – assunto tratado no mito do *dia wi'i*. (Ler o mito anexo 1). Fumar para os *Yepamahsã* tem este sentido, de estar em sintonia com os demais seres do cosmo, e assim contribuir com sua comunidade. Usar o *mʘrorõ* é dar continuidade à criação do mundo e da história dos Tukano. Eis a razão porque os velhos especialistas carregam consigo o tabaco.

O *pâatu* (ipadu); alimento consumido na forma de pó, extraído na folha de coca, é tido por nós Tukano como o “pó da memória”. O preparo do ipadu requer habilidade e responsabilidade. O ancião que possui essa especialidade de prepara-lo, se dirige ao roçado bem cedo, obedecendo a uma serie de compotamentos xamânicos, uma delas, a *betise* de jejum. Para colher a folha de ipadu, o velho deve sair de casa sem se alimentar, isso para prevenir que o *pâatu* processado posteriormente não tenha o gosto amargo. O velho *kumũ* sentindo-se que o gosto amargo do pó, saberá que não houve a *betise* no processo de preparação do *pâatu*. Após a colheita as folhas são colocadas no formo com uma temperatura moderada, para não queimar as folhas, ou seja, as folhas de ipadu devem continuar verdes, mas bem torradas. Em seguida as folhas são socadas no pilão e piladas até, que torne o pó, misturada com o resto da queima da folha de embaúba. Na sequencia o especialista coloca as misturas e soca novamente no pilão, finalizando o processo e obtendo o *pâatu*. O pó é consumido em pequenas porções, sendo colocado em cada lado interno da boca com prudência, ao contrario o consumidor pode se engasgar, levando a morte. Em tempos míticos *Yepamahsũ* e *Umũkohomahsũ*, (ler o mito em anexo 1) consideravam o *pâatu*, *kahtiri wahro* (cuia de vida), *ukũsetiri-waharo* (cuia da conhecimento), *tuoyẽ-setiri-waharo* (cuia de pensamento), *kumũãri-wahro* (cuia de *kumũ*), *yaiari wahro* (cuia de *yai*), *bayari waharo* (cuia de mestres de música), porque cada uma dela possui e oferece o grau de conhecimentos de cada especialidade. E as pessoas que consomem sentem-se fortificados no físico e mental.

Existem dois tipos do ipadu: ipadu dos *waimahsã* (guardiões do espaço), e ipadu dos *mahsã na o'teke* (plantado pelo humano). Aquelas pessoas que se encontra em período de formação *kumũ,yai e baya* fazem o preparo do ipadu de *waimahsã* esse tipo é o mais forte, e assim eles sentem-se revigorado e capazes de ouvir a noite inteira os discursos as palavras (*ukũse*), as orientações (etiquetas sociais, *duhi e betise*), os cânticos (*bahsapó*), e os *bahsese* (“benzimentos”) do mestre ancião. O uso de *pâatu* é acompanhado imprescindivelmente pelo *mũroro*, pois ambos são fundamentais no processo de formação dos especialistas como *kumũ,yai e bayá*. Usando estes elementos, o formando viaja para o *dia wahpira wi'i* (casa das almas) por meio do sonho.

De acordo com o Dagoberto Azevedo²⁴:

Comer ipadu (*pâatu*) de um mesmo pote ou de cuia é considerado uma forma de manter o vínculo bem forte entre os irmãos, membros do

²⁴*Yepa-mahsũ* do grupo de *Yãhuri porã*, da comunidade pirarara poço no médio rio Tiquié.

grupo de *Nik# Porã* “filhos do memos o pai” escutando, ouvindo, trocando e complementado seus conhecimentos apreendidos com seus mestres *Kumũ, Yai e Baya*; e uma roda de *pãatu*, com seus cunhados, é sinal de aliança duradoura que vem mantendo e perpetuarão para sempre e, ao mesmo tempo, partilha de conhecimentos mutuos. (Azevedo, 2016)

Esta prática de encontrar toda a noite para uma conversa é muito relevante, de nexo construtivo, de busca fraternal. O *pãatu* simboliza a distribuição dos saberes no contexto comunitário. Este alimento é consumido para o revigoramento corporal, mental e, junto com *m#roro* fortalece a sabedoria e seus conhecimentos disponíveis aos comunitários.

No *póose* de *yuhk#d#hka* (frutas) e de *wai* (peixes), são tocados os *miriãporã* (instrumentos musicais dos *Pam#rimahsã*). Os instrumentos executados durante o *póose* podem ser tocados individualmente quanto os coletivos. O *kapiwaya*, o *weõpamari*, o *botepurĩ sii*, é executado coletivamente. O *buhpup#* é tocado em dupla, o *yamã d#hpoa* e o *uhuri kooro* pode ser executado tanto individual como coletivamente, o *m#teporo*, o *yai o'ã*, e o *uhpit#*, são tocados individualmente.

No dia de *Poorin#m#* (dia de dabucuri) as músicas cantadas são os *kapiwaya*, elas foram cantada pela primeira vez pelo *Doetihiro* - líder máximo dos *Yepamahsã*, um ser quartzo, no *aruãri utu*, centro do mundo nos conhecimentos indígenas na casa conhecida como *dia wahpira wi'i*. Em suma, *Dia wahpira wi'i* (casa das almas), encontram-se no *aruãri utu*, ela é o centro do universo. Para alcançar o lugar os primeiros *Pam#rimahsã* usaram o poder do *Yaig#* (bastão orientador) e este instrumento indicou exatamente no *aruãri utu*. Visando isso, o velho *Doetihiro* resolveu levar todos os lideres de cada etnia neste local, e esses lideres eram os *Utã mahsã* (seres quartzo). Assim os anciões consideram que *Aruãri utu* é a terceira casa simultânea ao *Apekõ dihtara* (RJ). *Apekõ dihtará* é a casa de surgimento da humanidade segundo os mitos tradicionais dos *Yepamahsã* (Tukano) e do *Um#kohrimahsã* (Dessano).

Dia wahpira wi'i encontram-se na cabeceira do igarapé *Pohsaya* (macucu), uma expressão adaptada dos Dessano *Porariya*, ou casa de metamorfose, acima da missão de Teresita, Colômbia. Por isso que o *dia wahpira wi'i*, é uma casa tão importante quanto a *dia wi'i*, porque é pra lá que são encaminhadas as almas dos mortos. Nesta casa, *Doetihiro* começou espalhar os seus liderados em varias direções. E o mesmo se enterrou no *aruãri utu*. É nessa casa que *Doetihiro* começou a cantar um novo canto de

“chefe” e os outros “respondendo”, assim tendo uma linda melodia. Nas peças para *weõpamari bahsa*, princípios semelhantes da técnica de alternância são empregados, com os registros baixo e alto, e os papéis de chefe e respondedor. No entanto, há vários instrumentos que fazem a voz do respondedor, todos em uníssono, enquanto há apenas um no papel de chefe. A flauta-chefe, portanto, deve ser soprada com muita força, para obter bastante volume, pois no som dos respondedores somam-se os sons de várias flautas. Os tocadores de flauta-chefe são considerados bons quando demonstram habilidades como: extrair muito volume de sopro, criatividade para saltar e controlar o tempo em cada registro, conhecimento de afinação e trato das flautas, conhecimento dos passos de dança e dos detalhes musicais do repertório, bem como liderança expressiva na *performance* (conf. Piedade 2007). Em conjunto, as flautas formam uma linda melodia.

Há vários tipos de instrumentos *weõpamari*, e cada um deles possui seu som particular e diferente do outro, os tipos são:

<i>Se'ãwai-weõ</i>	Flauta da piaba (peixe)
<i>Wehkũ-weõ</i>	Flauta da anta
<i>Ahko-weõ</i>	Flauta da água
<i>Baãro-weõ</i>	Flauta do tesourão
<i>Wa'a-weõ</i>	Flauta do bambu grosso
<i>Wãri-pa'ma, ɯrĩ-pa'ma</i>	Cariçu de acará. Ou cariçu duplo: tubos paralelos afinados próximos do uníssono
<i>Yukã-pa'ma</i>	Flauta do urubu, ou cariçu grande.

A dança de *weõpamari* se torna mais animada quando os tocadores fazem as coreografias e com a participação das mulheres como damas. Esse é o momento oportuno de dois jovens se conhecerem, dando a chance deles começarem a se gostar e a namorar. No momento da dança, um aperta o dedo do outro como sinal de interesse no namoro (conf. Lasmar, 2005). Cada toque tem a sua finalidade de significado, entre quais temos:

Biatu du'posé: este toque se refere à presença de comida quinhapira. Geralmente o toque de *biatu du'posé*, é feita no dia seguinte do *póose*, com esse toque eles convidam as mulheres trazerem a comida, como se fosse o café da manhã.

Numia weresãse: a melodia está voltada para o convencimento da moça, um tipo de “pedido em namoro”.

Numia duusé ou koãse: essa melodia tematiza a animações dos encontros, ou de boas vindas aos visitantes à comunidade anfitriã. O que chama atenção é quando os tocadores soltam as suas damas, às vezes as damas caem, fazendo mais risos aos expectadores.

Bia peosé: literalmente se diz; “colocar pimenta”. No toque do *bia peosé*, os tocadores fazem grandes círculo e depois se unem, ou seja, fecham e abrem o círculo.

Merêpêeru (melodia de caxiri de ingá): nesse toque os tocadores pedem que as moças ofereçam o caxiri de ingá. O caxiri de ingá é doce, mas embriaga quando for consumido em excesso. O toque desta melodia sempre é feita pelos jovens, porque eles querem conhecer por meio de dança as moças da outra comunidade. Visando isso, a melodia de *merêpêeru waya* é voltada para os jovens iniciantes a vida adulta.

Karitikayã: a melodia pede a moça para não cair no sono, pois o tocador precisa de dama para a noite inteira.

Pêeru wakãtia: a música convida as mulheres a trazerem o *pêeru* (caxiri) a distribuírem aos tocadores, porque eles estão com sede.

Tea karirã: a música convida a moça a se retirar do local da dança e a convida para dormir com ele.

Yu'u numo nimo: por meio da música o rapaz declara que a moça é a sua pretendente.

Botepūri sii (mavacu), é feito com pedaço de embaúba com uma palma de largura (Piedade, 2007, pg. 53). Com o som de *weepu, weepu, weepuru, weepu, wepu, weepuru...* A melodia desse instrumento é tocada na entrada de dabucuri, com a participação da comunidade, e os comunitários com o toque desse instrumento fazem mais barulho e animação. O indispensável que o *poori-mahsu*²⁷ deve levar é a oferta.

Buhpupu. O japurutu (nheegatu) é um par de flautas longas, de madeira *bupu-yōó* (jupati, da família das palmeiras). São usados no dia de *póose* por um par de tocadores, os tocadores são mestres de toque desses instrumentos, preparados desde a

²⁷ Pessoa que leva a oferta, tanto da pesca, da caça, da fruta como dos insetos e larvas.

adolescência. Segundo os velhos a flauta chefe representa os homens, o que comanda o toque, e a que responde representa a mulher, e que tem alguns centímetros de diferença. Mas nos conhecimentos dos tukano *Yeparã Oyéporã*, o japurutu é feito da palmeira de *buhpoyō* (jupati ou zaratana), enquanto outros afirmam que é feito de uma palmeira de *wahtayō* ou *watapahkayō* (paxiúba barriguda).

Yāma duhpoa (cabeça do veado) “flauta sem orifício e sem aeroduto, cujo corpo é um crânio de veado cujos orifícios são tapados com cera de abelhas, deixando apenas um na parte superior, para soprar” (Piedade, 2007 pg. 53). Precisa-se a participação das pessoas, quanto mais participantes a diversão fica melhor. Para isso é necessário um tocador de muita experiência, nesta dança forma-se uma fila, os participantes colocam as mãos no ombro da frente, conforme o toque ou som da cabeça do veado os participantes levantam as pernas intercaladamente, quanto menos se espera o tocador faz o recuo da fila. Neste recuo, os últimos costumam cair um sobre os outros, causando risos e gargalhadas de todos. Essa é a maneira de alguns membros da comunidade tímidos se entrozarem, e um meio de fazer participar aquela pessoa que não tem hábito no toque de instrumentos musicais.

Yai o’ã; (flauta com osso de onça). Com essa flauta o tocador a executa sentado, às vezes andando, mudando de um lugar para outro. Com isso demonstra sua habilidade, uma forma de chamar atenção das moças vindas de outras aldeias. Esta flauta é um instrumento raro. Para consegui-la, é preciso matar uma onça.

Uhuri kooro; é um instrumento de toque a partir da carapaça de jabuti. Com esse instrumento, os Tukano fazem a dança, com a participação de todos os homens da comunidade, porém as mulheres não devem participar. O friccionador da carapaça segue na frente, friccionando no orifício da carapaça do jabuti, extraindo um som animador. Conforme os conhecimentos dos velhos, para ser um ótimo friccionista de carapaça do jabuti, a pessoa, desde a infância, não deve ter medo do banho matinal, ou seja, o banho matinal sempre foi fundamental para nós Tukano. Os demais participantes vêm acompanhando, colocando as duas mãos nos ombros da frente, e de repente o tocador dá o recuo na fila, e neste instante todos os demais tropeçam e caem no chão, provocando aquela rizada nos participantes.

Muhtēporo (“mosca varejeira”) “pequena flauta com aeroduto e defletor de cera de abelha, com quatro orifícios para dedos. Os nativos dizem que quando bem tocada, esta flauta pode falar coisas e assim transmitir mensagens, geralmente para atrair as mulheres” (Piedade, 2007). A flauta é feita com cano de cariçu, tocada por uma única pessoa. No dia da festa de dabucuri, o tocador passa entre as pessoas tocando, *pirêê, pirê pirêêê, pirê pirê pirêêê*. Um animador solitário.

Uhpi tuu (feita com cerâmica) é uma flauta de barro com furos, semelhante à ocarina, utilizada no *Dabucuri*. (Atualmente raro). Geralmente o tocador se posiciona na entrada da porta do *bahsari wi'i*²⁸.

O Miriã (instrumentos musicais dos Pamurimahsã)

O toque de *miriã* (instrumentos musicais dos *Pamurimahsã*) é usado nos dois primeiros eventos do *póose*, na estação de *Ayã* (Jararaca) e também na estação da *Yai* (Onça) O *miriãporã* forma uma orquestra dentro da floresta, com seu som volumoso, composto por vinte e dois pares de instrumentos, listados na tabela a seguir:

Nome em <i>Yepamahsã</i>	Nome em Português
<i>mutari duka</i>	Pedaço da frente
<i>Dutu</i>	(Esquilo) instrumento feito de paxiúba medindo 40 centímetros, quando sopra faz um som de extremidades. Este instrumento representa os Tukano.
<i>Dahsé-duka</i>	(Pedaço de tucano), é uma única flauta que o músico põe à boca com a mão esquerda, enquanto a mão direita segura um açoite, o <i>tārari-wāhso</i> , que é um “caniço”, ou bambu fino. O açoite é movimentado, produzindo a sonoridade de chicoteada, ao mesmo tempo em que a flauta soa.
<i>Aâ</i>	(Gavião)
<i>Doé</i>	(Traira)

²⁸ *Bahsari wi'i*, refere-se a casa de dança, ou maloca.

<i>I'siá</i>	(Fruta não identificada)
<i>Pětoa</i>	(Animal não identificado)
<i>Pawá-pahko</i>	(Mãe de jundiá)
<i>Ãruro</i>	(Pequena ave da família tucano)
<i>A 'kãgũ-pata</i>	(Besouro que vive em paus podres)
<i>Wa'u-duhpoa</i>	(Cabeça do macaco da noite) Os trompetes são segurados com as duas mãos, à direita segurando o bocal de paxiúba próximo à boca, a outra segurando o corpo do trompete por baixo, servindo como apoio para levantá-lo e abaixá-lo.
<i>Êhõro</i>	Instrumento usado pelo <i>baya</i> principal. O som traz a lembrança do choro de <i>Utãboho O'ãkũ</i> . Tocado quando todos os participante estão sob efeito de <i>kahpi</i> .
<i>Merê-ãsi</i>	(Macaco prego)
<i>Yaí</i>	(Onça)
<i>Yamá</i>	(Veado) fornece o modelo básico para as outras trombetas tocar, mas quando toca deve ser realizada por um homem andando na frente, carregando em suas mãos as pontas do par de trombetas. Geralmente acompanhada apenas por um par de flautas curtas. É a única flauta realizada em desfiles, mas não muito tocado.
<i>Tũũũ</i>	(Jacamim)
<i>Bũhpo</i>	(Trovão)
<i>Pirõ</i>	(Cobra)
<i>Ahké</i>	(Macaco)
<i>Di'arã -yõri</i>	(Palmeira rainha)
<i>Diá-umû</i>	(Japu da água)
<i>Kitio-bohka</i>	(Feixe de chocalho)

O que é *miriã*? São instrumentos musicais consideradas relevantes no uso de toque no dia de *póose* (dabucuri) e de *amoyerinũmũ* (iniciação masculina). O conceito *miriã* foi mal interpretado pelos primeiros religiosos, que o traduziu por *jurupari*, associando-o ao demônio. Jurupari, assim entendido deturpa o sentido original do *miriã*, que é oriundo do *Utãboho Õ'ãkũ*, conhecido como *Biisiu*.

Biisiu era o ser dos instrumentos musicais, era o conhecedor de vários toques musicais e andava nas quatro primeiras grandes malocas (norte - *Tã'tũ-wi'i* (casa de constelação), sul - *Doê-wi'i* (casa de traira), leste - *Siripi tuhti* (caverna de andorinha), oeste - *Osô tuhti* (caverna de morcego) ensinando como toca-los. Mas um dia ele morreu queimado. Antes disso, porém, *Biisiu* disse: "dos meus ossos brotará uma paxiúba e todos os instrumentos serão feitos dos meus ossos". No lugar onde ele explodiu cresceu uma paxiúba muito fina e alta até o céu. (Conf. Bruzzi, 1994, pg.247). A partir de então, os *Pamurimãhsã* passaram a conhecer os instrumentos que estavam no corpo de *Utãboho Õ'ãkũ*. As flautas *weõpamari* eram suas mãos e as flautas *buhpupũ* eram seus braços. Das pernas surgiram flautas *miriã*, que são as mais importantes e conhecidas como "jurupari". Com o passar do tempo os *Pamurimãhsã* viriam a obter todos esses tipos de flautas (ver mito anexo 5). Um dia, as filhas de *Umukohomãhsũ*, resolveram capturar as formigas maniuaras (*mehkã*). Para isso, foram até a mata e depararam com uma palmeira de paxiúba muito interessante, e ficaram interessadas em fazer um suporte para o cumatá (*tõhpa*)- instrumento utilizado para exprimir a massa da mandioca e extrair o seu caldo (manicuera) o que não tinha na casa. Retornando da captura de maniuaras, contaram ao pai que encontraram uma paxiúba muito atraente e pediram que ele fosse busca-la para fabricar um suporte de cumatá (*tõhpa*)²⁹. No dia seguinte, *Umukohomãhsũ* foi ao local indicado, e lá notou uma coisa estranha. Convocou todos os animais para uma averiguação completa, e descobriu que aquela palmeira tinha vida, e percebeu ainda que quando a pessoa tocava com a mão na palmeira, esta emitia sons encantadores, e então lembrou-se da fala de *Biisiu*. *Umukohomãhsũ* pensou seriamente, e decidiu que com esses instrumentos iria fazer a iniciação de seu filho. No dia marcado, houve o inesperado, o filho permaneceu dormindo, tendo as Mulheres acordado primeiro. Assim, nesse dia, ao invés do filho, foram as filhas³⁰ as primeiras a encontrarem os instrumentos musicais. De posse desses

²⁹ Instrumento indígena utilizado para espremer a massa de mandioca e tirar o líquido de manicuera (*Yõkã*)

³⁰ As primeiras mulheres Dessana.

instrumentos, elas pensaram em criar novos seres humanos. E fugiram com os instrumentos. No percurso por onde elas passaram, existem as casas dos *waimahsã*, equivocadamente “casas sagradas”, ou casas especiais. Onde, as primeiras mulheres realizaram festas e criaram outras mulheres. Mas havia um detalhe desesperador, nenhuma delas sabia tocar os instrumentos. E foi aumentando a população de mulheres. As líderes, vendo isso acontecer, resolveu fazer a sua própria iniciação, com os instrumentos roubados. Isso aumentou ainda mais a preocupação de *Umukohomahsũ*, que resolveu partir em perseguição às mulheres. Mesmo tendo, se transformado em diferentes animais, para retomá-la os instrumentos, sempre foi descoberto pelas filhas, prejudicando assim o seu plano. As filhas notando a perseguição do pai, no desespero, resolveram esconder os instrumentos, introduzindo-os desesperadamente em suas *samãro* (vaginas). Como os instrumentos tinham vida, eles se incorporaram nelas. Finalmente, na cachoeira de Aracapá (*tõ'okã pa'a*), *Umukohomahsũ*, resolveu construir uma armadilha, e com ajuda do seu filho, conseguiu impedir a fuga. As líderes foram capturadas por *Umukohomahsũ* com a ajuda do filho, e todas as mulheres que foram criadas no decorrer da fuga se transformaram em árvores³¹, porque viram as líderes capturadas e abusadas sexualmente pelo próprio irmão. Assim, *Umukohomahsũ* perdeu definitivamente seus instrumentos musicais, que se incorporaram nas mulheres, ou seja, as *miriã* originais construídas a partir dos ossos de *Biisiu* foram perdidas. Esse episódio aconteceu no trecho de *wahpũ muu* abaixo da missão colombiana de Piracuara, até a cachoeira de Aracapá no rio Papuri. (Ler o mito, anexo 5)

Veja como o etnólogo inglês Stephen Hugh-Jones comentou sobre o assunto em sua tese, no ano de 2011: *La palmay las pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*.

El primer informe sobre el culto de Yuruparí llega con los escritos de Alfred Russel Wallace (1889), quien remontó el río Vaupés en 1850. Después de él, prácticamente todos los viajeros, misioneros o etnólogos que han visitado la región del Vaupés han descrito los ritos de Yuruparí y han grabado los mitos de Yuruparí; además se han ofrecido variadas interpretaciones del culto, algunas de ellas demasiado fantasiosas. Hasta hace muy poco, los misioneros católicos y protestantes que trabajaban en el Vaupés creían que el culto de Yuruparí era el culto del diablo y adoptaron medidas excesivamente rigurosas para reprimirlo: quemaron las malocas (casas comunales), que desempeñan un papel primordial en el culto, destruyeron los

³¹ Em Tukano, *Yukumahsã numia*.

adornos de plumas y otros objetos del equipo ritual, y expusieron los instrumentos He ante las mujeres y los niños”.(Hugh-Jones,2011: pág.33).

O *miriã* também é usado no dia de *amoyerinũmũ* (iniciação masculina). Para os velhos *Yepamahsã* (Tukano da atualidade) o dia de *amoyerinũmũ* conhecido como *Yémekã apohse* (preparação de lábios), em que o jovem possa ter a facilidade da expressão a partir dos seus conhecimentos recebidos dos velhos no período da sua formação. Na realização do *Miriã* consome-se a bebida do *kahpi*. É no momento de transe provocado pela bebida, que se dá a orientação da especialidade. Esta orientação é indicada pelo *hoori* (grafismo) enxergada pela pessoa que se dedica da sua especialidade. E cada grafismo significa um tipo de *bahsese*. A pessoa que depara com a imagem de uma cobra no momento do transe, está automaticamente descartada, é uma pessoa desqualificado para uma das especialidades (*kumũ, yai e baya*). Em suma nem todas as pessoas em preparação se convertem num especialista, já que não conseguem enxergar o *hoori*.

Todavia, os jovens buscam outro caminho de formação ou de utilidade no contexto comunitário, se preparando conforme a sua capacidade, por isso que no dia de *póose*, muito deles tocam *uhpitu* (flauta de cerâmica), *yai o'ã* (flauta de osso da onça), *mũhteporo* (flauta mosca varejeira), *uhuri kooro* (carapaça de jabuti). Assim sendo, cada pessoa tem algo a contribuir com a comunidade.

No dia do ritual de *amoyerinumũ* (iniciação masculina), só há participação dos homens, usando *wẽhriwãsori* (caniço) para chicotear o jovem. É um dos testes para saber se o rapaz está apto para adentrar na vida adulta. As mulheres não participam desse ritual, cuja explicação encontra-se no mito do roubo das flautas, (conferir o mito do roubo da flauta musicais em anexo 5). Por meio da chicotada os homens querem mostrar a soberania e a virilidade masculinas. O jovem que lagrimar com a chicotada de caniço, ainda não está preparado para a vida adulta. Por isso também que, para manter tal segredo, o ritual é feito só com a participação dos homens. Caso uma mulher assista este ritual, cabe ao *kumũ* tomar uma atitude, que se expressa no *dohase* (sopro maléfico), podendo levar à morte da intrusa. Por isso crianças e mulheres não podem ver. Com isso, conclui-se que o *miriã* é perigoso.

Porque os instrumentos envolvidos no *miriã* são considerados “sagrados”? Alguns instrumentos são feitos com material de uma pedra muito especial e rara

conhecida como *Diarãpari* (termo intraduzível). O *Yepamahsɯ* de hoje não possui experiência de talhar uma peça de *miriã* com pedra, os mais antigos faziam isso. Agora os instrumentos de *miriã* são feito com pedaço de paxiúba, de tamanhos variados.

Póose de wai (dabucuri de peixe)

É durante esta estação que acontece o segundo *póose*, o *póose de wai* (peixes), período conhecido como *dehsubase nɯmɯri* ou tempo de fartura, o tempo da piracema de peixes, como: *botea nihtiperitigɯ* (aracus de três pintas), *wamɯ botea* (aracu umari), *huu* (pacus do lago), *mahkõe* (pacus da cachoeira), *yeũ* (pirandira), *kuya* (peixe cachorro), *orero* (surubim), *buú* (tucunaré), *môo* (piraiba), *ikiá* (mandis), *pawá* (jundiá), *seã* (piabas), *wereã* (piabas de olhos vermelhos). Esses são os peixes considerados de qualidade.

Para manter o pescado por muito tempo é necessário usar de *sɯsose*, uma técnica antiga de conservar o alimento, assando ou moqueando. Os Tukano usam o método de *sɯsose* para a conservação do peixe e da carne de caça. Para moquear é preciso muita lenha. A tarefa de fazer o fogo é das mulheres (*nɯmosanumia*), e é necessário ter muito cuidado, paciência e responsabilidade, mas a tarefa de carregar a lenha que abastece o fogo é do marido (*marãpɯ*).

O resultado da pesca de piracema e também das caçadas de animais como *seme* (paca), *pamô* (tatu), *yehse* (porco do mato), *nɯhkukɯ wehkɯ* (anta), era moqueado e guardado para um dia serem ofertadas ao sogro ou aos cunhados, que moravam sempre em lugares muito distantes. Portanto, o *buhí* (genro) tem, indiscutivelmente, a obrigação de, pelo menos uma vez por ano, visitar o seu *mayẽkɯ* (sogro) e promove-lo o *póose* de alimento por respeito e honestidade que tem com a sua filha. Para os velhos, o genro é um eterno devedor.

Para evitar a desconfiança e distanciamento do sogro, o genro deve mostrar que é um bom caçador ou pescador. Ele pode, inclusive, promover uma festa de *póose* (dabucuri), para surpresa do seu sogro e de seus *peyãra* (cunhados). Se não cumprir com o papel de bom marido e de bom genro, o *mayẽkɯ* (sogro) pode fazer o *numitaro* (desfazer o casamento), pois a filha não merece ter um *marãpɯ nihsiagɯ, keoro we'tigɯ*, (um marido desonesto e preguiçoso).

Para realizar o *póose* de *wai* (peixe), é necessário de muito peixe, o que faz com que os Tukano realizem a pesca no momento da *waitūrise* (piracema).

***Waitūrise* (piracema)**

O que é a piracema no contexto Tukano?

Piracema, de modo geral, é o nome dado ao período de fertilidade dos peixes, quando eles sobem os rios até suas nascentes para desovar. O termo tem origem na língua tupi e significa "saída de peixe", através da junção dos termos *pirá* ("peixe") e *sem* ("sair"). (Conf.wikipedia).

Mas para nós Tukano (*Yepamahsã*), a piracema não é simplesmente a desova dos peixes. Por meio da piracema podemos perceber a viagem dos *waimahsã* (guardiões do espaço), porque os *waimahsã* fazem a viagem até as cabeceiras dos rios, para visitar as *wametise wi'iseri* (maloca dos *waimahsã*), ou *pamuri wi'iseri* (casas de transformações). São nessas casas que eles cantam e dançam, realizando que os muitos vêm como a piracema (*waitūrise*). Após uma longa viagem subindo o rio e visitando as casas de transformações, os *waimahsã* retornam novamente a casa principal, que é *temedawi* (a casa dos *waimahsã*), localizada acima da cidade de Santa Isabel do Rio Negro. Em outras palavras, a piracema é, na visão do *kumū*, *yai e baya* é o *póose* (dabucuri) dos *waimahsã*. E os velhos especialistas até podem dialogar com eles, tanto no sonho, ou no consumo do *kahpi*.

No início da estação de *Ayã*, já nas primeiras chuvas, quando o rio enche, aparecem os cardumes, realizando *yēkoese*, isto é preparação do local, visando a desova na *poero* (estação) do *Pamô* (Tatu). Esse acontecimento entre os peixes está relacionado com os seres humanos, isto é, se os *Yepamahsã*, não realizarem o *póose* de frutas no início da estação de *Ayã*, conseqüentemente a piracema será fraca. Assim, o *baya* lança mão do *bahsese* de *waitūrise* ou *wai wi'iseri a'pose* (preparação das casas) usando o seu instrumento com a presença de *yãa* (urtiga), mesmo sabendo que a urtiga coça quando passa pelo corpo. O *baya* (ou algum outro velho conhecedor), por meio de *bahsese*, introduz o *yãa* no interior dos peixes; então os peixes sentem-se excitados no momento de piracema e se dispõem a liberar o máximo de *wa'só* (líquido branco), se for macho, e *dieri* (ovada) se for fêmea. Assim sendo, os peixes capturados no momento da piracema

são para o *waimahsã* os seus cocares³², especialmente os *boteá nihti peritirã* (aracus de três pintas), os mais ariscos e mais gordos da espécie de aracus, que ocupam as corredeiras. A menos arisco são os *wamu botea* (aracu umari), que costumam desovar nos lagos e na boca dos igarapés.

Para a pesca no momento de piracema, os Tukano usam colocar as armadilhas *kahsawu* (matapi) em pontos estratégicos, para obter o melhor resultado. Se a pesca for boa consequentemente no final da estação de *yai*, realizarão o *póose de wai*. Isso demonstra que os *waimahsã* também fazem o *póose*, eles são seres super humanos. A piracema se realiza após a chuva forte, quando o rio se enche rapidamente. Isso significa que para os *waimahsã* a bebida está sendo forte e bem fermentada. Os velhos começam marcar a subida da água com as pedras no porto em ponto estratégico, mas o sinal infalível é a presença do pássaro *dihitiro*. Ouvindo o canto dessa ave, os velhos têm a certeza de que está havendo a piracema naquele dia. Além da piracema dos aracus, há também a piracema das *seã* (piabas), já nos igarapés, a desova dos *uyũ* (jejus), e dos *pawá* (jundiás). À noite fazem os *yeurã* (pirandira) e *kuya* (peixe cachorro) também realizam a desova na beira das pequenas ilhas.

Cada *póose* tem o seu *bahsese*. *Bahsese* de *Yuhkũdũhka* (das frutas), *Bahsese* de *Waikurã* (dos animais) *Bahsese* de *Wai* (dos peixes) e *Bahsese* de *Iã* (larvas/insetos). O *Kapiwaya do Wai bahsa*³³ é cantada ante da piracema, ou seja, na estação de *Ayã*, e também no final da estação do *Yai*. O *kapiwaya* na estação de *Ayã* faz parte da “limpeza” geral no lugar onde haverá a piracema, na visão dos *Waimahsã*. Para que a piracema seja bem feita tudo depende da chuva e a subida das águas. Para os *Waimahsã*, a chuva é o caxiri, e a subida do rio no momento da piracema mostra que a bebida está bem fermentada.

Para preparar o local de piracema com seu *uúro*³⁴ (poder), o velho *bahsegũ* usa o material a *yãa* (urtiga), se não houver a urtiga por perto, o *bahsegũ* prepara com a terra.

³² A piracema é o momento que os *waimahsã* estão dançando o seu *kapiwaya*. Quando o Tukano captura o peixe, simplesmente arranca alguns cocares (*maha poari*) do *waimahsã*. O que para ser humano é peixe *botea* (aracu).

³³ Em tukano *Wai* (peixe) *bahsa* (canto ou dança), nesse caso a dança do peixe. O *wai bahsa* é dançada ante da piracema, no início da estação de *Ayã* (Jararaca), no *póose* de frutas (*yukũduka*), e também se dança no *póose* de peixe (*wai*). Essa dança é tão importante, porque é dançada duas vezes, ou seja, uma no início, a outra no final, esse espaço é conhecido como tempo da fartura. O período que vai da estação do *Ayã* até a estação do *Yai*.

³⁴ Significa o poder do *tuoyãro* (pensamento), da *ukũro* (fala) e do *puhsisãro* (sopro). O especialista possui essa dádiva.

Com terra ele usa o *bahsese* de *yāare* (as urtigas), mencionado todos os tipos de *Yāa*, que são cinco: *oriyā*, *waiyāa*, *buruyāa*, *mihtiyā*, e *yāpohta*. Com esses cinco tipos o especialista faz com que as propriedades dessa planta (sua capacidade de coçar e arder) adentrem os peixes, e assim eles possam sentir uma poderosa excitação a fim de expelir o *wasó* (líquido branco ou esperma-para os machos) e a substância *dieri* (ova-para as fêmeas). Assim, tudo indica que teremos fartura de peixes.

O velho *bahseg#* quando usa o *bahsese* de *yāa* (urtiga) se diz assim: “*té oriyāa, buruyāa, waiyāa, mihtiyā, yāpohta té yāmera kó patimap# yāmesua d#hpo*”. Após o *bahsese* o velho *bahseg#* joga o *yāa bahseke* na água, preparando assim os lugares da piracema (*waitūrise*). É na estação de *Ayā* que floresce as *yāa* (urtigas). Para realizar uma boa festa de *Póose* é preciso bebida e muita dança. É exatamente isso que os *waimahsā* fazem no momento de piracema, dançando e bebendo.

Waikurā póose (dabucuri de caça)

Na estação de *Diayoá* (ariranhas), os Tukano realizam o *póose* de *waikurā* (dabucuri de caça), o terceiro no calendário anual. Para capturar os animais, os Tukano constroem armadilhas, conhecido como a *yurika*³⁵. Essa tarefa requer o cumprimento de regras e obrigações, que é o *betise*. Se a regra for violada o trabalho é em vão. Os animais mais apreciados na caça são; *seme* (paca), *nuhkuk# wehk#* (anta), *buu* (cutia), *b#hko* (tamanduá), *yama* (veado), *emó* (guariba), *aké* (macaco), *wau* (macaco da noite) e *bohso* (cutiaia).

Também as aves entram no *póose* de *waikurā*: *wehko* (papagaio), *dahse* (tucano), *hāa* (inambus), *kahtakasōaro* (jacu), *t#t#* (jacamim) e *warōpī* (mutuns de rabo branco ou de marrom).

A música cantada nesse *póose* de *waikurā* (animais) é o *Kapiwaya de Iki bahsa* (inajá) e também de *póori bahsa* (música do dabucuri). Nesse dia de *póose* o *baya* costuma cantar e animar juntamente com os participantes esses dois tipos de música. O *iki bahsa* é uma cerimônia de oferta de alimentos, como de peixe, de produtos de mandioca e carne de caça. A origem da cerimônia e do canto vem dos seres *Diroamahsā*. Quando eles fizeram a primeira cerimônia de oferecimento de comida, peixe e caça para seus avós.

³⁵ Armadilha construída na passagem de um animal, especialmente no *waikurā nenerō* (bebedouro), facilitando a caça.

Os *amotise* (instrumentos) usados para a animação dos participantes da festa são: *hãupɯ* (pedaços de embaúba), *weõpamari* (cariçu), *botepurĩ sii* (mavacu), *buhpupɯ* (japurutu), *yama dũhpoa* (cabeça de veado), *yai o'ã* (flauta de osso da onça), *mũhtẽporo* (flauta mosca varejeira), *uhuri* (carapaça de jabuti), *uhpitɯ* (flauta de cerâmica).

As *wiserikãhse* (bebidas) nesse dia de *póose* são distribuídas pelas mulheres, porque não serão usados os instrumentos de *miriã*. Isso quer dizer que as mulheres estarão presentes até o final da festa. As bebidas que circulam pela festa são: *duhtuko* (caxiri de macoari), *arũko* (caxiri de cana) e *yãmuko* (caxiri cará). Além do caxiri, há a presença indispensável do *mũroro* e *pãatu*, consumidos pelos homens.

Iã póose (dabucuri de insetos e larvas).

Para finalizar o ciclo de *Póose* é realizado o *Iã póose* (dabucuri de insetos e larvas). Este evento requer a participação tanto de homens quanto de mulheres na busca de, *batiá* (larvas presentes nas árvores de japurá), *nihtiã* (larvas com pelos ásperos que consomem as folhas) *nehtoã* (larvas que consomem folhas e depois baixam no tronco), *pihkoroã soarã* (larvas do buritizeiro) e *pihkoroã buhtirã* (larvas da bacabeira), um trabalho árduo. Já o trabalho das mulheres está voltado para a captura das *mehkã bũbũroa*, *nuhkɯ mehkã* (as maniuaras), *biaporirã*, *dũpotiãrã* (formigas), além do preparo do *pêeru* (caxiri).

A cada *póose* tem as suas próprias músicas. No *póose* de *Iã*, cantam-se dois tipos de *Bahsapo* (músicas) de *kapiwaya*, de *busa bahsa* e *poori bahsa*. O repertório de *poori bahsa* se canta assim:

KAHPIWAYAA

Dia maa, maa ɯɯ maa ɯɯ (assobio) maa, Dia mari kapiyaa, kapiyaa, mari kapiyaa, kapiyaa. Kapi pani dewa yuuku waireyɯɯ Diã kamoriwa dewa yuuku waireyɯ kapiyaa kaapíyaa. Kapi pani dewa yuuku waireyɯ yaa waapire yaa yuuku. Dia yaa waapire yaa yuuku. Mari kapiyaa, kahpiyaa, mari kapiyaa, kapiyaa. (2X). Dia kamoriwa, kamoriwa waapire yuuku. Yaa, yaa maa, maa ɯɯ (assobio) maa.

PUARE MARI KAAPI

Dia puare, puare mari kaapi naaka yoo nina wayuyee, Puare, puare mari kaapi naaka yoo nina wayuyee. Yoo Nina wayuyee, yoo Nina

wayuyee, yoo Nina wayuyee. Yaa waapire yuuku, dia yaa waapire yuuku (2x) Yaa yarinomaa yaarinoma waapire yuuku. Yaa, yaa maa, maa ʘʘ maa ʘʘ (assobio) maa.

A cada evento do *póose* há diferentes tipos de *Wiserikāhse* (Bebidas), ou seja, a bebida consumida no *Iã poorinʘʘ* (dia do dabucuri de insetos e larvas) são: *duhtuko* (caxiri de macoari), *arūko* (caxiri de cana), *yamuko* (caxiri cará), e *hooperukó* (caxiri de banana). No complemento para consumo masculino o *mʘroro e pāatu*.

Quanto os *amotise* (instrumentos) para animação nesse dia: *hāupʘ* (pedaços de embaúba) *weōpamari* (cariçu), *botepurĩsii* (mavacu), *buhpupʘ* (japurutu), *yama dʘhpoa* (cabeça de veado), *yai o'ã* (flauta com osso da onça), *mʘhtēporo* (flauta mosca varejeira), *uhuri* (carapaça de jabuti), *uhpitʘ* (flauta de cerâmica).

Os Tukano (*Yepamahsã*), com suas tradições fazem da festa uma cerimônia de confraternização com as malocas vizinhas, ofertando frutas do mato ou da roça, peixes, carne de caça, artesanatos, como bancos etc. Um grupo de pessoas fornece para seus cunhados ou irmãos uma quantidade grande de certos tipos de alimento, fresco ou moqueado, e para entregá-lo, os convidados são esperados com uma festa regada a muito *pēeru* (caxiri). É uma festa com danças em comemoração à terra, aos rios, à mata, às aves, etc.

O antropólogo Acácio Piedade realizou pesquisa sobre a música dos *Yepamahsã*. Segundo este autor, seus dados foram buscados na literatura etnológica da região com informações mais densas sobre o sistema musical tukano, apresentando as classificações nativas para os diferentes gêneros musicais. Buscou também dialogar com os estudos sobre outros domínios da cultura e refletir sobre a interface e os impactos mútuos entre etnologia e etnomusicologia, e assim contribuir para estes campos de investigação. (Piedade, 1997).

Este autor trata a música indígena como uma arte. Afirmando que:

A arte não é algo autônomo em relação ao social, e sim está cognitivamente atrelada a valores e conceitos comuns aos membros da cultura (...). Os conceitos de arte e artista, carregados de uma multiplicidade de sentidos no mundo ocidental, via de regra inspiram a comparação entre as artes das sociedades “primitivas” e as “obras-primas dos grandes artistas” euro-americanos o domínio imanente das “artes superiores” ou “finas”. Este gesto é improdutivo e etnocêntrico, pois há uma tendência de ressaltar as últimas como grandiosas expressões do espírito, enquanto as primeiras aparecem como demasiado “simples” ou repetitivas, enfim, sem elaboração formal. Na

música, por exemplo, é senso comum as valorações acima, sendo que a referência ideal permanece sempre na música dita “clássica” e em seus mestres. Ora, a arte não pode ser entendida fora do contexto cultural, apenas em termos de seus elementos formais, assim como uma cultura não pode ser entendida sem consideração às formas expressivas dos membros que a compõem. Note-se também que as definições de arte muitas vezes giram em torno de seu aspecto expressivo, deixando de lado o fato de que se trata também de uma forma de comunicação, já que os significados por ela expressos encontram respaldo e interpretação nos nativos”. Podemos entender arte, em termos gerais, como expressões estéticas individuais ou coletivas de uma cultura. Neste sentido, as perspectivas antropológicas sobre a arte não envolvem simplesmente a compreensão da arte: a leitura das formas expressivas artísticas é uma leitura das expressões da sociedade, codificadas em arte (Piedade, 1997, pg. 17).

Segundo este autor, ainda, a música ocupa um lugar central tanto na cosmologia das culturas amazônicas quanto nas curas xamânicas como instrumento de comunicação com o mundo sobrenatural, nos rituais, como meio de recriação do tempo mítico, e em diversas funções cotidianas e comunicativas.

No dia do *póorinũũũ* (dabucuri), os *Poorimahsã* (“convidados”) ficam fora com seus instrumentos, tocando e bebendo caxiri, e aguardando o momento certo para a entrada. Enquanto os *Póose nũrõrã* (“dono de casa”) encontram-se dentro do *bahsari wi’i* (casa da festa). Na entrada cerimonial na porta da maloca, posiciona-se o tocador de *uhpitũ* (flauta feita de cerâmica), enquanto as demais seguem atrás de dois tocadores de *buhpurũ* (japurutu), um grupo de tocadores de *weõpamari* (cariçu), enquanto os outros, com os instrumentos de *botepurĩ sii* (mavacu), devem ter em mãos suas ofertas. Aqui não há diferença entre os mais velhos e os mais novos, todos devem participar tocando mavacu. As esposas dos convidados não acompanham a entrada, elas ficam de fora. Após algumas voltas dentro do *bahsariwi’i*³⁶, as ofertas são colocadas no meio da casa. Nessa hora as mulheres (esposas dos convidados) que estão fora da maloca, começam a falar em voz alta, valorizando as ofertas dos maridos, com o refrão:

A'too tũoniyũũ heheeeee. Niikãre mũhsarẽ ããra a'tiapũũũ. Uhsãre tũoniyã mũhsa keerã yoaropũ atikarãre, niikã mũhsã ahkawererãre niitiba nii ããrã waarãtii nĩiapũ mũhsã, toho weerã arã mũhsã marapusũũũ na dero weti na bohkakere mũhsarẽ oorãti niãpu, yãmiritã, mũũkohrita, arã waikũrãre bohkama, na peyãrarẽ ooma

³⁶ Casa de dança. Também conhecida como *karãkowi’i* (casa de cura), e *Kahtiriwi’i* (casa de vida).

ehkarāti nii t̃oyāromerā, arā ʰhsā mamis̃m̃arē, ʰhsā pah̃ks̃m̃uarē, ʰhsa akawererā ñmosanumiarē, naarē mairā, naarē h̃eopeorā, waik̃rā muhsirā niima ʰhsā tarap̃s̃m̃ta, baa bahurikāyā m̃sakerā, ʰhsā baad̃akeakā ñĩar̃, heheeeee.....
(Atiro nii b̃hisetima, t̃'sarop̃ta) (Maia, 2016).

As esposas afintriãs que estão dentro da maloca, respondem:

Tohta weeatiba m̃hsape, aỹuro weeatiii heheeeee... M̃hsā niirōta weerāti, dero weetiirā, m̃hsā mirā ʰsarē baáse oorā atiapā, ʰp̃t̃ ekati, m̃hsā toho weekā. Baa bahuriorāti, arā semeā, bua, yesea, bohsoá, warōpiā, ʰsoá, m̃hsā ʰ'sarē oorarē. Ate haũ kabiro, kibo haũro, suukaro, haũ boh̃pokaro wee d̃hp̃o, biapa merā baarāti, ayũ nii m̃sarē, ʰsāre base mikātiapā, apeñm̃ usākerā m̃sarē oamerāti, heheeeee..... Baakarāti. (Ak̃to³⁷, 2016)

Assim, as mulheres dos convidados usam o diálogo de oferta, enquanto as mulheres anfitriã agradecem. As palavras das mulheres convidadas referem-se ao trabalho suado e cansativo que os maridos tiveram. As mulheres de casa agradecem em nome dos seus maridos, que consumirão as ofertas com todo afago, e prometem que um dia retribuirão na mesma proporção. Finalizando, ambos os lados terminam em alegria geral.

Na sequência há um discurso de dois *kumuã*. Do lado dos convidados o *kumũ* profere a entrega oficial da oferta, usando a importância do acolhimento, da hospitalidade. Ao mesmo tempo, o *kumũ* de casa agradece a presença e a disposição pela viagem, das ofertas, e que o mesmo, junto com a comunidade, farão a distribuição e promete consumir os alimentos ofertados sem deixar estragar, pois reconhece o esforço do trabalho. Depois, as ofertas são guardadas, e a festa segue conforme a orientação do *baya*. Um grupo tem a responsabilidade de dançar *kapiwaya*, outros no toque de *weōpamari*, uma dupla toca o *buh̃pup̃* (japurutu), e um no toque de *uh̃pit̃*. Os tocadores vão se revezando, uma hora os de casa, em outro momento os convidados, e a animação vai até o amanhecer do dia. Por volta das nove horas, os convidados fazem a dança de entrega dos instrumentos para o dono de casa, e assim vão encerrando a festa do *póose*.

No dia da festa do *póose* todos devem ser pintados, e a pintura significa a proteção contra os ataques dos *waimahsā* (guardiões do espaço). Os motivos gráficos mais usados são: *Karēke d̃hpokari* (pé de galinha), *mimiekeā* (bico de beija-flor),

³⁷Ak̃to, nome dos líderes tukano (palavra intraduzível). Esta palavra Ak̃to refere a o *heriporābahsese* (coração) do *Yepamah̃s̃ Oyēporā* (terceiro na linhagem dos líderes tukano) ao Gabriel Sodré Maia.

waiõãri (espinha de peixe), *porerokeri* (pernas de gafanhoto), *momorõ* (borboleta), e *kurusa* (cruz).

Para que não haja consequências negativas, primeiro o *baya* faz o *bahsese* de defumação da maloca com *ohpé* (breu), uma tarefa de sua esposa de *wi'i sumutoho buemahmise* (defumar ao redor da maloca), antes e depois da festa, prevenindo assim as malícias, e as doenças, em que os *waimahsã* são capazes de atacar.

No dia da grande festa de *Póose* é consumida a bebida de *kahpi* e *pêeru* (caxiri): *ãrũko* (de cana), *warapuko* ou *serãko* (de abacaxi), *duhtuko* (de macoari), *yamuko* (de cará), *kahtisepêeru* (de macaxeira), *asukako* (de açúcar), *jãbuko* (de jambo), *hokako* (de milho), *ũrẽkó* (de pupunha), *merêpêrukó* (de ingá), *ũsépêeruko* (de cucura). Para os homens além do *pêeru* (caxiri) aparecem o *mũrorõ* (cigarro) e o *pãatu* (ipadu).

Portanto, a festa de *póose* tem a participação de toda a comunidade, cada membro tem a sua responsabilidade no evento. O *póose* (dabucuri) representa a essência nas relações de trocas efetuadas entre os grupos afins. Este vínculo pode-se estabelecer entre dois clãs de um mesmo grupo linguístico ou entre dois grupos linguísticos próximos. Na cerimônia do *póose* reconstruem-se os vários elementos da hierarquia interna. Quem preside o ritual recebe os convidados oferecendo um tratamento de conformidade à posição do participante; cada um ocupará um lugar segundo o seu status social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa dissertação apresentei a importância dos conhecimentos *Yepamahsã*, sobre o *Bahsamori*, priorizando a marcação do tempo, a partir das estações e as etiquetas sociais dos *Yepamahsã* (Tukano). Seu conteúdo faz parte do *ukūse* (conhecimento) Tukano, e o *ukūse* é formado pelo tripé: *ukūse kihti*, *bahsese* e *bahsamori*. O detentor do *bahsamori* é o velho especialista *baya*. Com este tema, intento criar uma reflexão no mundo acadêmico, sobretudo na Antropologia Social, sobre o cerne do conhecimento Tukano, mesmo sabendo que existe uma vasta literatura sobre o povo Tukano, feito pelos pesquisadores não indígenas, missionários e viajantes, que aventuraram no Alto Rio Negro.

O maior patrimônio dos velhos especialistas *kumũ*, *yai* e *baya*, é a memorização do *ukūse*. Para exercitar o conhecimento, por exemplo, o *baya* a qualquer momento e em qualquer lugar, começa a cantar o *kapiwaya*, conta os mitos de origem das constelações (na boca da noite) e fala dos *bahsese* que acontecem naquela estação. Ao longo da estação de *Ayã*, por exemplo, ele conversa com seus filhos ou netos sobre o *bahsese* de prevenção de picada de cobra. Com isso ele mantém o exercício do seu patrimônio pessoal, que é o *ukūse*, adquirido por ele no processo de formação. O *kumũ* também está sempre atento para usufruir do *bahsese* com os comunitários. A sua especialidade é a oratória do *muroꞤ tʰase*. Enquanto isso, o *yai* também está capacitado para curar a doença do paciente por meio de *ahko sihtase* (aspersão de água), e, como os demais especialistas, ele também usa do *bahsese*. Enfim, cada um desses três trabalha conforme a sua especialidade, sempre mantendo o diálogo entre si, uma vez que são eles o alicerce de conhecimento nas comunidades.

Assim, esses especialistas são os responsáveis por manterem a memória em dia. Se sentir que houve “esquecimento”, antes de deitar, usa o *muroꞤ* e *pātu*. Feito isso, recorre a uma viagem sideral em direção ao *diã wahpira wi'i* (“casa das almas”), em busca do *Doetihiro* (líder maior dos *Pamurimahsã*) detentor de todos os conhecimentos Tukano. Com a ajuda de sua esposa um especialista promove pequenas festas com a presença de caxiri, que auxilia na reminiscência do *ukūse*, do *bahsese* e do *bahsamori*. Diz-se que a bebida promove a recordação do passado. Durante o consumo de caxiri acontece a conversa com filhos e netos, para que o futuro não seja de frustrado ou triste.

Em resumo, para manter o conhecimento em dia, os velhos conhecedores fazem combinar a memória e sua prática. Para facilitar a memorização, os velhos formadores

pedem aos futuros especialistas, o uso do *muroro* (cigarro) e *pâatu* (coca) *bahseke* "benzido". Esses dois elementos são fundamentais na formação e dão suporte para o bom aprendizado. O *muroro* tem o poder de abrir a mente, para adquirir toda a bagagem repassada oralmente pelo velho formador. Com isso o formando é capaz de memorizar o *kihti*, o *bahsese* e o *bahsase/bahsamori*. O *pâatu* por sua vez, fortalece o físico, para que o futuro especialista tenha resistência suficiente de ouvir toda a oralidade repassada. Por isso que os velhos especialistas buscam um lugar silencioso, pois com o silêncio eles sentem mais facilidade de processar a mente, na busca de resposta.

A preocupação maior do velho conhecedor parte de uma ansiedade, de não cair no esquecimento, de perder todo o conhecimento adquirido no espaço de sua formação. Visando isso, o velho sempre busca manter a sua mente em exercício. Assim, o velho mantém a conversa com seus filhos e netos cotidianamente, repassando-lhes o *ukūse* (todo conhecimento Tukano) e evita o esquecimento. Esta atitude dá a garantia de que o velho que repassa seu conhecimento aos membros da sua família está com isso mantendo vivo o *ukūse* dos *Yepamahsã*. E os *Yepamahsã* (Tukano) estimulam os filhos a valorizarem os velhos, por serem eles os detentores dos conhecimentos. Os Velhos são, portanto, o acervo vivo da comunidade onde vive ou pertence.

No dia a dia, os velhos têm por a obrigação de manter o diálogo com os membros da comunidade, estreitando a confiança, compartilhando seus saberes, demonstrando que estão em sintonia com os moradores de sua aldeia. O diálogo perpassa a disponibilidade que os velhos especialistas colocam a serviço da sua especialidade. Fato que os velhos têm o hábito de visitar as famílias e, caso encontrem alguém doente, lança imediatamente mão de *bahsese*.

Esta ação da visita é pertinente, pois assim eles constroem um elo com a comunidade para uma vivência saudável. Como antropólogo indígena destaco que, os *buhkurã* (velhos) especialistas *kumũ*, *yai* e *baya*, são os nossos teóricos e nossa biblioteca viva. Assim sendo a presença deles no âmbito comunitário é essencial.

Como bem registramos em documento preparatório para o encontro com os *kumũ* (Neai, 2016)³⁸.

O *ukūse* é todo o conhecimento do *Yepamahsã* e, para acessá-lo é necessário extrair dele as interpretações acertadas, procedendo ao exercício da reflexividade, identificando não apenas a origem do mundo e das coisas, mas também todo um conjunto de lições, regras,

³⁸ Simposio de *kumũ*, realizado nos dias 24 a 27 de agosto de 2015 em São Gabriel da Cachoeira/AM.

obrigações, etiquetas e comportamentos exigidos na vida em sociedade. Além disso, a leitura e interpretação do *ukūse* nos permite entender as lições da vida cotidiana, sempre pautada pela relação entre os diferentes povos da região, grupos e comunidades, além daquelas relações entre os humanos com os seres super-humanos (*waimahsā*), sempre sob mediação dos especialistas, na prevenção e cura de doenças.

Esse trio de detentores dos conhecimentos dos *Yepamahsā* é preparado desde a adolescência, com o acompanhamento rigoroso³⁹ dos seus formadores que são os velhos *kumū, yai e baya*. Nos primeiros momentos da preparação é feito em conjunto, e no decorrer do tempo da formação dependendo da escolha do candidato, *kumū, yai ou baya*, o processo da formação se define, conforme a preferência do rapaz. Às vezes essa escolha se dá em função da hereditariedade, isto é, o filho de um *kumū* assume o papel do pai como uma herança, um prosseguimento de sua importância e legado.

Os *Yepamahsā* sempre acompanharam o ciclo anual pela *Yōkoāpa ma'a* (trajetória das constelações), desde outrora até nos dias atuais. E os *buhkurā* (velhos) *kumū, yai e baya* são os responsáveis pelo acompanhamento e orientação da comunidade em cada estação, pois cada estação é caracterizada por um conjunto de atividades, seja para o roçado, da festa do dabucuri ou a construção das armadilhas de pesca, de caça etc.

No entanto, nós *Yepamahsā* sofremos muitas mudanças em nossa vida, social, política ou na própria forma de produção e transmissão dos conhecimentos, com a invasão da modernidade conhecido como a “civilização”. Essas mudanças contribuíram para uma desvalorização da formação dos especialistas (*kumū, yai e baya*), no sentido original, da formação exigida, na prática do *betise*. Segundo os velhos, a presença dos agentes de saúde não indígenas e seus de remédios industrializados, a incorporação de novos tipos de músicas, de alimentos industrializados, do uso da fala e da escrita em Português, entre outras, proporcionaram o desinteresse das novas gerações, para a continuidade da formação de novos especialistas nas aldeias.

Os próprios indígenas, os velhos e os novos, perceberam que este impacto da “civilização” estava mudando o hábito da vivência comunitária, acima de tudo o diálogo cotidiano, o que vem desestimulando o repasse do *ukūse*, aos futuros especialistas. Por que o aprendizado do *ukūse*, tradicionalmente falando, era um processo bastante

³⁹ Fala-se do *Betise*, é a regra para ser seguida da formação do especialista.

exigente. A formação do especialista sempre se deu por meio da oralidade, da palavra, no período da madrugada, quando toda a comunidade encontrava-se em silêncio, o que facilita a memorização. E a memorização é um fator essencial para a formação de um especialista, *kumũ, yai e baya*, já que eles são os verdadeiros responsáveis pelo *bahsese*, pelo *kihti* e pelo *bahsamori*.

O desinteresse pelo *ukũse* iniciou-se na década de oitenta, período da invasão da tecnologia nas comunidades indígenas. Foi o momento em que muito jovens e velhos começaram a distinguir que a presença da tecnologia exigia uma nova maneira de adaptação. Por um lado, as ferramentas da tecnologia serviu para uma série de coisas nunca vividas anteriormente, facilitando manter o *ukũse*, por meio do aparelho de gravador. Mas, por outro, isso levou os jovens a se acomodar, justificando que não era mais necessário levantar de madrugada para ouvir o relato do velho formador. E o velho formador por sua vez facilitava o seu relato fazendo a gravação. Contudo, os velhos verificaram que, com isso houve retrocesso no processo de aprendizagem com a nova maneira de repasse do conhecimento.

Um deles foi à memorização, pois sem o exercício da memorização já não se guardava mais as palavras. Esta década de oitenta foi um período dinâmico, inclusive na política indígena, sobre a demarcação das terras indígenas do Alto Rio Negro. Não há como afirmar como um fator negativo, porém foi um período de muita ambiguidade, de avanço, de conquistas, perdas e de adaptações.

A presença da tecnologia invadiu o convívio familiar dos Tukano. Com essa presença tecnológica se faz necessário uma adaptação inovadora. Até algum tempo atrás, todas as noites aconteciam às conversas familiares, contação de mitos, de falas de *bahsese* e execução das músicas do *kapiwaya*. Com a chegada de televisão inaugurou-se um tipo de comodismo individual e coletivo, a conversa feita na boca da noite deu lugar às novelas e outros programas de TV. Também as casas, que eram feitas de palha de caraná, com parede de barro e, chãos batidos foram substituídos pelas casas de alvenaria com teto de alumínio e as festas com música de *kapiwaya*, deu vaga ao som eletrônico. Enfim, uma revolução social, que passou a ser guiada por muito outros elementos vindo do mundo exterior com uma grande intensidade e em pouco tempo.

Atualmente, o acompanhamento da trajetória das constelações (*Yõkõapa ma'a*), porém, continuam em voga, pelas pessoas que têm o conhecimento. Os poucos especialistas que existem lutam para que não desvaneça o conhecimento (*ukũse*), e a minoria que tem o hábito de escrever, lutam também para preservar o *ukũse* por meio da

escrita, como acontece com meu Pai: ele resolveu espontaneamente escrever e registrar todos os *bahsese*, porque está plenamente convicto e preocupado com seus filhos e netos e com toda geração vindoura.

O acompanhamento de o céu estrelar também se enfraqueceu com a chegada dos missionários, que oficializaram um novo calendário, com a contagem da semana, do mês e do ano.

Tudo isso proporcionou uma reviravolta na vivência dos Tukano, pois várias coisas tinham que ser adaptadas com o novo formato posto na vivência da aldeia. O maior impacto, no entanto, foi no processo de “educação”. Isto é, os filhos dos Tukano foram obrigados a frequentar o internato dos religiosos. Os primeiros religiosos prometeram a catequização para salvar a alma, porque achavam que os Tukano, teriam suas almas sob domínio do demônio, impondo o medo. Diziam que, quando alguém morresse estava destinado ao fogo eterno do inferno. Isso fez com que os *Yepamahsã* abandonassem várias coisas importantes, como o *bahsese e bahsamori*, e os ritos de iniciação; também as cerimônias de com o uso de *miriã*. Tudo isso era para os missionários, obra do demônio.

Já em pleno século vinte e um, houve um consenso apaziguador, um entendimento entre os religiosos que atuam na área com os líderes indígenas. Agora o batismo religioso está sendo acompanhado pelo *kumũ* ou um velho conhecedor de *bahsese*. Após o derramamento da água pelo sacerdote, o *kumũ* também com seu poder faz o uso de *muroro* (cigarro), nesses termos:

Ate wi'i, kɣya wi'i, kɣ kahtiri wi'i, karakoopekô sopo wi'i, kɣ weti imisa merã, kɣ weti kumũrô merã yãyenũã, kɣ ya wi'i dohkaherisanũã, kɣ diiro ɰɰ, amesũo nũã, wetiti nũã ko yee weti imisa merã tubetoá nɰkô, mahsã iãpeotisé, imisa te imisa merã kamota nũã ari wai mahsure nihso mɰroro darasua dukɰ pau poka, hoka poka waaro, darasua piti yamahmidɰpo nihso dɰpo, opeko karako sopo nukukã, kɣ ti nukukã karã buhkurã, wee kɣye weti imisa merã yaduó ku duro, pehka porá taa, peha yusuó, niãro sãpa wirô, pohastiro koã kahtiri wiika kɣya kahtiri o'á dolhta, koya oã nehtô, kɣyá sukuoã, kɣya patipamari, kɣye wadari, kɣye kahseri, pehka porã taa, pehka yusuo, yusuawesã nukó, niãro koã numiro taa, kɣya kahtiri kumũro, (Nome Indígena) ya kumũro mii heôyesorô dupo, ɰɰ, amesuo duhpo, kɣ yee kahtise wai oãri duhkupau te diro ahkotorimerã te ahkoka merã diro ahko amesuopeo, ya ahkosã durodupo, ko ya kahtiri kumũro, kɣyau yaigɰ ti patipu kahtiro amesũo dupo, weri puwesã dupo, ya ahkôsapeo dupo, kɣ ya imisa merã mahsã, iyãpeoya

marise imisa patipu wɔsã nukã, kahtiro ti herisãnuhã heõyepeo, wara tuãpu morõ kahtiro yãye wetidare kore ti patipɔ, amabaseti o'ãdupuriti ko kahtiroti wegosamoko, te ahkoka yemekahpi, te bia ahkoka wamɔsamari te ahkoka merã meõsedadri te nurupi bia, awi biã, ewɔ bia te dirõ ahkopi niãte merã warasapeo t ahkokã turi merã ko yee o'ã upuri diro amesuopeodihó, ko yee kahtirore nii ehõye dupo diro herisapeodihó te ahkoka moastromkoã te aburi te wehtã, ahko yũrima, ahko soãrimaa, ahko bahyuarima, ahko semeri maa, te buhkurare wee, niãro koã, ate sopori iã, narẽ buhkura wẽe, te sopori marawe dihó, papuuase kãhtiro koã, niarõ koã te buhkurã, ara nukõmoã, priõ mehkã, iãmia nare ihpiri yabure te ori hearã mumiã nare ipiri yabure, buhkurã wehe, sabão te kahtiro koã, te sopori akohdihó, te sopori wehta apapa kahrã soãka, buhtika, yãtiã wehta koé puhtipeo, yerisãnuã, te papuku duhtiku, sõaku, wɔre papukɔ, buhtikɔ, soãkɔ, mihsisoãda yokoãda te kãtiro kauro koã, té ahkõtorimerã piti dirõsãpeodiho, dirosãpeo morõ herisanuã ko ya kahtiri kumũro ayuri kumũro dupehanuã te kumũri patipɔ katiroti nuã. (Sem tradução).

Com essas palavras o *kumũ* fortalece a vida da criança, conduz a sua juventude oferecendo os elementos da vida para o homem, *kumũro* (banco), *bahtipakaro* (escudo), *muroro* (cigarro), *pãatu* (coca), *wẽhriwãhso* (caniço), *yukusu* (canoa), *wahpĩ* (remo), e para o futuro especialista o *ukũse* (*kihti*, *bahsese* e *bahsamori*), e para a mulher *wehse* (roça), *duhkɔ* (maniva), *pi'i* (aturã), *tohpã* (cumatã), *ahtaro* (forno), *bahti* (balaio), *pẽeru* (caxiri), que eles (homem e mulher) possam apreender a usar, e prepara a vida adulta disponibilizando os elementos da vida, para ser usufruído no seu cotidiano em benefício da comunidade.

Em suma, os elementos da vida mais essenciais para os Tukano são: o banco de vida (*kahtiri kumũro*), o cigarro de vida (*kahtiri muroro*), e a cuia de vida (*kahtiri waharo*), todos esses elementos mencionados aqui possuem o valor de conduzir a vida, sem eles uma pessoa Tukano nasce fraca, vive debilitada, tanto física quanto mentalmente, por isso que o *heriporã bahsese* (fortalecimento do coração), torna-se necessário. Sem o *bahsese* não há como fortalecer a vida da pessoa.

A partir desse momento recebendo o *bahsese*, cada *Yepamahsɔ* tem a contribuir conforme a sua capacidade na sua comunidade. Se for preparado para ser *kumũ*, terá a sua missão de conduzir a aldeia com responsabilidade e humildade. Se ele pertence ao grupo dos líderes terá um nome apropriado. Nesse *bahsese* a criança recebe a sua casa, a casa da vida, com a proteção de *imisa* (cortina feita com tala de paxiúba ou de

zarabatana), prevenindo todos os ataques maliciosos, tendo na sua mão o cigarro aceso e fumando, sentado no banco e com a outra mão apoiado com seu bastão orientador e tendo ao seu lado a cuia de ipadu, e a bebida caxiri.

Com isso se sentindo protegido e fortalecido, os ataques vindos de fora tornarão em vão porque ele se encontra dentro da sua casa amparado pelo *imisa*. E desde então, com a sua morte, a alma dele já está direcionado para o *dia wahpira wi'i* (casa das almas), e seus ossos são como *wai o'ãri*, sem nenhum defeito, e no seu sangue corre o ardor da pimenta que purifica e fortalece o corpo, assim evitando qualquer doença.

O *Yepamahs#* (Tukano) recebe também das mãos do *kumũ* os três tipos de água; *ahko buhtise* (água branca), *ahko sãase* (água vermelha) e *ahko yĩise* (água preta), cada uma delas com o poder de proteção evitando a sede e a desnutrição posterior. Com essas palavras o *kumũ* prepara a vivência de toda a vida da pessoa do Tukano.

Ao longo do ano, os Tukano realizavam o *póose* (dabucuri) por quatro vezes: na estação de *Ayã* com *póose* de frutas, na estação do *Yai* com *póose* de peixes, na estação do *Diayoá* com o *póose* de carne de caça, e por fim, na estação da *Yãmia* com a presença de insetos e larvas. Agora podemos perceber que houve uma adaptação, o *póose* que era realizado na estação de *Ayã*, está sendo realizado nos dia do professor, no mês de outubro, e também no dia de Natal.

Mas, nessa época é raro acontecer o ritual *amoyerin#m#* (a iniciação masculina) e também o toque dos *miriã*. Por vários motivos, uma delas, após a chegada da tecnologia nas comunidades indígenas, há carência na formação dos futuros especialista (*kumũ*, *yai e baya*). Vale dizer que a formação está sendo substituída pela escola, pois o menino com seis anos já se encontra iniciando a vida estudantil, tornando difícil o processo de formação aos moldes do modelo original, porque era necessário seguir a regra do *betise*, com o acompanhamento rigoroso do velho formador.

Assim, não há como realizar a iniciação masculina, pois para isso o menino deve estar preparado para a surra do *wẽhriwãhso* (caniço), em que, sendo aprovado será considerado adulto, habilitado para usufruir de todo o conhecimento recebido. O que presenciamos há carência para essa especialidade de *kumũ*, *yai ou baya*.

O *póose* da fruta acontecia na estação de *Ayã*, agora está sendo feito no dia do Professor, enquanto o *póose* do *wai* (peixe), que era feito na estação de *Yai*, agora acontece na Páscoa; e o *póose* de *waikurã* (carne de caça), nos dia das mães. O último *póose* que era realizado na estação de *Yãmia*, agora acontece na festa junina. O novo calendário cristão estabeleceu uma mudança radical na realização do *póose*, embora isso

não mude a natureza da coisa. O que muda, basicamente é a extensão dos eventos: o que era realizada em três dias ou mais, agora dura uma tarde ou uma noite.

O relógio também tomou conta da vida pacata dos *Yepamahsã*. Todo o trabalho era acompanhado pelo sinal dos pássaros. O canto do mutum indicava as primeiras horas da madrugada. Ouvindo seu canto, o caçador se preparava para sair em direção à mata, com a finalidade de caçar *wãropĩ* (mutum), *seme* (paca), *yama* (veado) etc. Quando ouvia o canto do *hãa* (inambu), indicava a hora da pesca matutina, e também a hora do banho dos jovens que estavam em formação... E o retorno dos jovens para maloca se dava quando se ouvia o canto dos *pitiriá* (bem-te-vis), *remiriã* (rouxinóis) e *támiriã* (curiós). Quando se notava o voo das *mahã* (araras), *wehkoá* (papagaios), *buhá* (pombos do bebedouro) e *umuã* (japus), era indicativo de seguir para roça. O retorno desses pássaros indicava o final da tarde, vendo isso as donas de casa tinham os costumes de descer ao porto para o banho, antes da janta com a família e em seguida se deitar. Assim sendo, os Tukano viviam atentamente para não perder a hora propícia para as atividades da caça e da pesca.

Também o impacto climático dos últimos tempos afetou a vida dos Tukano, que também sentem as loucuras das estações, às vezes o excesso da estiagem, em outras ocasiões as incontroláveis chuvas. No final do século dezenove, o Velho *Yã katiri Baya* do grupo dos *Yeparã Oyeporã*, teve sonhos sobre acontecimentos futuros, tendo revelado três deles para os seus conterrâneos do Distrito de Iauarete. Na verdade foram seis revelações, das quais três já acontecidas. A quarta revelação foi sobre o clima – exatamente o que estamos assistindo em toda a região do rio Negro, da Amazônia e do mundo.

Esta dissertação mostrou através do levantamento de uma considerável literatura de *ukũise-kihti*, *bahsese* e *bahsamori*, que o vasto conhecimento dos *Yepamahsã* não cabe por completo no *paperaturi* (livro). Por isso que os velhos (*buhkũrã*) *kumũ*, *yai* e *baya*, tinham a habilidade de memorizar, uma das dávidas adquiridas por meio de *betise* no momento de formação em sua especialidade. Os filhos e os netos não tiveram o mesmo privilégios da formação, por causa da invasão da "civilização". Com a civilização chegou também a tecnologia, esse, foi um período de adaptação entre os mais jovens e os mais velhos, ou seja, a fase da crise cultural. Esta fase transitória criou nos jovens o desinteresse de adquirir o tripé do conhecimento dos *Yepamahsã*. Mas no decorrer do tempo a situação foi superada por meio do diálogo de orientação entre os filhos e os pais dentro do círculo familiar, da busca de um novo equilíbrio entre

elementos do novo modo de vida e das tradições *Yepamahsã* (adaptação) e enfim pelo uso da escrita como novo meio de memorização e transmissão entre pais e filhos dos conhecimentos ancestrais dos *Yepamahsã*. Doravante, o conhecimento dos *Yepamahsã* encontra-se aberto para diálogo simétrico dentro do mundo acadêmico, um dos requisitos da luta dos *antropólogos indígenas e indígenas antropólogos*, isto é um desafio árduo, que será possível cumprir com esforço e determinação. Trata-se de propor a contribuição de uma *antropologia indígena* para o conjunto de idéias e conceitos da antropologia "tradicional" - que distorceu algumas vezes por equívocos de tradução e por falta de uma interlocução íntima e profunda com os agentes de suas monografias, fatos importantes - e de convencer, através do debate e do diálogo com os acadêmicos não indígenas do valor dessa contribuição.

Destarte almejo a todos que vierem a ler esta obra, compreendam que o *bahsamori* está diretamente ligado na temporalidade e orienta a vivência no cotidiano da vida social dos Tukano do Alto Rio Negro. Esta contribuição, escrita também em *Yepamahsã*, foi construída com muito cuidado e sempre pensado nos seus futuros leitores, tantos os *Yepamahsã*, quanto os outros. Por fim, termino a minha contribuição nestas linhas, que assim encontra-se aberta a recepção de eventuais críticas, futuras contribuições e possíveis elogios.

ANEXO

Faço aqui um breve comentário sobre o anexo, no qual apresento os textos complementares (os mitos). Sem esses textos, a leitura se tornaria incompleta. Destaco que todos eles foram pertinentes para a elaboração desta dissertação.

M1- A viagem a *diâ-wi'i*

Da cachoeira de Tunuí, a Canoa dos ancestrais, após deixar os ancestrais dos Tarianos, retorna descendo o rio Içana. Entra no rio Negro e já nas proximidades da boca do rio Uaupés, os viajantes perceberam que em *O'óri wi'i*⁴⁰, uma casa sagrada localizada na ilha das Flores, havia um grupo a sua espera pronto para lhes devorar, eram os *Waha mahsã* (gente de cuia). Por isso, antes de chegar nesse lugar, eles abrem com o *yaigũ* (bastão orientador) um canal que vai lhes permitir alcançar uma casa sagrada localizada no ponto onde hoje se encontra São Joaquim. Seguiram então subindo o Uaupés.

Mas *Yepamahsũ* e os outros, vendo as intenções de *Umukohomahsũ* resolveram fazer uma parada mais prolongada e retornar até *Uso nuhkurõ* (a ilha do jacaré), localizada no Uaupés à altura de Bela Vista e São Tomé. Esse lugar viria a ser chamado de *Diâ wi'i*⁴¹, onde os viajantes da Canoa dos Ancestrais fizeram surgir muitas coisas. Esse lugar veio a receber dois outros nomes, como *Diâ barira wi'i* e *Diâ saákũ wi'i*. *Diâ barira wi'i* era um nome que já havia sido atribuído àquela casa no lago de leite (*ahpẽko dihtara*-RJ) onde realizou a festa da partida da Canoa dos Ancestrais. Já o nome *Diâ saákũ wi'i* (Casa Cheia), foi usado porque nesse ponto do trajeto os viajantes já haviam multiplicado. Eles então entraram nessa nova casa levando seus instrumentos de vida e transformação e pensando em como fazer surgir novas gerações.

Yepamahsũ e *Umukohomahsũ* tomam então a cuia de vida, onde havia um pó bem fino e que possuía as qualidades da farinha de milho e da farinha de tapioca. Na borda dessa cuia havia formigas, tocandiras, aranhas, escorpiões, lacraias e outras formigas que ferram. Esses insetos andavam pela borda da cuia guardando o seu conteúdo. Junto à cuia, havia também o cigarro aceso preso na forquilha. *Yepamahsũ* e *Umukohomahsũ* fumavam o cigarro e pensavam como iriam fazer surgir às novas pessoas. Os insetos lambiam pequenas porções do pó que encontravam pela borda da cuia. Eles também eram ancestrais, e, lambendo pequenas porções do pó, buscavam

⁴⁰Em Tukano, *o'ori* significa flores, portanto “casa das flores”

⁴¹ Em tukano, casa do rio. Na tradução literal “casa do fundo do rio”.

igualmente meios para fazer surgir seus próprios descendentes. *Yepamahs#* e *Um#kohomahs#* viam os insetos e experimentavam seguir aquilo que faziam: a barata que trocava de pele ao ficar velha para dar origem a uma nova, a aranha que carregava seus filhotes em uma bolsa colada à sua barriga. Eles tentaram fazer coisa parecidas com a cuia, mas não conseguiram resultados.

Antes disso, eles haviam tomado muita água misturado com cipó e vomitado para se purificar. Isso havia feito surgir duas novas mulheres, que, lá de seu compartimento, podiam ver o que os dois faziam. *Yepamahs#* e *Um#kohomahs#* se cansaram, e resolveram ir tomar banho. As mulheres perguntavam:

- O que será que esses “irmãos do mundo”⁴² estão querendo fazer?

E foi em seguida olhar os instrumentos de vida e transformação. Elas viram o cigarro e a cuia com os insetos andando pelas bordas. A mais nova pergunta à mais velha:

- Vamos experimentar?

- Não! Diz a mais velha, isso não é para nós.

Mas, a mais nova não deu ouvido, e logo pegou um pouco do pó para mascar. Pegou também o cigarro e deu algumas baforadas. A mais velha resolve fazer o mesmo para que a irmã não fosse culpada sozinha.

Ao fazerem isso, todos os insetos caíram da borda da cuia, e, ao mesmo tempo, a força da vida e transformação que havia nesses instrumentos penetrou o corpo das mulheres. Desde então as mulheres adquiriram a capacidade de fazer surgir uma nova vida através da gravidez. Em seguida, elas retornaram a seu compartimento.

Yepamahs# e *Um#kohomahs#* voltam do banho e se deparam com seus instrumentos já modificados, pois estes já não possuíam a mesma força. Eles perceberam imediatamente que as mulheres os haviam usado. E falaram entre si.

- Pois bem, já que não conseguimos resultados por nós mesmos, vamos ver o que vai acontecer agora.

Nos dias seguintes, eles viram que a barriga das mulheres começou a crescer. Ficaram mais atentos vendo que alguma coisa iria se passar. Passado mais alguns tempo, viram que as mulheres começaram a sentir as dores de parto. Todos os ancestrais das atuais etnias e dos animais reuniram-se então na casa para ver o que iria acontecer. Ao perceberem que as mulheres haviam desmaiado em seu compartimento. *Yepamahs#*

⁴²Em tukano “*um#ko pan#tuid*”.

e *Umukohomahsu* transformaram seu irmão mais novo em macaco zogue-zogue⁴³ e o mandaram para ver de perto o que estava acontecendo. Ele seguiu pelo travessão da casa até o compartimento das mulheres e pôde ver que as mulheres estavam estendidas no chão. Ele voltou e contou aos irmãos que as mulheres haviam morrido. *Yepamahsu* e *Umukohomahsu* prepararam então um líquido de *usemerã bahseke* (cucura) e mandaram o irmão dar de beber a elas.

Ele conseguiu fazer com que elas engolissem uma pequena quantidade, mas outra porção lhes escorreu até o orifício de urinar⁴⁴. Na verdade, o líquido escorrido indicava o lugar de onde as novas crianças deveriam surgir. O irmão mais novo viu assim que o pequeno orifício não permitiria a saída dessas novas pessoas, e foi informar seus irmãos. Estes lhes passaram a forquilha do cigarro para que medisse, por entre as coxas das mulheres, o espaço que poderia ser aberto. Com a ponta da forquilha, o irmão mais novo fez então um risco a partir do orifício da urina, que deu origem a vagina⁴⁵ assim como à *nihî-sope*⁴⁶, “a porta do parto” ou “porta do feto”. Depois disso, *Yepamahsu* e *Umukohomahsu* aproximaram-se das mulheres e viram que seria necessário tomar algumas providências para receber as novas crianças. Então vão preparar o *katisehé imisa* (o pari da vida), e o *katibahuasehé imisa* (o pari de vida e do nascimento). Com essas esteiras, eles enrolam a primeira criança que nasceu da mulher mais velha e a levaram diretamente para a *Umusehe wi’i* (Casa do Céu), onde também havia *Utāboho wi’i* (a Casa de Mármore).

O nome dessa criança é *Utāboho Ō’ākūhu*, também conhecido como *Biisú*. Sua mãe nem sequer chegou a lhe conhecer, tendo apenas ouvido o seu choro enquanto era levado para o céu. *Biisú* veio a dar origem a todos os instrumentos musicais usados hoje em dia pelos *Yepamahsu*, inclusive as *miriã*, as flautas que são utilizadas nas cerimônias de iniciação dos meninos. *Amôyeri wi’i*. Até hoje as mulheres não podem olhar para essas flautas, do mesmo modo que a mãe de *Biisú* não pode vê-lo.

Depois disso, foi à vez da mulher mais nova. Antes de dar a luz a seu filho, saíram da sua vagina todos os pássaros cujas penas são utilizadas na confecção do *mahâ poari be’to*, literalmente “círculos de pena de arara”, ou de acangatara usada nas danças cerimoniais. Primeiro, saiu *bo’re-mahá* (arara amarela), e em seguida *yāpî-mahá* (arara

⁴³Macaco *waiú*

⁴⁴As primeiras mulheres não tinha vagina.

⁴⁵ Em tukano *samá*. Já nas expressões vulgares surgem como: *korẽ*, *yapé*, *sisiro*, *orẽro*, e os mais exagerados expressam de *yõaro*.

⁴⁶Cuja tradução seria “vulva”

branca), *nitî-maha* (arara cinza), e, por fim, *erata-mahá* (arara vermelha). Depois das araras, saíram *umuá* (os japus) e todos outros pássaros cujas penas são usadas na fabricação de acangataras. Em seguida, começaram a sair varias espécies de cobra cegas: *usuá*, *bo'rê-dvhoâtigu* (cobra da cabeça branca), *ewu-dvhoâtigu* (cobra da cabeça amarela), *royá-dvhoâtigu* (cobra da cabeça vermelha), *nitî-dvhoâtigu* (cobra da cabeça cinza). Depois dessas, saíram *be'to* (a cobra coral), e *komé-te'ro* (parece quase jararaca, mas vive debaixo das pedras e se alimenta de peixes miúdos). Conforme essas cobras iam saindo da vagina da mulher, eram mortas pelos ancestrais, que lhes batiam com um pau e as jogavam no chão. Mas, na vez de *mmáro-paá*, um tipo de jararaca, erraram e, sem querer, jogaram-na pra cima. Esta ficou enganchada em um esteio. Depois saíram *diâ-so'o* e *neteró-ayã*, dois outros tipos de jararaca. Depois veio a última cobra, *sõ'kõse'ro*, a surucucu. Só depois de todos esses animais é que nasce o filho dessa mulher, que veio a se chamar *Kapêrinihi*. Ele é a semente do *Kahpi*.

Depois de seu nascimento, *Kapêrinihi* foi levado por sua mãe ao pátio da casa em cima de uma peneira que possui os seguintes desenhos: *pîâ ohôri*, *tu'kûri ohôri* e *pa'mâri ohôri*. No pátio a mulher enfeitou a criança, pintando seu corpo e aplicando-lhe tatuagens com um carimbo de molongó nos braço e pernas. Ela fez isso usando carajuru. As mesmas pinturas e desenhos que a mulher fazia no corpo da criança começaram ao mesmo tempo a aparecer na visão de *Yepamahsu* e *Umukohomahsu* e dos outros ancestrais que permaneciam dentro da casa, como também na visão dos ancestrais dos animais que estavam ali com eles. A anta, o avô de todos os animais, começou a preparar uma acangatara para a criança, usando as penas dos diferentes pássaros que haviam surgido. À medida que ia fazendo essa acangatara, as cores das penas que usava apareciam também na visão de todos os presentes. Como todos os demais, a anta estava tendo visão como se houvesse tomado *kahpi*. Este efeito estava sendo provocado porque *Kapêrinihi* estava sendo pintado por sua mãe. Em transe, a anta pegou sua buzina e produziu uma zoada que fez tremer a casa.

Todos viram que teriam que tomar esse instrumento da anta. Então os outros animais pediram à anta que os deixasse experimentar o instrumento. O macaco guariba⁴⁷ foi esperto, pegando o instrumento da anta e depois desenvolvendo a ela o que estava sendo usado pelos marianitas⁴⁸. O guariba fugiu trepando pelas árvores, sem que a anta conseguisse alcança-lo. A anta então acabou ficando com o assobio dos

⁴⁷Em tukano, *emó*.

⁴⁸Em Tukano, *kaĩ putiá*.

marianitas, ao passo que o guariba adquiriu para sempre a zoadá que hoje lhe é característica.

E todos continuaram tendo as visões de *kahpi*. Isso levou a que vários animais comessem suas próprias caudas, como a *seme* (paca), *nũhkũkũ wehkũ* (a anta), *yeseá* (os porcos do mato) e a *bohsoá* (acutiuaia). Já os macacos *emó* (guariba) e *sei* (macaco barrigudo) enrolaram a cauda no pescoço e aguentaram. *Yepamahsũ*, vendo isso, transformou um osso de sua costela em flauta⁴⁹ e ficou tocando. Disse depois:

- Parece que estou comendo meu rabo.

Quando ouvira isso, vários animais já estavam sem cauda. Já algumas espécies de macaco⁵⁰ estavam ainda com um pedaço de sua cauda, parando imediatamente de devorá-las. Esses macacos (*pihkõturu*) ficaram com a cauda pela metade. Isso tudo acontecia porque a mãe de *Kapêrinihi* batia suas mãos em direção à casa. E assim, os resíduos da pintura que estava aplicando no filho provocavam transe entre os que ali estavam.

Passado algum tempo, a mãe de *Kaperinihi* terminou de enfeitar o filho. Ela havia usado *ũmũkohõ wẽoro* (mundo inclinado)⁵¹, *ũtãbohõga* (colares de pedra de mármore), *yaĩ-ĩpikari* (cinto de dentes de onça), *da'sĩri* (outro colar), *dasiátu* e *kitiõ* (tornozeleiras). Depois disso, ela levou o filho para dentro da casa, para entrega-la à *Yepamahsũ* e *Uãmũkohõmahsũ*:

- *Neé! Dũhimiti mũ'ũ uãmũko parãmi?* (Saudações, disse ela a seus irmãos, esta sentado, irmãos do dia?)

- *Dũhii, uãmũko parãmeo!* (Estou sentado, irmã do dia!).

- *Mũũ uakema mikãtiarũ, koo mahkũrẽ niĩgo weepo, kahpi niãkũre.* (Aquilo que você queria, estou lhe dando, disse a mulher, referindo-se ao filho já como semente de *kahpĩ*).

- *Ãyu, uãmũko parãmeo* (Muito bem irmã do dia).

Yepamahsũ e *Uãmũkohõmahsũ* receberam então a semente de *kahpĩ*, que era *Kapêrinihi*, e *Uãmũkohõmahsũ* ficou com uma parte chamada *merêkahpiro*⁵² e *Yepamahsũ* ficou com outra parte, chamada *yepakahpiro*⁵³. Os ancestrais dos *Diikahrã* (*Tuyuka*), *Koreã* (*Arapasso*), *Waikahrã* (*Piratapuia*) e *Paarã* (*Tariano*), ficaram também

⁴⁹ *Têrêwũ* em Tukano. Flauta pequena feita de flauta de pã.

⁵⁰ *Pihkõ turu*.

⁵¹ Expressão que se refere ao enfeite de pena pequeno usado apenas pelo *baya*, os mestres de cantos e danças.

⁵² Cujá tradução seria “semente do *kahpi* de ingá”, *kahpi* referente aos Dessano.

⁵³ Cujá tradução “semente de *kahpi* de terra”, referente exclusivamente aos Tukano.

com suas partes respectivas. E, por fim, a cabeça de *Kapêrinihi* ficou com ancestral dos *Potekāharā* (gente das cabeceiras), provavelmente os Siriano e Carapanã. Por isso que o *Kahpí* desses é mais forte. Foi então que *Yepamahsũ* e *Umukohomahsũ* passaram a tratar-se mutuamente como *bahsukũ* (primos), o que significou que os dois poderiam passar a trocar suas irmãs para casar. E foi por isso que os Tukano e os Dessano vieram a ser cunhados. Como ali *Yepamahsũ* e *Umukohomahsũ* passaram a ser considerar como cunhados, esta casa também recebeu o nome de *Diâ-teyá-wi'i*⁵⁴, já que os dois, sob efeito de *Kahpí*, escoravam-se um no outro. Tudo isso vai se lembrado pelas gerações futuras, quando os descendentes de *Yepamahsũ* e *Umukohomahsũ* passaram a promover *póose* (dabucuris) entre si.

Tudo se passava como uma grande festa. E foram nessa festa que surgiram também os diferentes tipos de *bahsapó*, os cantos que cada grupo utiliza quando fazem dabucuri, conhecidos hoje em dia como *kapiwayá*. Os cantos dos *Yepamahsũ* que surgiram então se chamam *yāsā pahkasé* (maracá grande), *yāsá ò'mahakā* ou *yāsá do'ro*, (maracá pequeno) e *po'ôri bahsa* (canto de dabucuri), *ikî* (canto de inajá), e outros cantos. *Diâ wi'i* é, portanto uma casa muito importante, uma vez que ali os ancestrais da atual humanidade adquiriram mais força e sabedoria para continuar a viagem até *Pamuri pee* (na cachoeira de ipanoré), aonde os diferentes grupos irão se separar.

M2- *Umuko dehko na heakaro – āruāri-u'tu e diâ wahpira wi'i* (A chegada ao centro do mundo e à casa das almas)

Quando chegou à casa do céu, *Yepamahsũ* verificou seus instrumentos de vida. Estava tudo em ordem. Na verdade, ao subir para o céu, *Yepamahsũ* havia transformado todo o seu pessoal nos próprios instrumentos, ou seja, todos os *Yepamahsã* que vieram se multiplicando ao longo da viagem. E foi desse modo que ele conduziu todo o seu grupo para lá. Passou algum tempo que o *Yepamahsũ* se decidisse por descer novamente. Enquanto isso, na casa do céu surgiu *kũmaro* (ser verão), um novo membro do grupo dos *Yepamahsã*. Como os *Yepamahsã* já eram uns grupos numerosos, *Yepamahsũ* decidiu que dessa vez eles iriam vestir peles de diversos pássaros⁵⁵ para que podem baixar voando. Essas peles eram de *yehe* (garça), *pikô-sẽ'e* (gavião-tesoura) e

⁵⁴ Deslocar-se em equilíbrio sobre um pau.

⁵⁵ Em tukano *mirikuã su'ti*.

bâaro (outro tipo de gavião). Na primeira tentativa, eles descem no local onde hoje esta localizada a comunidade de Gebari⁵⁶, no médio rio Uaupes. Mas descobrem que um grupo de pessoas já estava morando ali. Eram os ancestrais de *Koreã* (Arapasso). Seguem então voando em direção ao rio Papuri, chegando até *yehe-wi'i* (a casa de garça), localizada no local onde hoje se situa a comunidade de São Gabriel⁵⁷. Um dos *Yepamahsũ*, chamado *Bu'û*, ao contrario dos outros foi descer um pouco mais acima, na cachoeira de tucunaré (*bu'ûpea*), defronte à atual comunidade colombiana de Olinda. E é por isso que hoje em dia aqueles *Yepamahsã* que recebem o nome de *Bu'û* são considerados pessoas mais anciosas.

Em *Yehe wi'i*, a casa de garça, os *Yepamahsã* deixam suas peles de pássaro e liderados por *Doêtihiro*, seguem para o igarapé *Pôsaya* (igarape macucu), para alcançar o centro do mundo, *ãruári u'tu* (palavra difícil para tradução é uma expressão dos *utãmahsã*, seres quartzo). A palavra *Pôsaya* foi uma adaptação para a língua tukana da palavra dessana *Poyariya*, cuja tradução seria “metamorfose”, ou seja, esse nome foi dado a esse igarapé justamente porque ali os *Yepamahsã* retiram suas peles de pássaros e assumem a forma humana. Nesse momento os *Yepamahsã* já formavam um grupo com todos os seus integrantes, e assim adentram pelo igarapé até o local que veio a ser chamado de *Pôsayakaa* (fileira), porque ali eles guardavam seus instrumentos enfileirados.

Depois de algum tempo nesse local, eles seguem pelo igarapé até o lugar chamado *oá wi'i* (casa de mucura), onde há também uma cachoeira com o mesmo nome, *oá-poewa*. Nesse lugar, *Doêtihiro* transformou-se em mucura e gritou para ver se aparecia alguém. Nada aconteceu, e eles seguiram a viagem. Chegaram então a um lugar chamado *diã mipiriyã*, igarapé de coati (*mipi*), e, subindo até suas cabeceiras, alcançam *diã wapira wi'i*, uma casa tão importante quanto *diã wi'i*⁵⁸, porque é pra lá que são encaminhadas as almas dos mortos. Nessa casa, *Doêtihiro* começou a cantar um novo canto da *kapiwaya*, que ficou conhecida como *wahpiri*. Até hoje, esse canto, cuja dança é feita com o uso do bastão de ritmo (*ãhũgũ*), é entoado pelos *Yepamahsã*, com cada grupo tendo seu próprio modo de cantar.

O canto dos *Yepamahsã* chamou atenção de *Umukohomahsũ*. O *Umukohomahsũ* havia seguido o *Yepamahsũ* varando por terra do Uaupés em direção ao igarapé *Posâya*,

⁵⁶ Em tukano *Yebari*, ou *Yebe*, um pouso quase executado.

⁵⁷ Hoje em dia chamamos de *pohsaya pi'to* (foz do igarapé macucu)

⁵⁸ Casa original, casa da essência, ou casa verdadeira.

igualmente à procura do centro do universo. *Umukohomahsu* resolveu então entrar pelo igarapé Umari, (*wamuyã*), um afluente do Uaupés, cujas cabeceiras são próximas as cabeceiras do igarapé *Posâya*. Em sua entrada pelo igarapé Umari, *Umukohomahsu* passou por varias casas. Muita coisa aconteceu nesse trajeto, mas quem pode esclarecer essas coisas são os Dessano, seus descendentes. Além disso, os *Waikāharā*, os Piratapuaia, acompanhavam *Umukohomahsu* na subida de Umari.

Umukohomahsu e *Doêtihiro* finalmente se encontram no centro do universo, *ārúári u'tu*. E dessa forma eles atingem o objetivo principal que os guiou desde o lago de leite, *apêko dihtara*. Dali, cada um ocupou uma casa própria: *Umukohomahsu* se dirige para *guitêre wi'i*⁵⁹ e *Doêtihiro* retorna para *diâ wapira wi'i* (a casa das almas). Os grupos que os seguiam já haviam crescido bastante.

Em *Guitêre wi'i*. *Umukohomahsu* pretendia fazer a *amoyese* (iniciação) de seus dois filhos. E então ele disse ao mais velho que, com a *buhpuwɯ* (zarabatana), acertasse os pássaros *bihpiá* (canários), que são muitos coloridos. Era para que preparassem os ardonos da iniciação com as penas. Os pássaros estavam em uma árvore de apui⁶⁰ comendo seus frutos. Esta árvore ficava do outro lado de igarapé, na mesma direção do porto, e para lá se dirigiu o irmão mais velho. Enquanto isso, *Umukohomahsu* mandou o filho mais novo preparar carajuru no porto. E enquanto o mais novo estava ocupado fervendo as folhas de carajuru, a esposa do irmão mais velho chegou para pegar água. Ao ver o cunhado, ela teve vontade de ter relações sexuais com ele, e começou a assediá-lo. O cunhado ainda resistiu e ele acabou fazendo sexo com ela.

O irmão mais velho pôde observar tudo isso, sem que os dois percebessem. Ele ficou com muita raiva, imaginando que a esposa e o irmão tivessem relações já há um bom tempo. Tomou então sua zarabatana e atirou no irmão, que nesse momento estava em cima de sua cunhada. A fecha acertou-lhe as costas, ele pensou que fosse uma mutuca. Bateu a mão e quebrou a seta envenenada, morrendo imediatamente em cima da cunhada. Esta logo disse:

- Sabia que você não ia aguentar comigo, pensando que o cunhado houvesse desmaiado de orgasmo.

A mulher empurrou então o irmão mais novo de lado, levantou, pegou água e voltou para casa. O mais velho atravessou o igarapé e foi ver o irmão caído, dando conta que ele estava morto. Ele resolveu cortar o pênis do irmão e ali mesmo no porto pescou

⁵⁹ Palavra Dessana, tradução desconhecida.

⁶⁰ Em tukano *dukã-têe* (*Clusia insignis*)

algumas piabas e transformou o membro do irmão em um peixe chamado *poá* (acarapuru). Hoje em dia, essa espécie de peixe possui uma mancha branca na cabeça, que é o esperma do irmão morto. O irmão mais velho enrolou as piabas e o acarapuru em folhas de sororoca (*buhp̄uap̄ĩri*). O corpo do irmão morto ele enrolou em uma esteira de pari e escondeu. Em seguida, voltou para sua casa.

Ele chegou na hora em que sua mulher estava preparando beijos, e aproveitou o fogo do forno para assar os peixes embrulhados na sororoca. Com o beiju e os peixes assados, ele foi comer na porta da casa, sem dividir com a esposa. Ela ficou cismada, enquanto sentia o cheiro de peixe assado. Não entendia porque o marido não lhe oferecia um pouco, como sempre fazia. Então ela disse:

- Me dê um pouco para comer. Também estou com fome!

- Venha comer. Disse o marido.

Depois, enquanto ela comia, o marido foi se afastando e rindo da própria esposa. Ele tomou seu chibé e sentou-se ainda gargalhando. Então ele disse:

- Mulher que gosta muito do marido, come até o pênis dele!

Quando ouviu isso, a mulher logo imaginou por que o marido dizia aquelas coisas para ela, e ficou intrigada com o peixe que estava comendo, justamente o acarapuru. Percebeu então que talvez houvesse acontecido alguma coisa ao amante que deixara no porto, mas não deixou que o marido notasse sua suspeita. Em dúvida, ela pegou uma cuia e desceu para o porto. Começou beber água e vomitar. E vomitou o acarapuru (*poá*), traira pequena (*doê piô*), *bu'ek̄* (muçum) e jeju (*uyũ*)⁶¹. Tomou mais água para vomitar mais, mas nenhum outro tipo de peixe saiu. Essa foi a origem dessa espécie de peixe. Depois a mulher voltou para casa.

Enquanto estava sozinho, o irmão mais velho foi buscar o corpo do irmão morto, deixando-o enrolado na esteira de pari, próximo a porta de entrada da maloca. *Um̄kohomahs̄u*, já estava preocupado com o desaparecimento de seu filho mais novo. Quem pode detalhar melhor esses acontecimentos são os Dessano, que são os descendentes de *Um̄kohomahs̄u*. Na verdade, tudo isso mostra que, mais uma vez, *Um̄kohomahs̄u* falhou seus planos de fazer a iniciação de seus filhos.

Um̄kohomahs̄u, passa a procurar o filho por todas as partes desse mundo. Um dia, voltando para casa, encontrou com as *weko mahsã numia* (as mulheres papagaios). Elas estavam sentadas no caminho conversando. E diziam:

⁶¹ Os três tipos de peixes muito comum encontrado no igarapé.

- *Umukohomahsu* está tentando encontrar seu filho, mas não consegue. “Só que ele está escondido em sua própria casa”.

Quando ouviu isso, *Umukohomahsu* aproximou-se daquelas mulheres, mudando um pouco sua aparência. E perto delas perguntou:

- Mas o que é que vocês estão dizendo?

- Nada, estamos só conversando, disseram.

- Mas vocês não estão sabendo alguma coisa sobre o que aconteceu ao filho de *Umukohomahsu*? Insistiu ele. – Ouvi dizer que aconteceu uma coisa muito triste.

- Sim, nós também ouvimos. É que o filho mais velho cortou o pênis do filho mais novo, aquele que ia ser iniciado. Ele está procurando em muitos lugares por aí, mas o filho menor está lá na casa mesmo, atrás da porta.

- Que tristeza, disse *Umukohomahsu*, sem deixar que as mulheres percebessem seu espanto.

Tendo descoberto o paradeiro do filho caçula, *Umukohomahsu* voltou depressa para sua casa. Ao entrar, olhou disfarçadamente em direção a porta e viu que lá estava o filho enolado na esteira de pari. No dia seguinte, depois que o filho mais velho saiu para roça, *Umukohomahsu* pegou o filho morto e levou para o final do pátio de casa e lá começou a fazer uma cerimônia para trazê-lo de volta a vida⁶². E assim aconteceu. *Umukohomahsu* suspirou⁶³ e disse:

- Muito bem, você está vivo, era isso que eu queria.

Depois disso, *Umukohomahsu* começou a enfeitar o filho, pintando-o com carajuru e jenipapo. E foi pintando o corpo do filho quando, descendo da altura dos ombros para a cintura, e deu conta que ele estava sem pênis. Então disse:

- E agora meu filho? Como vai ficar?

E rapidamente pensou uma solução: pegou um pequeno cogumelo branco do mato⁶⁴ e colocou no lugar do pênis do filho. Mas isso não lhe agradou. *Umukohomahsu* pegou então outro tipo de cogumelo parecido como anterior⁶⁵ e tentou novamente. Esse lhe pareceu ter ficado bem, embora não tivesse encaixado no lugar exato. Para resolver o problema, *Umukohomahsu* recorreu a um benzimento no qual nomeou todos os peixes que a esposa do filho vomitara antes. Com isso, ele fez com que as cores do sangue

⁶²“*Kahtiro wã'kõpu*”, literalmente “acordar a vida”.

⁶³ Segundo os velhos “*herisãro*”, um bom sinal.

⁶⁴ *Dití*, pequeno cogumelo que nasce nas raízes da árvore chamado *ditígu* (cupiuba)

⁶⁵ *Muhipũ nuri* em tukano.

desses peixes passassem ao pênis vegetal do filho, tornando-o assim um membro normal. E então pôde acabar de enfeitar o filho.

Mas havia outro problema. *Umukohomahsɯ* tinha que impedir que os pássaros viessem a revelar como seu filho voltou a vida e como adquiriu um pênis novo. Ou seja, tinha que impedir que os pássaros expusessem seu filho ao ridículo⁶⁶. Então ele fez os pássaros dormirem, até que o filho entrasse em casa. No entanto, o filho mais velho, aquele que havia matado o irmão, percebeu tudo que estava se passando e se transformou em um pássaro chamado *yamá-kaa-sẽ'rẽro*⁶⁷. E no momento em que o *Umukohomahsɯ* e o filho se aproximaram da casa, o passarinho começou a cantar:

- Olha o diabo, saindo do mato!

Ao ouvir isso, o irmão que chegava sentiu-se constrangido e tropeçou em uma raiz. Ao cair no chão, morreu imediatamente. *Umukohomahsɯ* ainda tentou, mais uma vez, trazer o filho a vida, mas não adiantou. Então *Umukohomahsɯ* começou a chorar, sendo acompanhado por dois tipos de pássaros⁶⁸. Alguns tipo de tatu começaram logo em seguida a cavar a sepultura para o filho morto⁶⁹, e a *bɯhpɯpahko* (coruja) tratou de amarrar o cadáver com cipo⁷⁰. E *Umukohomahsɯ* chorava cada vez mais profundamente. Chorava tanto que começou a afundar na terra, com seu próprio corpo. Foi *Doetihiro*, em *Diã wa'pira wi'i*, quem se deu conta do que iria acontecer com o *Umukohomahsɯ*. A tristeza que ele sentia iria mata-lo. *Doetihiro* pegou então seu cigarro de vida e assoprou em *Umukohomahsɯ* quando seu corpo já estava enterrado até acima da cintura. *Umukohomahsɯ* virou-se e ouviu *Doetihiro* dizer-lhe.

- Mas o que você está fazendo? Vai estragar tudo mais uma vez? Você não deve chorar desse jeito. Não deve se consumir.

Umukohomahsɯ entendeu então que deveria parar com aquilo. Se ele desaparecesse daquela forma, todos os seus descendentes iriam também desaparecer, e atualmente os Dessana não existiriam. No fundo ele já sabia que a tristeza por um filho morto poderia ser muito forte, a ponto de acabar com a vida de uma pessoa. E *Doetihiro* podia perceber que tal coisa não seria boa para as gerações futuras. Essa tristeza que pode matar chama-se *dihâri*, na língua tukano. Hoje em dia os Dessana têm *bahsese*

⁶⁶ Com efeito, os pássaros, *mirikuhã* em tukano são considerados *dihâri mahsã*, “gente que faz a vida se encolher”. São assim agouros de morte.

⁶⁷ Certo tipo de passarinho marrom de mau presságio.

⁶⁸ *Buhá* (pombo) e *waâtarapo* (um tipo de jacu, com a cor marrom). É por isso que hoje esses pássaros representam mau agouro.

⁶⁹ *Wehku-pamô* (tau canastra), *pamô yïi* (tatu preto) e *pamô yãsa* (tatu de rabo mole)

⁷⁰ *Buhpu pahko*, o canto atual da coruja é como o ruído produzido usado pelo cipó para amarrar o morto.

próprios para diminuir a tristeza após a morte de um parente, como também certos *bahsese* que fazem chover após um enterro. Isso é para que a terra da sepultura fique bem firme. O *Yepamahsu* já não possui esse tipo de *bahsese*.

Umukohomahsu se recobrou e conseguiu voltar a casa. Passado algum tempo ele começou a mandar os diferentes grupos de Dessana a seus respectivos lugares. O primeiro grupo, os *Botea porã*, foi pela direção do igarapé *Nimayã* (Uirari), no rio Papuri, abaixo da atual comunidade de Jandiá. O segundo grupo foi mandado para o igarapé Abiu, localizado no rio Uaupés, acima da Vila Fátima, um pouco abaixo da cidade colombiana de Mitu. Outros dois, os *Wahrɲruia* e os *Dɲhpotiro*, passaram para a outra margem do rio Papuri. No local onde derrubaram um pau para atravessar formou-se a cachoeira chamada *warɲ-umu*⁷¹, localizada um pouco abaixo da atual missão colombiana de Piracuara. Até nesse momento, todos ainda eram *utãmahsã* (gente pedra). Mais detalhes sobre o destino de *Umukohomahsu* e seus descendentes podem ser esclarecidos pelos Dessana.

M3- *Numia na mirĩapɲ wahparãtikaro* (As primeiras mulheres se apoderam das flautas musicais).

Após seus primeiros feitos, *Umukohomahsu* chamou as primeiras mulheres e o primeiro homem de filhos, acolhendo-os em sua casa, *muhipũ wi'i* (casa do sol). A partir de então, ele começou a procurar por seus instrumentos de vida.

Certo dia, as três filhas foram capturar as maniuaras perto do *bupo pee*⁷², o buraco de trovão. Quando encontraram o caminho das maniuaras⁷³, foram atrás do uarumã para capturar-las. Quando procuravam os pés de uarumã, escutaram um ruído que lhes chamou atenção: *wurũ- wurũ- wurũ- wurũ*. Seguindo o barulho, deparou-se com uma árvore da palmeira paxiúba, e pensaram em usa-la para fazer apoio do cumatá (*tõhpa*) de coar massa de mandioca no tripé (*yõka biperi sarĩro*). O som que lhes havia atraído era produzido por bandos de esquilos que escorregavam pelo tronco da paxiúba, alisando-a com suas patas. Então disseram:

- Vamos falar com nosso pai para que ele venha derrubar a paxiúba para nós. *Umukohomahsu* teria que preparar uma travessa de paxiúba para cada uma delas. As

⁷¹ Literalmente, “árvore caído de cunuri”, que foi usada na travessia.

⁷² Localizado no igarapé de Cuiu-cuiu, próximo a Piracuara, missão Colombiana, no Rio Papuri.

⁷³ As maniuaras são uma espécie de formigas, *mehkã* em tukano, que fazem pequenos túneis subterrâneos por onde são capturados com o auxílio de uma tala de arumã (*wuhũ pihĩ*).

mulheres voltaram para a captura das maniuaras e então retornaram à sua casa para contar a *Umukohomahsũ* sobre a paxiúba bonita que tinha encontrado:

- *A'ũ*⁷⁴, encontramos uma bela paxiúba que pode servir para fazer apoio de cumatá. Está bem perto de *bũhpô pee* (buraco de trovão), disseram as filhas assim que encontraram o pai.

- Está bem, amanhã mesmo vou cuidar disso, respondeu *Umukohomahsũ*.

Na manhã seguinte, *Umukohomahsũ* foi até o lugar indicado pelas filhas. Ao encontrar a palmeira, teve uma grande surpresa, pois aquela paxiúba era os próprios *wa'ĩ ã'ari*, os instrumentos sagrados pelos quais ele procurava:

- Muito bem, era isto que eu procurava! Exclamou.

Decidiu então que não iria cortar aquela paxiúba e tratou de procurar outra para satisfazer o pedido de suas filhas. Tendo encontrado uma nova, derrubou o pé, cortou um pedaço de tronco e o dividiu em três partes. Mas suspeitando que as filhas fossem perceber que não se tratava da paxiúba que havia encontrado no dia anterior, procurou por uma palmeira de tucum, da qual poderia retirar as fibras para alisar a paxiúba. *Umukohomahsũ* fez esse trabalho no local conhecido por *si'õ paá*, “laje de tirar fibras de tucum”, abaixo de Piracuara (Colômbia), no rio Papuri. Encerrado o trabalho, retornou para casa. Ao dar a paxiúba para as filhas, disse-lhes:

- Era esse que vocês encontraram, peguem.

Assim que o pai lhes entregou a paxiúba, a mais nova fez um barulho na garganta: *é'õ*⁷⁵. Ouvindo isso, o pai perguntou:

- O que é isso minha filha?

- Nada não, disse a mulher.

Mas, na verdade, ela desconfiava de que a paxiúba trazida pelo pai não fosse a mesma que haviam encontrado no dia anterior.

Umukohomahsũ, satisfeito por ter encontrado a paxiúba dos instrumentos sagrados, convocou várias espécies de animais para a derrubada da palmeira. Os animais que apareceram para realizar o trabalho responsabilizaram-se por cortar diferentes partes. A cutia, a cutiuaia e os ratos começaram a roer os nós mais baixos do tronco; os esquilos e outros animais que trepam nas árvores foram roer na parte superior. *Umukohomahsũ* supervisionava todo o trabalho. A anta, o avô de todos os

⁷⁴ “Papai” na língua Dessana.

⁷⁵ “é'õ” significa: “produzir um chiado na garganta (que é sinal de dúvida em frente de uma conversação)”. Ou seja, é uma mentira.

animais que trabalhavam, também estava ali e logo apontou um pedaço do meio do tronco da paxiúba que iria reservar para si. *Umukohomahsu* e os outros animais não gostaram disso, e, sem negar abertamente, pensaram como poderiam se livrar da anta. Pensaram então em fazer a anta ficar com sede. E logo em seguida, a anta diz:

- Estou com sede meus netos.

Ao ouvirem isto, fizeram surgir o *neterô*, um tipo de perereca marrom. Mas esta perereca ainda não coachava. Então colocaram um pouco de saliva em uma folha em forma de funil, o que fez a perereca começar a coachar imediatamente. Voltou-se para anta e disseram:

- Escute, há uma perereca coachando por ali, deve haver água, apontando para o mato.

- Está bem meus netos, vou beber água, disse anta, não se esqueçam de aquela pedaço da paxiúba é meu.

- Não tem problema, pode ir tranqüilo, falta muita ainda, responderam.

Ouvindo isto, anta caminhou para a direção de onde vinha o som. Os animais fizeram com que o som da perereca ficasse cada vez mais distante, de modo que anta foi seguindo na direção de *diâ sirokãha wi'í*, o lago de leite, onde finalmente conseguiu matar a sede. Enquanto isso, os animais derrubaram a paxiúba e cada um se apoderou de uma parte. Quando anta voltou, viu que o trabalho estava concluído e, percebendo que não lhe restava nenhuma parte, disse:

- Meus netos, vocês não deixaram nada para mim!

- Não avô, ainda tem um pedaço, disseram apontando para a base que havia ficado sobre as raízes.

- Está bem meus netos, vou preparar esse pedaço.

Quando ficou pronto, anta assoprou em seu pedaço de paxiúba e produziu uma zoada terrível, que fez tremer a terra e caírem às folhas das árvores. E disse:

- Agora está bem, com esta zoada poderei devorar tranquilamente os netos do mundo⁷⁶.

Isso apavorou a todos, que então se arrependeram por não haver deixado a parte que anta havia escolhido. *Umukohomahsu* percebeu que teria assim um grande problema para resolver, pois anta poderia se transformar em um grande comedor.

⁷⁶*umukoho parãmerã*

Os animais entregaram depois todos os pedaços de paxiúba a *Umukohomahsu*, com as quais ele iria preparar as flautas musicais. As flautas foram pintadas e enfeitadas com látex da seringa, em um lugar que por isso passou a ser conhecido como *Sũũ Paa*, laje da seringa. Quando ficaram prontas, ele as deixou na pedra de embaúba (*botepurĩã*), que fica acima de Piracuara, no Rio Papuri. *Umukohomahsu* trouxe suas duas flautas para o porto do sol⁷⁷, um pouco abaixo de Piracuara, pois com estas iria fazer a iniciação⁷⁸ de seu filho. Estas flautas ficaram encostadas em uma árvore de carapanaúba⁷⁹. Depois disso, voltou tranquilo para sua casa.

Após a meia-noite, *Umukohomahsu* silenciosamente acordou seu filho para tomar banho:

- Meu filho⁸⁰. Vá tomar banho, no porto eu deixei *paâ pu'uaku*⁸¹ no pé de carapanaúba. Pegue e raspe para tomar banho.

Mas seu filho não acordava. As três mulheres também dormiam e não ouviram nada. Algum tempo depois, *Umukohomahsu* chamou novamente o filho, agora falando mais alto e repetindo as mesmas palavras. Mas o filho, e também as mulheres, continuavam dormindo. Já começava a clarear quando ele voltou a chamar o filho, agora já gritando. Então as filhas acordaram e disseram:

- Nós é que vamos tomar banho, deixe ele para depois. Ele é homem, ele pode pegar seu próprio *paâ pu'uaku*.

Dizendo isso, saltaram da rede, pegaram seus *di'iparu* (camotis)⁸², ascenderam turi e foram descendo para o porto. No porto, colocaram os camotis no chão e começaram a procurar o *paâ pu'aku* no pé de carapanaúba. Como não encontraram, perguntavam-se onde o pai o teria deixado. E o irmão continuava dormindo na casa, pois só despertaria quando o kujumbi (*kahta*) e o jacu (*kahtakasõaro*) cantassem pela manhã. Mas naquele dia os dois pássaros não cantaram, e é por esse motivo que até hoje os homens são muitos dorminhocos do que as mulheres.

⁷⁷ *Muhipũ pehta* em tukano.

⁷⁸ *A'mô yee*. Em Tukano termo *a'mô* refere-se à primeira menstruação, e *yee*, de acordo com Ramires(1997), trata-se de um verbo que significa “fazer algo rapidez”. A expressão assim utilizada refere-se ao ritual de puberdade dos rapazes, antigamente realizado com um grupo de meninos na faixa de onze e doze anos e que envolvia reclusão, jejuns e uso das flautas sagradas *miriã*, mais comumente conhecidas por jurupari, termo nhegatu.

⁷⁹ *No'kẽo* em Tukano.

⁸⁰ Em Tukano *Mahku*.

⁸¹ Tipo de arbusto que produz espuma, utilizado antigamente no banho. Ótimo anti-caspa.

⁸² Pote de barro para transportar água.

Na verdade, não havia nenhum pedaço de *paâ pu'aku* no pé de carapanaúba. O que havia ali eram as flautas que *Umukohomahsu* havia deixado pela tarde. Quando tentou acordar o filho, *Umukohomahsu* falou do *paâ pu'aku*, justamente para que as mulheres não soubessem das flautas. E ao tentarem encontrar o pedaço de arbusto rodeando pela carapanaúba, as flautas se moviam ao mesmo tempo, ocultando-se das mulheres nas reentrâncias do tronco. É por isso que o tronco da carapanaúba ficou todo sinuoso. Mas as mulheres partiram o turi (*muhpurĩ*) e rodearam a carapanaúba pelo dois lados, encontrando assim as flautas sagradas bem enfeitadas. As mulheres então perguntaram-se:

- Será que é isso?

- Não, não poder ser, disse a mais velha, não vamos tocar nisso.

As mais novas, porém, não concordaram, e pegaram as flautas dizendo:

- Não, é isso mesmo que o nosso pai preparou, vamos descobrir como se usa essas coisas.

Começaram assim a examinar as flautas, olhando todos os seus detalhes. Uma delas enfiou a mão dentro da flauta principal, que era bem grosso. Essa flauta havia sido soprada no dia anterior por *Umukohomahsu*, e com esse sopro o pássaro *bohso mirĩ* havia sido posto em seu ventre⁸³, para que o som da flauta fosse como seu canto. Quando a mulher tocou o interior da flauta, o pássaro que ali estava fugiu. Isso causou-lhes surpresa e ficaram sem saber o que fazer⁸⁴. Quando viram que o pássaro saiu, as mulheres também enfiram a mão dentro da flauta para verificar se havia outros. Tentou fazer a flauta tocar de varias maneiras, escorando em diferentes partes de seus corpos, como o nariz, a orelha e a vagina.

O dia começou a clarear, sem que elas conseguissem qualquer resultado. Então começaram a chegar ali os *Waimahsã* (guardiões do espaço) que vinham para encontrar o filho de *Umukohomahsu* e se banhar e tocar com ele. Esses *Waimahsã* já tinham conhecimento de que as flautas estavam prontas para serem usadas, por isso apareceram ao surgir o dia, pensando que iriam encontrar o filho de *Umukohomahsu*. O primeiro que chegou foi o *utãboho wi'i*, a pescada. Quando viu que eram as mulheres que

⁸³ Com esse sopro, a flauta torna-se como o corpo humano. O sopro tem a força de transportar o canto de *bohso mirĩ* para o ventre do corpo/flauta. Ao atingir seu destino, o sopro faz surgir o próprio *bohso mirĩ* no interior do instrumento.

⁸⁴ É porque uma das mulheres introduziu seu braço nessa flauta que as mulheres de hoje possuem o braço mais arredondado do que o dos homens.

estavam no porto com as flautas, ficou muito decepcionado e disse para aqueles que o seguiam:

- Não é ele! Referindo-se ao filho de *Umukohomahsu*. Por que vocês estão fazendo isso? Indagou irritado às mulheres.

As mulheres então pegaram um pedaço de mármore que estava no chão e atiraram na cabeça de pescada. Em seguida, chegara *wariã* (acarás), *nimatua* (acará listrado), *wāri-tihroa* (acará avermelhado) e *wāri-poroa* (acará pequeno). Em todos eles as mulheres aturaram pedaço de mármore, e é por isso que até hoje esse peixes carregam essas pedras em suas cabeças. Depois desse, chegou *pu'ti-muhá*, uma espécie de jacundá, e perguntou às mulheres.

- O que vocês estão fazendo?

- Venha nos ensinar a tocar essas coisas, disseram elas.

- Está bem, disse jacundá.

Então ele pegou uma flauta e começou a tocar, e é por isso que esse jacundá possui a boca mais arredondada que os outros de sua espécie. O jacundá tocou por um bom tempo e as mulheres agradeceram-lhe por ter-lhes ensinado a usar os instrumentos. Foi então que elas se prepararam para fugir.

M4- *Utāboho ō'ākūhu kihti* (Historia de *Utāboho Ō'ākūhu* e o grande incêndio).

O nascimento de *Utāboho Ō'ākūhu* se deu quando os ancestrais encontrava-se em *Diā wi'i*, preparando-se para chegar a *Pamūripee*, o Buraco de Surgimento, localizado na cachoeira de *Pamūri Poeya* (Ipanoré). Ele e seu irmão *Kapêrinihi* foram às primeiras crianças que nasceram de um parto normal. As mães dessas crianças eram duas mulheres que surgiram através do vômito de *Yepamahsu* e *Umukohomahsu*. O parto foi acompanhado com grande expectativa pelos ancestrais, pois tratou-se de um acontecimento muito importante, já que era a primeira vez que pessoas surgiam a partir de uma nova capacidade adquirida pelas mulheres, a gravidez. *Kapêrinihi*, a criança mais nova, veio a dar origem à semente de *kahpi*, que foi distribuída entre os ancestrais das atuais etnias. *Utāboho Ō'ākūhu* foi levado ao céu recém-nascido, onde permaneceria vivendo crescendo na Casa de Mármore.

Enquanto era levado para o céu por *Yepamahsu* e *Umukohomahsu*, a mãe de *Utāboho Ō'ākūhu* ouvia o choro de seu filho: “*ē'ō, ē'ō, ē'ō...*”. Esse é também o som de uma flauta chamada *ēhōro*, tocada pelo *baya* principal durante os dabucuris, quando

todos os participantes estão sob o efeito do alucinógeno *kahpi*. A melodia da flauta trazia a todos a lembrança do choro de *Utãboho Õ'ãkũhũ*. *Diã wi'i*, onde isso tudo aconteceu, é conhecida também como *Yukudũhka wi'i*, Casa das Árvores de Frutas. Esse nome é usado porque ali *Utãboho Õ'ãkũhũ* pretendia realizar um dabucuri de frutas para o primeiro *amoyeerĩ numũ*, “dia de fazer iniciação”. Porém, como veremos isto não aconteceu.

Utãboho Õ'ãkũhũ permaneceu durante muito tempo na Casa de Mármore, *Utãboho-wi'i*, situada no céu. Lá, desenvolveu plenamente suas habilidades e conhecimentos, com os sons de todas as flautas já existindo em seu próprio corpo. Ele viu então que em *Kahsêro-poewa*, Tunui Cachoeira, já havia um grupo de meninos crescidos e resolveu descer para lá. Três meninos o acompanharam para recolher vários tipos de frutas na mata e, ao mesmo tempo, aprender a tocar as flautas sagradas. Começaram, em primeiro lugar, a recolher o *uacu*. *Utãboho Õ'ãkũhũ* subiu no uacuzeiro e começou a bater na árvore com uma vara para que os frutos caíssem. Os meninos deviam ficar embaixo recolhendo os frutos. Ao mesmo tempo, *Utãboho Õ'ãkũhũ* fez com que o tempo se fechasse e, por causa disso, apareceram muitos mosquitos borrachudos. Os meninos reclamaram, pois estavam sendo picados pelos mosquitos, *Utãboho Õ'ãkũhũ* ordenou então que fizessem uma fogueira para espantar os mosquitos, mas que ficassem a uma boa distância. E os mosquitos desapareceram.

O mais novo dos meninos ficou pensando porque o *Utãboho Õ'ãkũhũ* havia mandado fazer a fogueira mais longe, como também ficou com vontade de experimentar o gosto do uacu. Não resistindo, pegou um uacu e abriu, jogando o caroço para assar na fogueira. Mas *Utãboho Õ'ãkũhũ* sentiu o cheiro do uacu assado, e disse:

- O que vocês estão fazendo aí? Já irritado.

E o tempo se fechou completamente enquanto ele descia da árvore fazendo soar o som de todos os instrumentos que existiam em seu corpo.

Uma grande nuvem negra encobriu o céu e uma chuva forte começou a cair⁸⁵.

Os meninos estavam muito assustados e tentam escapar da chuva, enquanto o *Utãboho Õ'ãkũhũ* ia descendo da árvore. Ele se transformou então em um pau oco e mandou que os meninos entrassem ali para se abrigar. Na verdade, ele mesmo entrou nesse pau oco para que os meninos o seguissem. Mas o mais novo não quis entrar, e

⁸⁵ Esse tipo de temporal ficou conhecido como *símio mi'tãro*, literalmente “flauta de uacu estendido”. Essa flauta é um dos instrumentos utilizados nos rituais de iniciação.

pegou uma folha de sororoca para se proteger. Embora ele insistisse para que o mais novo os acompanhasse, o menino ficou de lado de fora. Então *Utāboho Ō'ākūhū* levantou-se, fazendo com que o pau oco se tornasse seu corpo, com a entrada se fechando em seu próprio ânus. E foi assim que ele castigou os meninos que estavam ali dentro, devorando-os. Ele disse então ao menino mais novo.

- Isso aconteceu porque vocês não obedeceram a minha ordem. E levou o menino para a Casa de Mármore no céu.

Utāboho Ō'ākūhū trancou a porta da Casa de Mármore para que o menino não escapasse. E ficou por lá durante vários dias deitado em sua rede com a barriga cheia, fazendo sua digestão. Nesses dias, ele pensava sobre o que havia feito. Pensava que havia feito mal àquelas crianças e seus pais tentariam mata-lo. Em sua rede, dizia coisas sem perceber que o menino que trouxera estava ouvindo. Dizia que só poderia ser morto através do fogo, e que, ainda assim, somente em uma fogueira feita com pau de ingá. Em meio a essas coisas que falava, soltava de vez em quando, um arrotto, e perguntava ao menino:

- Você está sentindo alguma coisa?

-Não, não sinto nada, dizia pequeno. Com isso *Utāboho Ō'ākūhū* estava testando o menino, pois se este respondesse algo diferente disso seria também devorado.

Depois de algum tempo, o menino começou a reclamar de fome, dizendo que naquela época seus pais colhiam milho para lhe alimentar. *Utāboho Ō'ākūhū* disse-lhe então:

- Não se preocupe, por que aqui você pode ter tudo, dando-lhe uma espiga de milho, com a qual o garoto passou a se alimentar.

Depois disso, o menino toda noite se transformava em um periquito⁸⁶, assim punha-se a roer a parede de mármore da casa durante a noite. Pela manhã *Utāboho Ō'ākūhū* perguntava-lhe o que era os ruídos que ouvira a noite, e o menino dizia que fazia esse barulho quando comia a espiga de milho. Para que *Utāboho Ō'ākūhū* não percebesse o buraco na parede, o menino introduzia a espiga no orifício. E assim acontecia todas as noites. Então, certa noite, o menino conseguiu finalmente abrir o buraco na parede. Quando *Utāboho Ō'ākūhū* perguntou-lhe mais uma vez se estava sentindo o mau cheiro de seu arrotto, o menino respondeu agressivamente:

- Sim, está cheirando muito mal, eu não aguento mais!

⁸⁶*Butu-kā'ī*, literalmente “periquito cupim”.

Ao ouvir a resposta, *Utāboho Ō'ākũhũ* tentou agarrar o menino para devorá-lo. E foi então que, transformou em periquito, o menino escapou pelo buraco na parede e retornou para junto de seus pais. Enquanto menino escapava, *Utāboho Ō'ākũhũ* ainda disse:

-Você foi mais esperto do que eu pensava.

O menino voltou diretamente para Tuniu-cachoeira, onde estavam seus pais, e relatou a eles tudo o que havia se passado. Os adultos ficaram sabendo então onde *Utāboho Ō'ākũhũ* estava morando, e pensaram como poderiam atrai-lo para vingar a morte de seus outros filhos. O menino também lhes contou que *Utāboho Ō'ākũhũ* havia dito que a única maneira de mata-lo seria com fogo de ingazeiro. Como era o tempo de macoari⁸⁷ pensaram em fazer caxiri para trazê-lo a maloca, enviando o menino para convida-lo. O menino retornou a Casa de Mármore, através do orifício por onde escapou, passou o recado a *Utāboho Ō'ākũhũ*. Então ele perguntou:

- Que tipo de caxiri vocês estão fazendo?

Ao saber que era caxiri de macoari, ele disse:

- Esse eu já conheço, não quero ir.

O menino retornou e comunicou aos adultos aquilo que dissera *Utāboho Ō'ākũhũ*. Veio o tempo de outras plantas, e novas tentativas de atrair *Utāboho Ō'ākũhũ* foram feitas. No tempo de uariá⁸⁸, tentaram novamente, mas, do mesmo modo, *Utāboho Ō'ākũhũ* não aceitou o convite, pois também esse tipo de caxiri ele já conhecia. Antes dos convites, cuidavam de secar alguns ingazeiros para servir de lenha, pois planejavam matar *Utāboho Ō'ākũhũ* queimando-o em uma grande fogueira⁸⁹. Veio então o tempo de uariá de caroço de umari⁹⁰, e foi com esse que *Utāboho Ō'ākũhũ* terminou por aceitar o convite. Dessa vez, quando menino o convidou, ele disse:

- Essa eu não conheço! Quero experimentar, imaginando que o caxiri iria ser feito do próprio caroço de umari.

Quando o menino retornou com a resposta, os pais apressaram-se para secar novos ingazeiros e, no tempo certo, prepararam o caxiri. E assim o dia da festa foi marcado. Nesse dia, *Utāboho Ō'ākũhũ* desceu da Casa de Mármore fazendo soar todos os instrumentos que possuía no seu corpo. Ele trazia também todas as frutas que hoje em dia encontramos na mata, como uacu (*simio*), cunuri (*wahpũ*), seringa (*wahso*),

⁸⁷ Um tipo de batata, *duhtu* em tukano.

⁸⁸ Outro tipo de batata, *ya'i* em tukano.

⁸⁹ Para secar essas árvores, eles tiravam a casca em um anel em torno do tronco acima das raízes.

⁹⁰ *Wamũ peheri* em tukano, ou “uariá de caroço de umari”.

ucuqui (*puhpiá*), ucuquirana (*puhpu*), bacaba (*yumú*), patauá (*yumû-pahka*), açaí do mato (*mihpi*), buriti (*ne'é*) e outras⁹¹. Ele entrou na casa onde era aguardado fazendo-se ver como um grupo de pessoas, cada qual com um dos instrumentos. E foi desse modo que entregou as frutas para os pais dos meninos. Em seguida, os visitantes puseram-se a dançar com seus instrumentos em torno das frutas⁹².

Nos intervalos das danças, o caxiri de uariá de caroço de umari era servido em grandes quantidades. E assim *Utãboho Õ'ãkũhu* foi ficando cada vez mais embriagado. Vendo isso, alguns dos presentes trataram de preparar a fogueira de ingazeiro, sem que *Utãboho Õ'ãkũhu* pudesse perceber. Quando ele ficou totalmente embriagado, eles perguntaram-lhe:

- Porque você fez aquilo com os nossos filhos?

- Foi porque eles não obedeceram à minha ordem para não comer uacu assado, ele disse⁹³.

Depois disso, *Utãboho Õ'ãkũhu* foi pego pelos braços por dois homens que, segurando-o fortemente, passaram a dançar com ele entre a porta da frente e do fundo da maloca. Fizeram isso várias vezes e, aos poucos, foram saindo pela porta da frente para conduzi-lo até onde queimava a fogueira. Na saída da maloca, todo o grupo de pessoas em que havia se transformado *Utãboho Õ'ãkũhu* desapareceu, e ele foi agarrado por todos os *Pamurimhsã*. Assim foi atirado ao fogo, e enquanto alguns o seguravam ali, outros se encarregavam de jogar mais lenha.

O corpo de *Utãboho Õ'ãkũhu* queimou-se, e sua alma retornou para a Casa de Mármore. Mas o fogo afetou também aos donos da casa, porque o fogo veio a se espalhar por toda a superfície da terra. Uma parte deles buscou se refugiar subindo em direção à casa do céu, *Umuse wi'i*, e outros em direção ao mundo subterrâneo, o *Wamudia*. Os únicos que conseguiram se salvar foram esses que conseguiram atingir o *Wamudia*. Todos os outros pereceram com o calor, que atingiu tanto os patamares

⁹¹ Todas essas frutas são conhecidas sob o nome genérico de *yukuduka*, ou de “frutos das árvores”, são as bases de dabucuri de frutas (*yukuduka póose*)

⁹² Na verdade chegando dessa maneira, *Utãboho Õ'ãkũhu* instituiu o dabucuri, cerimônias de oferecimento de comidas e outros bens que são realizadas até hoje pelos *Yepamahsã* e outros gupos de Uaupés. Na língua tukano, esses rituais são chamados *póose*, uma expressão que tem o sentido de reciprocidade. É desse modo, bem diferente da expressão *o'ô*, literalmente “dar ou oferecer alguma coisa”.

⁹³ É por isso que durante o período de preparação dos meninos que vão fazer a iniciação, o *amô-ye*, não podem comer alimentos assados. Nesse período, retirados na mata sob a orientação de um homem mais velho, alimenta-se apenas daquilo que recomenda o mais velho. São alimentos específicos e benzidos apropriadamente, em geral pequenas piabas dos igarapés, farinha de tapioca e maniuaras.

superiores que existem entre a superfície da terra e a Casa do Céu, como o patamar inferior que se situa entre a superfície e o espaço mais inferior do *Wamudia*⁹⁴.

Passado certo tempo, alguns dos *Pamurimahsã* que se encontravam no *Wamudia* transformaram-se em insetos e prepararam capacetes de ouro para subir e verificar se a superfície da terra já havia esfriado⁹⁵. Encontraram a terra cheia de fumaça. Tiveram que retornar para baixo, onde permaneceram ainda por um longo tempo. Retornaram à superfície novamente, pelos mesmos meios. Vendo que não havia mais fumaça, os *Pamuri-mahsã* retornaram a terra, reocupando seus respectivos lugares.

A partir de então os *Pamurimahsã* passaram a conhecer os instrumentos que estavam no corpo de *Utãboho Ō'ākũhũ*. As flautas *weõpamari*⁹⁶ eram suas mãos e as flautas *buhpupũ* eram seus braços. As pernas eram as flautas *miriã*, que são as mais importantes e mais conhecidas como jurupari. E com o passar do tempo os *Pamurimahsã* viriam obter todos esses tipos de flautas.

M5- *Numia naa mirĩapũ mĩdutikaro* (As mulheres fogem com as flautas musicais).

Umukohomahsũ não havia percebido que as mulheres estavam com as flautas. Antes disso, ele já havia preparado o lugar onde aconteceria a iniciação de seu filho. Esse lugar, chamado *nihtiõ* (lugar de carvão), fica as margens do rio Papuri, abaixo do local onde hoje se situa Piracuara. Em *nihtiõ*, *Umukohomahsũ* havia fixado no chão um grande cilindro de breu (*ohpé*), que serviria para iluminar o local durante a iniciação do filho. Seria uma grande festa, quando as flautas iriam, com os *Waimahsã*, ser usadas pela primeira vez. *Nihtiõ* na verdade seria a casa da iniciação⁹⁷ que estaria iluminada pelo breu. Na margem oposta do Papuri, estariam aguardando os *bayaroá*, mestres de cantos e danças, isto é, os *Waimahsã*, para cantar e dançar na festa. Mais abaixo, ainda no rio Papuri, havia o lugar *mũhpũrikahsa* (jirau de turi), onde *Umukohomahsũ* havia secado muito turi para a festa⁹⁸. Apesar de todo seu empenho em preparar

⁹⁴ Isso quer dizer que aqueles ancestrais dos povos que já haviam sido deixados pela Canoa de Transformação nos rios Negro e Solimões foram igualmente atingidos por esse grande fogo. Do mesmo modo, entre eles só sobreviveram aqueles que conseguiram atingir o espaço mais inferior do mundo. Por outro lado, os brancos não foram atingidos, já que haviam sido deixados pela mesma Canoa de Transformação em outros continentes.

⁹⁵ Em tukano, este inseto chama-se *yu'ũtu*, “paquinha”. Por causa disso, até hoje esse inseto possui a cabeça dourada.

⁹⁶ Tipo de flauta pã feita de pequenas tabocas.

⁹⁷ Em tukano *Amoyeri wi'i*.

⁹⁸ Lá existe uma cachoeira com esse mesmo nome hoje em dia, literalmente “cachoeira de jirau de turi”.

cuidadosamente a festa de iniciação do filho, esta não aconteceu, pois as mulheres partiram antes levando consigo as flautas musicais.

As mulheres levaram as flautas até o lugar conhecido como *wehku utâti*⁹⁹, descendo pelo rio Papuri. Nesse lugar, *Umukohomahsu*, transformando em anta, já as aguardava. No entanto, ao ver a anta, as mulheres imediatamente perceberam que era *Umukohomahsu*. Seguiram então pelo Papuri e entraram no igarapé Urucu¹⁰⁰. Ao mesmo tempo, *Umukohomahsu* atravessou do Papuri ao igarapé Urucu por um varadouro, que o levou a encontrar-se novamente com as mulheres, dessa vez em forma de onça. Quando pulou sobre o igarapé, mais uma vez as mulheres o reconheceram. Esse lugar ficou conhecido como *yai-baha*. As mulheres resolveram então retornar pelo Urucu, chegando a um lugar conhecido como *âa-paa* (laje de gavião), já novamente no rio Papuri. Aí elas prepararam uma nova flauta, chamada *muhâ-di'agu* (jacundá legítimo), que vão usar pela primeira vez em um lugar mais a jusante chamada *muhâ-paa* (laje de jacundá). Enquanto isso, *Umukohomahsu* se deslocava até um lugar chamado *sa'âgu*, localizado ao norte do rio Papuri à altura da cachoeira do Pato. Nesse lugar, *Umukohomahsu* fez surgir uma serra sobre a qual poderia estar observando os movimentos das mulheres.

Quando as mulheres tocaram suas novas flautas em *muhâ-paa*, novas mulheres surgiram. Fizeram ali uma festa, e nesse local permaneceu para sempre a força de vida do som da flauta do jacundá¹⁰¹. Quando terminaram, continuaram a descer pelo Papuri. Chegaram então a *diâ-kahta-paa*, onde se localiza a comunidade de Pato. Nesse local, elas prepararam novas flautas, chamadas *diâ-kahta-di'agu*, e surgem novas mulheres¹⁰². As mulheres avaliam então que já estão em números suficientes para realizar a sua própria festa de iniciação, do mesmo modo como *Umukohomahsu* havia planejado para seu filho.

Umukohomahsu percebeu a movimentação das mulheres, e, preocupado, transformou-se em jacú (*kahtakasōarō*) para observar mais de perto. Quando voou sobre o local onde estavam as mulheres, viu que elas estavam a preparar uma festa.

⁹⁹ Literalmente, “peido de anta”

¹⁰⁰ O nome desse igarapé é *buhsikaya*.

¹⁰¹ Por isso, é a partir desse local que vários tipos de jacundás e acarás surgiram e se distribuíram pelos outros rios, inclusive no igarapé de Urucu, nos tempo remoto, era fácil a captura desses tipos de peixe nesse igarapé. Hoje em dia há muito pouco desse peixes, porque segundo se comentam, o *sakaka* com seu poder (usou o *dohase*(sopro maléfico), teria fechado a porta da casa dos *waimahsā*.

¹⁰² Nesse local, ficou também guardada a força do som dessas novas flautas. Quando se ouve o som desses instrumentos nas cachoeiras é o prenuncio do desastre, ou seja, haverá afogamento na cachoeira, ante dos choros.

Nesse vôo, *Umukohomahsũ* mais uma vez reconhecido por elas, que, no entanto, já não se importam com sua presença. Como um jacu, voou até no *yãa-nũhkurõ* (ilha de urtiga), localizada defronte ao local onde as mulheres se ajuntavam. Nessa ilha, *Umukohomahsũ* decidiu matar as mulheres para recuperar as suas flautas. Fez surgir então uma zarabatana com setas envenenadas, e colocou-se em posição de mirar diretamente na vagina de uma das três mulheres. Com um tiro certo, poderia parti-lo ao meio, e, assim, fazer desaparecer todas as mulheres que a acompanhavam e recuperar os instrumentos. No exato momento em que *Umukohomahsũ* assoprou a zarabatana, seu filho apareceu repentinamente e esbarrou na arma. Com isso, ele perdeu a mira e errou o alvo. A seta da zarabatana caiu ao lado das mulheres. Quando viram, começaram a fugir assustadas, e é por esse motivo que se formaram os vários paranás que existem no Papuri à altura da comunidade de Pato.

As mulheres fugiram rio abaixo, enquanto *Umukohomahsũ*, deslocou diretamente para a cachoeira do *diã-yo'õ*, onde atualmente localiza-se a missão de Teresita, na margem colombiana do rio Papuri. Ali, *Umukohomahsũ* transformou-se em ariranha, pensando que assim as mulheres não o reconheceriam. Imaginava que ao encontrar a ariranha, as mulheres iriam pedir-lhe que as ensinasse a tocar as flautas. Mas isto não aconteceu, pois assim que viram a ariranha, as mulheres perceberam que se tratava de *Umukohomahsũ*. As mulheres prosseguiram e *Umukohomahsũ* continuou a segui-las por seus próprios caminhos. Dessa vez, ele foi até uma serra chamada *kahsagũ*¹⁰³, localizada na margem colombiana do Papuri a altura da cachoeira *buhzio*¹⁰⁴.

Nessa cachoeira, viriam a habitar mais tarde um dos principais grupos da Pira-Tapuia (*waikãhra*), os *Wehêteroa-porã*. Ali, *Umukohomahsũ* transformou-se em sapo (*tarokũ*), com a mesma intenção de enganar as mulheres, sendo, porém mais uma vez reconhecido. As mulheres seguiram para Japiim-ponta, onde atualmente habita também uma família dos *Wehêteroa-porã*. Nesse lugar, as mulheres vão reparar suas flautas com novas folhas de japiim (*Yõso pũri*) e preparar-se para chegar na cachoeira de Aracapá, bem próxima à boca do Papuri. Entre Japiim-ponta a Aracapá, as mulheres param em vários outros lugares, sem que *Umukohomahsũ* consiga tomar-lhes as flautas. São

¹⁰³ Uma pequena árvore cujo fruto é vermelho, e alimentado por pessoas e aves, frutinha deliciosa que se come com o beiju. Porém o nome verdadeiro é *miriã-yõ*, (árvore das flautas paxiúba).

¹⁰⁴ Hoje em dia essa cachoeira é conhecido como muruntiga, “branco” em língua geral. Acontece que a tradução da palavra dessana *buhzio*, que em tukano seria *ehũpu-teho*, “pequiá”. Então seria “cachoeira de pequiá”.

passagens que podem ser detalhadas pelos Dessano, que são os descendentes diretos de *Umukohomahsũ*.

Como havia percebido que a intenção das mulheres era fazer uma grande festa de iniciação em Aracapá. *Umukohomahsũ* chegou nesse local antes delas. Ele decidiu então preparar uma armadilha, que, de uma vez por todas, pudesse impedir a fuga das mulheres. Com seu pensamento, ele cercou um lugar no rio Papuri bloqueando qualquer passagem possível rio abaixo. Para isso, ele usou talas de jupati (*wahtayõ pihri*), que hoje são utilizadas na fabricação de cacuris (*wairo*), paris (*imisa*) e matapis (*kahsaw#*). Só que as talas usadas por *Umukohomahsũ* eram invisíveis, e o pari (*imisa*)¹⁰⁵ que foi feito com elas era duro como o mármore. Esse lugar ficou conhecido pelo nome *tõ'oka-paa*, “laje de lugar do flagrante”, pois ali as mulheres serão surpreendidas por *Umukohomahsũ*.

E as mulheres caíram nessa armadilha, pegas de surpresa. Elas tentaram ainda abrir uma brecha no pari urinando com força sobre ele, para poder fugir com as flautas. Mas foi em vão. Vendo que seriam finalmente capturadas, esconderam as flautas em suas vaginas, introduzindo-as rápida e violentamente. Nesse lugar, as mulheres se dispersaram cada qual correndo para um lado, *Umukohomahsũ* via o que se passava ao lado do seu filho. A mais nova das mulheres é a primeira a ser agarrada e violentada pelo irmão. Isso aconteceu no lugar atualmente conhecido pelo nome de *o'sara*, “lugar do barulho do coito”. A mais velha fugiu rio acima, alcançada *sẽ'â-poewa*, a cachoeira da piaba próxima a Teresita. Ali ela foi capturada e também violentada pelo irmão. Por isso, o lugar ficou conhecido como *wãkirĩ-tũrũ*, “barranco de excitação”.

Dessa forma, *Umukohomahsũ* perdeu seus instrumentos, que ficou no corpo das mulheres. Por isso, ele e seu filho já não consideram essas mulheres como irmãs, mas como inimigas. Depois disso, as três mulheres se encontraram novamente no lugar onde haviam sido surpreendidas, *tõ'oka-paa*¹⁰⁶. E conversaram entre si:

- Nós é que começamos tudo isso. Nós é que somos culpadas pelo que nosso irmão nos fez.

Mas a irmã mais velha não conseguia aceitar a violência do irmão. E disse:

¹⁰⁵ Esteira feita a partir de talas de jupati. Muito usado para cercar e capturar os peixes na boca do igarapé, com a finalidade de tinguijar (*puase*).

¹⁰⁶ Na visão dos especialistas *kumũ*, *yai e baya*, todos os lugares onde as mulheres pararam na fuga, são considerados lugares sagrados, por que na visão deles (*kumũ*, *yai e baya*) são grandes malocas (*bahsase wiseri*).

- Eu não vou considera-lo mais como meu irmão. E resolveu partir para *amoa-koo*, um lugar que fica no rio Uaupés acima da cidade colombiana de Mitu. Seu nome passou então a ser *Amô* (crisálida). Atualmente, a certos meses do ano em que as garças e os pássaros *êôroa* vôam em direção a esse local e quando retornam já não possuem o penacho de cauda. É porque deixaram essas penas para reformar o telhado e as paredes da casa de *Amokoho*, a velha *Amô*.

Mas as outras duas não concordaram e disseram:

- Ele ainda será nosso irmão. Vamos continuar seguindo nosso caminho. Vamos tecer roupas e fazer terçado, machados e outras ferramentas para mandar para o nosso irmão. E com isso em mente, essas duas mulheres continuaram seu caminho em direção ao sul. Elas ficaram conhecidas pelo nome *Suti mahsã numia* (Mulheres Roupa).

Depois que tomaram essas decisões, aquelas outras mulheres que elas haviam criado em diferentes lugares do rio Papuri voltaram a ser árvores, *yuk# mahsa numia*, “mulheres árvores”. Na verdade, para cria-las, as três primeiras mulheres transformavam diferentes espécies de planta em gente.

Assim, continuaram nessa terra somente os homens. *Umukohomahs#* e seu filho e *Yepamahs#*. Este ultimo, o *Yepamahs#* continuava morando no *nuhkûpoari wi'i*, a casa de areia localizada no igarapé *Вукыа*, no rio Tiquié. Mas de lá, com seu pensamento, via tudo o que acontecia com *Umukohomahs#* e seus filhos.

Embora as flautas tenham sido perdidas, a força da vida de seu som permaneceu naqueles lugares onde as mulheres haviam feito suas festas.

Betise

É um conjunto de prescrições e práticas sociais, determinadas que precisam ser obedecidas em períodos específicos da vida *Yepamahsã*. A *betise* esta voltada nas três coisas: 1) na formação do especialista, 2) na construção das armadilhas, 3) e no resguardo da mulher. O mais pertinente é a proibição da continência sexual, como também, o não consumo de carne e peixe assada e o isolamento da vida social. O cumprimento destas prescrições resulta para uma vida saudável da pessoa.

A *betise* de regra social é o trabalho coletivo, por exemplo: no momento de *póose* todos devem estar pintados com *weé* (folha de jenipapo) e pintura de grafismo com *#rôyã*. Então, os participantes da festa categoricamente usam o *#royã* com seu grafismo: *Karêke dupokari* (pé de galinha), *mimiekeã* (bico de beija-flor), *waiôãri*

(espinha de peixe), *porerokeri* (pernas de gafanhoto), *momorõ* (borboleta), e *kurusa* (cruz), pintando na face, e nos braços. Outra pintura muito usada nas festas de *Póose* é o *Wée* (folha de jenipapo), misturam com outros ingredientes passam no corpo, e lentamente vão surgindo os grafismos com uma cor preta, vendo isso os *Waimahsã* descobrem que as pessoas estão protegidas.

A *betise* na formação do especialista é:

Isolamento social: esta norma do isolamento ajuda ao jovem formando sentir mais a vontade no processo de aprendizado. O silêncio promove a memorizar todo o relato de *ukūse-kihti*, *bahsese* e *bahsamori*. O Ancião formador repassa todo conhecimento do *ukūse* sempre de madrugada, espaço propicia e longe do barulho, onde às 4:00 da madrugada, o futuro(s) especialista(s) segue no porto para o banho matinal que complementa na formação. A água promove um estado de alívio todo o processo adquirido pela mente. Desde então o jovem engrandesce a sua responsabilidade e a maturidade da sua especialidade. Em alguns dias da formação esta reservada para a reflexão, e o jovem disponibiliza na reminiscência, e tudo dentro dos padrões culturais, ou seja, fumando *muroro* (cigarro), comendo *pātu* (ipadu). Meditar a partir de meia noite é o horário adequado para esse jovem, distanciado pela preocupação diurna. Também é o momento oportuno de indagar as questões que caíram no esquecimento. O *muroro* tem o poder de abrir a mente, para adquirir toda a bagagem repassada oralmente pelo velho. Por isso o futuro especialista é capaz de memorizar o *ukūse-kihti*, o *bahsese* e o *bahsamori*. O *pātu* por sua vez, fortalece o físico, para que o futuro especialista tenha resistência suficiente de ouvir toda a oralidade repassada pelos os velhos. A formação do especialista sempre se deu por meio da oralidade, da palavra, no período da madrugada, quando toda a comunidade encontrava-se em silêncio, o que facilita a memorização. E a memorização é um fator essencial para a formação de um especialista, e que eles são os verdadeiros responsáveis pelo *bahsese*, pelo *ukūse-kihti* e pelo *bahsamori*.

Continência Sexual: Um dos fatores mais pertinente para a formação de um jovem indígena. No período da formação o jovem jamais pode manter da relação sexual, caso contrário ele torna-se pessoa inadequado para sua especialidade. Também a presença de uma mulher em menstruação, esta categoricamente proibida. Após a preparação final, o jovem tem o direito de escolher a sua futura esposa. Pois ele já se encontra disponível, competente e maduro, para assumir a sua responsabilidade de exercer o papel de *kumū*,

yai e baya no âmbito da sua comunidade. Assim terá todo o respeito da sua função adquirida após de vários anos de preparação.

Alimentação: durante todo o período da formação, os alimentos devem ser consumidos frios, se o jovem se alimentar comida quente, com certeza a língua dele queimarás, afetando conseqüentemente a prática do *bahsese*, e não terá o mesmo poder do *uuro*¹⁰⁷, no ato de *puhtisãro*, porque o *omerõ* dele estará fraco por causa da alimentação servido quente. O preparo da alimentação só pode ser feito por uma senhora já em menopausa e o alimento pode ser servido por uma menina que ainda não menstruou, pois o sangue contamina os alimentos. Tornando-se que o *betise* é uma regra que pode ser seguida com toda responsabilidade.

Na construção das armadilhas; As armadilhas de pesca precisam de *betise* no tempo de construção, porque são elementos de relevância para capturar os peixes na alimentação e na sobrevivência da família, como: *wairo* (cacuri), *ewá* (caiá), *buhkawu* (jequi), *kahsawu* (matapi), *imirõ* (armadilha feita com talas de inajá), *wahtayõ sii* (pedaço de paxiúba), uma responsabilidade masculina, mas o ancião da aldeia ou da família tem a obrigação de fiscalização, da orientação e da prevenção. A prevenção deve ser como: o barulho, a estresse, o traque (peido), a relação sexual por tempo de construção das armadilhas. Do contrario a construção tornam-se uma frustração do construtor e da família posteriormente. Um dos meios de evitar tais circunstâncias cabe ao construtor /trabalhador sair cedo da casa e retornar a noite, com isso evita o barulho o choro das crianças e o latido do cachorro.

- **Ewá** (Caiá). Uma engenharia milenar, porém um trabalho árduo, mas compensativo. O *ewá* requer uma dedicação tamanha do mundo. Para construir esta armadilha e capturar os peixes no mínimo é preciso quinze dias de construção, uma paciência e abstinência total de barulhos e também a relação sexual, por isso os velhos construtores saem para o trabalho às cinco horas da madrugada e retornam às dezenove horas. Se a armadilha foi construída dentro do regulamento, inclusive das abstinências, a evidencia de conseguir toneladas de peixes está garantido. Os peixes mais capturados a noite são *orero* (surubim), *waisiparo* (mandubé) e *moô* (piraiba). E na parte do dia os *botea* (aracus), *yeũ* (pirandira), *kuya* (peixe cachorro), *mahkõe* (pacu da cachoeira). Esta armadilha consegue ficar nas correntezas das aguas no máximo uma semana.

¹⁰⁷ Poder do *tuoyãro* (pensamento), da *ukũro* (fala) e do *puhtisãrõ* (sopro benéfico).

- **Kasawu** (matapi): Para a construção de *kahsawu*, o construtor tem por obrigação sair de madrugada sem se alimentar, evitar o máximo da conversa, levando consigo o tabaco, pó de ipadu e um pouco de farinha e fósforo, para retirar os materiais como palmeira de zarabatana e cipó. Após conseguir todo o material, o construtor deve tecer o *kahsawu* na mata, e seguir no rio com armadilha pronta, procurar um lugar estratégico para a captura dos peixes. Como o *kasawu* foi feita pela pessoa sem nenhuma alimentação, esta armadilha também sentirá fome. Sentindo fome atrairá os peixes para dentro da armadilha. E o construtor após o termino do trabalho deve-se alimentar fumando seu cigarro, comendo o ipadu, alimentando a farinha (xibé) fazendo o assado de peixe. Se o construtor construir a armadilha após se alimentar, o *kahsawu* sentirá satisfeito e não terá possibilidade de atrair, tanto que os peixes não os cairão. A armadilha é feita com talas de *buhpupu*, com o comprimento de dois metros e cinquenta centímetros de diâmetros ou ate mais, dependendo da localidade. No ponto de piracema para capturar os aracus, o *kahsawu* deve ser maior. Há duas formas de usar, no rio e no igarapé. No rio se coloca entre as pedras para pegar os acarás, aracus vermelhos, aracus amarelos, aracu com três pintas, peixe trovão, tucunarés, e no igarapé jeju, taboatá e jacundá.

No resguardo da mulher; o *betise* é a proibição de relação sexual. Os velhos afirmam que o período de resguardo é o tempo em que os *waimahsã* atacam as crianças, e aconselham que o *betise* vigore pelo menos três meses, até a criança se familiarizar no meio da comunidade. E mais: o *buhkurã* (velhos conhecedores) mais conservadores aconselham que todo o período de gravidez seja o tempo de *betise*, mais três meses após o parto, totalizando, assim, doze meses de abstinência sexual, para preservar a saúde e respeitar o crescimento da criança. O sexo entre os pais afeta o processo do crescimento da criança, levando à desnutrição conhecida como *yoké*, com muita diarreia, palidez na criança e até pode levar ao óbito se não houver *bahsese*. O adoecimento da criança por *yoke* é resultado do encontro dos corpos do pai e da mãe, durante o período pós-parto em que a mãe se encontra em estado de *moastiro*, se ela não recebeu o *bahsero* de *moastiro koãse*. Aqui *moastiro* é uma qualidade sensível dos odores corporais produzido pelo encontro dos corpos durante a relação sexual, o *moastiro* é da perspectiva humana um odor forte, desagradável, fétido¹⁰⁸, mas da perspectiva ofaltiva

¹⁰⁸ Análogo com o odor forte e desagradável do “pitiú” dos peixes não cozidos, mas nesse caso não corresponde ao sentido do *moastiro*.

dos *waimahsã* o *moastiro* é um aroma agradável e desejável por isso eles atacam o recém-nascido que não recebeu *bahsero* de *wetidarero*. O estado de *yoke* só pode ser resolvido especificamente através de *bahsero* de *yoke*.

E mais, para um paciente que se encontra no período de tratamento com *bahsese*, usando o *bahsekaro*, esta pessoa tem um compromisso com o velho *bahsegũ*, assim sendo em um determinado tempo deve evitar como: o assado, a bebida alcoólica, a relação sexual, é uma forma de *betise*, se não acatar esta prescrição o *bahsese* tornar-se-á em vão. O velho especialista, vendo que a sua orientação não foi realizado com segurança, ou seja, o rapaz ou alguém que precisou do *bahsese* não *betiu* (cumpriu a regra), não haverá a segunda chance, os *bũhkurã* (velhos), merecem todo o respeito.

KAPIWAYA DE WAHPIRI

WAIMENO

Dia, waimeno, waimeno, pirikuwũũ. Waimeno, pirikuwũũ, kaayo waire yũũ yaa yuuku. Yaa pirikuwũũ, pirikuwũũ, waimeno pirikuwũũ, yaa kaayo waireyũũ, kaayo waire. Naaku wiuro yaa waapire yuuku, dia waimeno, pirikuwũũ, waimeno, pirikuwũũ. Kaayo waire yũũ yaa yuuku. Yaa pirikuwũũ, pirikuwũũ, yaa pirikuwũũ, pirikuwũũ. Waimeno pirikuwũũ, yaa kaayo waireyũũ, kaayo waire. Naaku wiuro yaa waapire yuuku, dia, waimeno, Pirikuwũũ, waimeno, pirikuwũũ kaayo waire yũũ yaa yuuku. Yaa, yaa maa, maa ɦɦ maa ɦɦ (assobio) maa.

DIMENO PIRIKUWŨŨ

Diiyaa, dimeno, dimeno, pirikuwũũ. Dimeno, pirikuwũũ, kaayo waire yũũ yaa yuuku. Yaa pirikuwũũ, pirikuwũũ, yaa pirikuwũũ, pirikuwũũ, dimeno pirikuwũũ. Yaa kaayo waireyũũ, kaayo waire. Naaku wiuro yaa waapire yuuku, dia dimeno, pirikuwũũ, dimeno, pirikuwũũ. Kaayo waire yũũ yaa yuuku. Yaa pirikuwũũ, pirikuwũũ, yaa pirikuwũũ, pirikuwũũ. Dimeno pirikuwũũ, yaa kaayo waireyũũ, kaayo waire. Naaku wiuro yaa waapire yuuku, dia, dimeno, pirikuwũũ, dimeno, pirikuwũũ. Kaayo waire yuuku. Yaa, yaa maa, maa ɦɦ maa ɦɦ (assobio) maa.

KAHPIKA PEERERO

Diiyaa, kahpika, kahpika peerero. Kahpika peerero, peerero wayumeri diiyaa yuuku. Diiyaa, kahpika peerero, peerero wayumeri, Diiyaa kahpika peerero, peerero wayumeri. Dii yaa kahpika peerero, peerero wayumeri. Diiyaa peerero, peerero wayumeri yaa wayumeri,

Yaa, kahpika peerero. Kahpika peerero, peerero wayumeri diiyaa yuuku. Yaa, yaa maa, maa #̂ maa #̂ (assobio) maa.

DUPIKA PEERERO

Diiyaa, duupika, duupika peerero. Duupika peerero, peerero wayumeri diiyaa yuuku. Diiyaa, duupika peerero, peerero wayumeri, diiyaa duupika peerero, peerero wayumeri (2X). Diiyaa, duupika peerero. Duupika peerero, peerero wayumeri diiyaa yuuku. Yaa, yaa maa, maa #̂ maa #̂ (assobio) maa.

KAHIKA KUURIRO

Yaa yaa maa, maa #̂ maa. Diiyaa, kahpika kahpika kuuriro. Kahpika kuuriro, kuuriro wayumeri diiyaa yuuku. Diiyaa, kahpika kuuriro, kuuriro wayumeri, diiyaa kahpika kuuriro, kuuriro wayumeri. Diiyaa kuuriro, kuuriro wayumeri yaa wayumeri, Diiyaa, kahpika kahpika kuuriro. Kahpika kuuriro, kuuriro wayumeri diiyaa yuukudiiyaa, kahpika kuuriro, kuuriro wayumeri, diiyaa kahpika kuuriro, kuuriro wayumeri. Diiyaa kuuriro, kuuriro wayumeri yaa wayumeri, yaa, kahpika kuuriro. Kahpika kuuriro, kuuriro wayumeri diiyaa yuuku. Yaa yaa maa, maa #̂ maa (assobio) maa.

DUUPIKA KUURIRO

Diiyaa, duupika duupika kuuriro. Duupika kuuriro, kuuriro wayumeri diiyaa yuuku. Diiyaa, duupika kuuriro, kuuriro wayumeri, Diiyaa duupika kuuriro, kuuriro wayumeri Diiyaa kuuriro, kuuriro wayumeri yaa wayumeri. Yaa, duupika kuuriro. Duupika kuuriro, Kuuriro wayumeri diiyaa yuuku. Yaa yaa maa, maa #̂ maa #̂ (assobio) maa.

YUUKUKA KUURIRO

Diiyaa, yuukuka yuukuka kuuriro. Yuukuka kuuriro, kuuriro wayumeri diiyaa yuuku. Diiyaa, yuukuka kuuriro, kuuriro wayumeri, Diiyaa yuukuka kuuriro, kuuriro wayumeri. Diiyaa kuuriro, kuuriro wayumeri yaa wayumeri, yaa, Yuukuka kuuriro. Yuukuka kuuriro, kuuriro wayumeri diiyaa yuuku. Yaa yaa maa, maa #̂ maa #̂ (assobio) maa.

DIKUKA KUURIRO

Diiyaa, diikuka, diikuka kuuriro. Diikuka kuuriro, kuurirowayumeri diiyaa yuuku. Diiyaa, diikuka kuuriro, kuurirowayumeri, Diiyaa diikuka kuuriro, kuuriro wayumeri Diiyaa kuuriro, kuuriro wayumeri yaa wayumeri, Yaa, diikuka kuuriro. Diikuka kuuriro, Kuuriro wayumeri diiyaa yuuku. Diiyaa, diikuka, diikuka kuuriro. Diikuka kuuriro, Kuuriro wayumeri diiyaa yuuku. Yaa yaa maa, maa #̂ maa #̂ (assobio) maa.

BIBLIOGRAFIA

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

BRUZZI, Alcionilio A. Silva: *Crença e lendas do Uaupés*. Inspetoria Missionaria Salesiana. Centro de documentação etnográfico e missionário – CEDEM, 1994.

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).

CARDOSO, Walmir Thomazi. *O céu dos tukano na escola Yupuri: Construindo um calendário dinâmico*. Tese (Doutorado em Educação Matemática) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2007.

HUGH-JONES, Stephen. *La palma y las Pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. Bogotá, D. C., Colômbia, 2011.

MARÏ KAHTIRI PATI KAHSE UKURI TURI, publicada na língua tukano. ISA, FOIRN, 2003.

KUMŨÁ NAÁ ÚKUSE – bahsesé, Origem do mundo e da humanidade a sabedoria dos ancestrais tukano do rio Tiquié.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro* – São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.il.

PIEIDADE, Acácio T. C.: *Música Ye'pa-mahsã: por uma antropologia da música no alto rio negro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC-SC, 1997.

REZENDE, Justino. S. (Tuyuka). *Repensando a educação indígena*. Iauaretê, 2004.

USÃ YÊKUSUMUA MAHSÏKE: O conhecimento dos nossos ancestrais: uma narrativa Oyé/narradores Moises Maia (*Akuto*), Tiago Maia (*Kumaro*); colaboradores Manuel Maia (*Akuto*), Guilherme Maia (*Doê*), Laureano Maia (*Akuto*); interprete Arlindo Maia (*Ye'parã*), - Iauarete, Am:COID; São Gabriel da Cachoeira, Am: FOIRN, 2004 – (Coleção Narradores Indigenas do Rio Negro; v.6)

Pesquisa na internet

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Piracema>