

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

GAAPI

Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos.



MANAUS-AM, 2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

JAIME MOURA FERNANDES - DIAKARA

GAAPI

Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos.

Dissertação entregue ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM) como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Kumu Diakuru - Americo Castro Fernandes

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos.

Coorientador: Justino Sarmiento Rezende –Dahpo

MANAUS-AM, 2018

Ficha Catalográfica

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

F363e Fernandes, Jaime Moura
Gaapi Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos : fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos / Jaime Moura Fernandes . 2018
83 f.: il. color; 31 cm.

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

1. Gaapi. 2. Bebida. 3. cósmica dos desana . 4. Um ensaio desenhístico. I. Santos, Gilton Mendes dos. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

JAIME MOURA FERNANDES - DIAKARA

GAAPI

Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos.

Aprovado em: _____ de _____ de 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos
Presidente da banca, PPGAS/UFAM

Profa. Dra Deise Lucy Oliveira Montardo
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Egar Bolivar
Universidad Nacional de Colombia – UNAL/Letícia (Sede Amazonia)

A meus pais, Maria Moura, Yusio (*in memoriam*) e Americo Castro Fernandes, Diakuru.

AGRADECIMENTOS

Ao fluxo da conspiração cósmica que me colocou em destino:

A CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela bolsa de mestrado que proporcionou a realização deste projeto. Minha gratidão a todos os docentes, amigos e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM, pelos bons debates, momentos de alegria e construção que tivemos nestes últimos anos. Agradeço a todos da minha família pelo apoio em todos os momentos, especialmente ao meu pai Américo Castro Fernandes – Diakuru e à minha mãe Maria Moura Yusio (em memória), aos meus irmãos Durvalino, Clarinda, Elza, Nazareno, Genival, Rogério e meus sobrinhos Rosivan, Rosane, Rosijane, Rosiely, Edan, Carla que estiveram sempre presentes na minha memória nos momentos difíceis. Agradeço de maneira especial a minha mulher Sônia da Silva Vilacio e às minhas filhas Maria Sandyelly Yusro Wahô Dihpotiro, Suelen Samela, e Rucian à minha nora Tânia e a meus netos Iasmin e Igor, que sempre estiveram presentes dando inspiração à minha pesquisa. Ao meu orientador professor Gilton Mendes devo a conclusão desta dissertação, bem como ao apoio e suporte intelectual dele e do meu pai Américo Diakuru, que me repassou muito dos conhecimentos dessana. Ambos são meus mestres, que não mediram esforços e paciência para comigo, a eles dedico meu respeito e admiração. Agradeço também ao professor Edgar Bolivar, da Universidade Nacional da Colombia Leticia-UNAL, com quem partilhei conhecimentos em antropologia e que me deu várias dicas durante minha qualificação para melhoria do meu trabalho. Agradeço ao meu coorientador, Pe. Justino Sarmiento Rezende, que teve paciência em me ajudar facilitando todo o entendimento sobre minha pesquisa no doloroso processo de tradução. Também agradeço aos amigos companheiros João Paulo, Dagoberto, Israel Fontes Dutra, que me ajudaram na tradução de várias partes desta dissertação. Agradeço ainda a Domingos Barreto, que me ajudou quando mais precisava e que muito motivou minha pesquisa durante o curso. Agradeço também os amigos do Museu da Amazonia (MUSA), especialmente ao professor Ennio Candotti, que me abriu as portas e me acolheu no Musa. Ele é um grande físico, que demonstrou sensibilidade e abertura aos conhecimentos indígenas. Por fim, agradeço aos amigos e colegas do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/PPGAS), que são muitos... especialmente aos professores Gilton Mendes e Carlos Dias Junior, que me fazem mais feliz a cada reencontro, que me motivaram a mergulhar nos conhecimentos e nas relações do universo indígena dessana.

RESUMO

Nessa dissertação apresento os resultados de uma investigação sobre os conhecimentos indígenas Desana do Alto Rio Negro, que se autodenominam *Umukori Mahsã*. Seu foco recai sobre o *gaapi* e suas conexões na vida social e cosmológica, e será aqui tratado nos seus mais diferentes sentidos e aspectos. No trabalho, apresento os ensinamentos que eu recebi no contexto da vida na aldeia, no amanhecer, no caminho da roça, na pescaria e também aquilo que eu ouvi em dias de cerimônias de *gaapi*. Analiso as histórias de origem do *gaapi* e dos seus personagens míticos, especialmente *Abe* e *Buhpo*, os diferentes tipos da planta, cultivadas e não cultivadas; as formas de preparação, seus usos rituais, os efeitos e a importância dos especialistas, o kumu, o baya e o yai, em todo o processo. Apresento ainda o *gaapi* no contexto da iniciação dos jovens, dos cantos/danças (no dabucuri) e como seus participantes acessavam outros mundos de conhecimentos nos rituais. Ao fim, falo ainda da minha visão sobre o uso da bebida no contexto urbano em Manaus. Para falar de todos esses temas, utilizo nessa dissertação o desenho como ferramenta metodológica que acompanha e complementa o texto.

Palavras-chaves: Desana; gaapi; ayawaska; Alto Rio Negro; conhecimentos

ABSTRACT

In this research present a result of an investigation about the Desana indigenous knowledge from Upper Rio Negro, self denominated *Umukori Mahsã*. The focus is about the *gaapi* and its connections in the social and cosmological life, and it will be treated in its different meanings and features. I will show the teachings received in my life in the village, during the dawn, the way to the garden, the fishing and also something that I heard in ritual parties. So, I analyzed the histories of the origin of *gaapi* and of the mythical characters, specially *Abe* and *Buhpo*, the different types of these plant, cultivated and uncultivated, its ways of preparing, its ritual use and the role of specialists - kumu, baya and yai - in all the process. I present, also, the use of *gaapi* during the young initiation, of the music/dance practiced in the Dabucuri and the way of access of others worlds of knowledge through *gaapi*. At the end, I present my vision about the use of this special drink in urban context on Manaus. To approach these issues, I use the drawing as methodological tool that follows and complements the text.

Key-words: Desana; gaapi; ayawaska; Upper Rio Negro; knowledges

INDICE DAS ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 – Dinâmica do *umũsĩ Pahtoro* de *Abe* e *Buhpo*- antes da origem do mundo
- Figura 2 – *Abe* e *Buhpo* (Sol e Trovão) seres ancestrais do *gaapi pahti*
- Figura 3 – *Gaapi Mahsu* (Gente de gaapi), divisão de gaapi no *Diawi*
- Figura 4 – *Pamũrĩ Mahsa* (Gente da Emergência) em cena ritual no *Diawi*
- Figura 5 – Fontes de vida do *umũkori Mahsu* (Gente do dia). Ligação direta com o *gaapi*
- Figura 6 – *Umũrĩ gaapida* (*Gaapi* do dia), que representa *Abe* (sol)
- Figura 7 – *Yukũduka Gaapida* (*Gaapi* de floresta), que representa *Buhpo* (trovão)
- Figura 8 – *Waĩ gaapida* (*Gaapi* de peixe) que representa a canoa de transformação da humanidade dos *Pamũrĩ Mahsa* (Gente da Emergência)
- Figura 9 – *Gaapi Pegũ* (kumu) responsável pela coleta do *gaapi*
- Figura 10 – *Gaapi dohkegũ e nimasãgũ* (kumu agenciador do *gaapi*)
- Figura 11 – Imagens do *gaapitũ* (pote de *gaapi*)
- Figura 12 – *Gaapi wahro* (Cuia especial para oferenda do *gaapi*)
- Figura 13 – *Gaapi wahro* (Cuia que representa o nascimento do *gaapi mahsu*)
- Figura 14 – *Gaapi doã nimasã puhtisãgũ* (kumu agenciador do efeito do *gaapi*)
- Figura 15 – *Gaapi tiãgũ* (kumu oferecendo o *gaapi* ao *baya* na casa cerimonial)
- Figura 16 – Imagens vistas pelo futuro kumu
- Figura 17 – Imagens vistas pelo futuro *baya*
- Figura 18 – Imagens vistas pelo futuro orador (*Ukũgũ*)
- Figura 19 – Imagens vistas pelo futuro *bahsegũ* sob efeito do *gaapi*
- Figura 20 – Imagens do *gaapi* nos rituais
- Figura 21 – O mundo imaginário de *Kissibi* (Raimundo Vaz) Desana
- Figura 22 – Primeira visão do Bu'ú no ritual de *gaapi*
- Figura 23 – Visões de Bu'ú sob efeito do *gaapi*

* Todos os desenhos deste trabalho são de minha autoria, Jaime Diakara.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPITULO I - Meus conhecimentos sobre o <i>gaapi</i> e outros conhecimentos da minha infância	16
História do neto do primeiro morador no cucura igarapé	17
Como meus pais me ensinara.....	18
Conhecimentos adquiridos nos rituais e discursos durante o Dabucuri, passagem da cuia de ipadu, do cigarro e no ritual de gaapi.....	19
CAPITULO II - Origem do <i>Gaapi</i>	23
História donos do Gaapi	23
História de nascimento de gaapi.....	30
De onde eram os seres espirituais chamados Gaapi mahsã?	33
Trajetórias entre diversos povos.....	35
CAPITULO III - Ceronônias do Gaapi	38
Trajetória de gaapi entre wirã porã	37
Tipo de gaapi	39
Gaapi de Filho-do - dia.....	40
Gaapi de frutas.....	40
Gaapi de Waimahsã.....	41
Quando se bebe o Gaapi.....	43
O gaapi dos especialistas	43
Cantores/Dançarinos de gaapiwaya.....	44
Gaapi dos agentes do Dabucuri.....	46
Gaapi que se bebe no dabucuri de cestarias de arumã.....	46
Dabucuri acompanhado com as Flautas Miriã (Jurupari)	47
Os agenciadores das forças e efeitos do Gaapi.	48
Recipiente de Gaapi	49
Cuia de Gaapi	51
Quem convoca para o ritual do Gaapi	53

Especialista no preparação do Gaapi	54
Serventes do Gaapi.....	55
O efeito do Gaapi	57
Agenciamento do gaapi	58
Como os Desana sentem quando fazem ritual do Gaapi	60
Como os efeitos do gaapi influência nos cantos, danças, discursos?	65
Cantos rituais	65
CAPITULO IV A prática do ritual de <i>gaapi</i> na cidade	68
Um jovem Tukano que prática o ritual de Gaapi na cidade	72
. Minha visão sobre aqueles que fazem cerimonias de gaapi nas cidades	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
BIBLIOGARIFA	83

INTRODUÇÃO

Percebendo que os ensinamentos do passado, muito distantes de nós – que nossos avós praticavam – estão desaparecendo por influência da escolarização, eu decidi estudar o tema que eu apresento nessa dissertação, o *gaapi*, um elemento fundamental de acesso aos conhecimentos da realidade desse mundo e de outros mundos. Através do efeito do *gaapi* as pessoas transitavam por esses mundos. Foi por isso que, motivado pela antropologia, me senti estimulado a explorar esse tema.

Bem jovem, quando eu cheguei a Manaus fui morar com Gabriel Gentil²¹ (Tukano), já falecido, considerado meu cunhado. Com ele desenvolvi vários trabalhos sobre os conhecimentos dos povos do Alto Rio Negro. Ele foi um grande escritor. Acompanhando-o em suas andanças, conheci muitos estudiosos sobre os povos indígenas. Trocávamos ideias sobre nossos conhecimentos falando em língua tukano. Juntos, escrevemos um livro sobre constelações na visão do povo Tukano. Depois disso eu me tornei professor de crianças indígenas na sede da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN). Ali eu ensinava as crianças a escrever e falar na língua Tukano, o significado dos grafismos e também a plantar e manejar as plantas medicinais. Depois disso eu ingressei no curso de Pedagogia na Universidade Estadual do Amazonas (UEA), um curso específico para professores indígenas.

Nesse período, o Museu da Amazôa (MUSA) oferecia uma vaga para indígena, onde me ingressei como monitor. Lá eu me dediquei a contar histórias sobre os grupos do Alto Rio Negro e dos Desana em particular aos visitantes. Ali eu trabalhei junto com um indígena do povo Guarani, e pesquisador e conhecedor das constelações. Eu também tinha muito interesse e certo conhecimento sobre esse tema, pois conhecia bem as estações do ano, época de enchente e seca dos rios, associadas ao ciclo lunar. A partir desses conhecimentos ele e eu criamos o Planetário Indígena do MUSA.

Eu acompanhava os visitantes não indígenas que chegavam ao Museu, muitos deles com interesse em astronomia. Embora eles gostassem de minhas explicações sobre o sentido que tem os astros nas concepções indígenas, eles pareciam não dar muito valor ao que eu dizia, porque era muito diferente dos conhecimentos científicos, daquilo que eles já tinham em mente.

²¹ Pajé Tukano, pesquisador emérito da Fundação Oswaldo Cruz – Centro de Pesquisa Leônidas e Maria Deane/Fiocruz Manaus – AM – Brasil

Mas eu continuei aprofundando meus estudos sobre a astronomia Desana. A partir dessas experiências eu procurei, junto a meu pai, mais explicações sobre as constelações, que só me deu depois que insisti bastante. As explicações que eu recebia de meu pai eu oferecia aos visitantes do Planetário. Falava-lhes que estas eram a base de nossos conhecimentos. Mostrava, ainda que os não indígenas possuem outros conhecimentos, diferentes dos nossos. Cada povo olha de forma diferente as coisas, organizam de forma diferente as constelações e as estrelas. Falando sobre nossa forma de pensar e organizar o espaço aéreo, eu apresentava meu contraponto com os conhecimentos dos não indígenas.

Trabalhando no Museu como monitor eu percebi que eu precisava me dedicar mais aos estudos sobre nossos conhecimentos, por isso fui parar na antropologia.

Quando eu fiz minha graduação na Universidade Estadual do Amazonas (UEA) tive contato com os pesquisadores antropólogos não indígenas, e outros indígenas Yepa-mahsã (Tukano), estudantes de antropologia na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que se dedicavam a pesquisar seus sistemas de conhecimentos. Eu me lancei no meio deles e construí amizades. Nos círculos de conversas, percebi que eles faziam pesquisas sobre seus saberes um pouco diferente dos pesquisadores não indígenas. Conhecendo melhor esses trabalhos eu me senti motivado a fazer algo semelhante ao que eles faziam. Assim, coloquei em debate o meu interesse sobre os conhecimentos desana a respeito das constelações.

Na primeira seleção para o ingresso no Mestrado em Antropologia Social na UFAM eu não fui aprovado, mas continuei participando dos círculos de conversas, de seminários e reuniões no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/UFAM). As noções sobre *waimahsã*, *bahsese*, festas de dabucuri, dentre outros eram seus temas de pesquisas. Notei que seus trabalhos eram diferentes, tratavam sobre seus conhecimentos, como netos de especialistas, e mais, estavam tendo a oportunidade de escrever em suas próprias línguas maternas.

Esperei a seleção do ano seguinte. Quando chegou o momento eu me inscrevi. Eu tinha vontade de me juntar aos meus colegas indígenas, participar daquele modo de fazer pesquisa. Desejava tratar os conhecimentos Desana colocando na prática o modelo de produção de conhecimentos dos nossos pais. O meu projeto era somar esforços com os colegas que já estudavam Antropologia.

Na segunda tentativa eu fui aprovado para o mestrado em Antropologia Social, propondo desenvolver uma pesquisa sobre o caminho das constelações a partir de três grandes grupos: *Umûkori mahsa puero kârã*, *Yukûdûka mahsa puero Kârã* e *Wai mahsa puero karã*. Cada um deles, por sua vez, relacionado à cheia dos rios, às cerimônias rituais (*bahsamori*),

às doenças e seus cuidados (*bahsese*) e a tantos outros acontecimentos e práticas. Eu estava muito motivado para realizar os estudos sobre as constelações para poder dialogar com os Yepa mahsã (Tukano). Assim, eu mostrei o projeto ao meu orientador e ele me disse que aquele tema não apresentava desafios para mim, pois era um tema que eu já dominava, e que mais sabia do que queria aprender. Além disso, ele me disse também que tanto não indígenas quanto indígenas já haviam desenvolvido diversas pesquisas sobre esse tema. Por fim, ele me sugeriu fazer uma pesquisa sobre um outro tema. Então eu marquei uma reunião com outros colegas indígenas e comecei a pensar sobre qual assunto eu poderia me dedicar.

Noutro momento, o orientador sugeriu que eu estudasse o *gaapi*, pois seria um tema importante, que contribuiria muito nas discussões do meio acadêmico, já que ninguém havia explorado isso ainda. Assim, ele me perguntou se eu sabia algo sobre isso. Eu respondi dizendo que quando eu era adolescente meu pai me contava muito sobre esse assunto. Pensei bem e decidi aprofundar e escrever sobre o *gaapi*. Pensei no meu pai, que é um *kumu* (conhecedor), e também pensei comigo mesmo: eu ouvi muito falar sobre o *gaapi*. Tudo isso despertou minha memória sobre a importância do *gaapi*, já em que ele era concebido como *wai wõari uhpukodari* (“veias da vida”). Eu disse para mim mesmo: “sobre esses conhecimentos eu já venho trabalhando, são do meu domínio”. Tocando *cariço* (instrumento musical do alto Rio Negro) junto com meus colegas Yepa mahsã, Tuyuka e Desana, eu falo para eles o que eu aprendi com os especialistas, conto-lhes que antigamente nossos avós tomando *gaapi*, tocavam músicas de um repertório específico para aquela ocasião. Dessa maneira eu senti a tranquilidade, a segurança e vi a necessidade de levar a sério um estudo sobre esse tema. Fiquei animado. Lembrei-me dos meus parentes Desana que vivem na comunidade do Tupé, próximo a Manaus, e então fui lá participar das danças de *gaapiwaya* e toquei/dancei o *cariço* durante as festas com os parentes *irmãos menores* do meu pai.

Ali morava meu parente Desana Kissibi²² (com 78 anos), que tinha uma plantação de *gaapi* (tipo “cotovelo”) bem em frente a porta da casa. Foi lá que eu o vi cozinhando *gaapida*, fazendo os *bahsese* (“benzimento”) para sua potencialização. Ali, sentado, via quando ele soprava sobre o *gaapi* dentro da casa de *bahsariwí*. Mais adiante apresentarei meu diálogo com ele.

Outra pessoa que visitei foi o João Kennedy, o Bu’u, filho de Yepamahsã. Embora jovem, ele possui os conhecimentos sobre xamanismo e o *gaapi*. Ele faz continuamente, em

²² Conhecido pelo nome de Raimundo Vaz, respeitável conhecedor e pajé desana que residia na Ilha do Tupé, próximo a Manaus, executava apresentações rituais para os turistas, usava *gaapi* e realizava curas.

Manaus e outros lugares, o ritual de *gaapi*, em que participam alguns indígenas e muitos não indígenas. Ele prepara uma fogueira e ao seu redor canta, sopra rapé de tabaco no nariz das pessoas e oferece *gaapi* na roda. Foi aí que estive, observando como que atualmente se toma *gaapi*. Com ele dialoguei também, isso será apresentado no texto mais adiante.

Para a elaboração desse trabalho eu não fiz uma pesquisa na minha comunidade de origem, uma etnografia ou coisa assim. Aquilo que eu apresento aqui é o que eu aprendi ouvindo o meu pai Diakuru Ypi Tuoãri kumu e conversando com outros parentes. Meu pai me contou e continua me contando que os conhecimentos que adquirimos com o *gaapi*, como *bahsese* e aqueles sobre as forças que vêm dele, são de suma importância para a vida dos indígenas.

Meu pai tem atualmente 84 anos. Quando ele morou comigo em Manaus eu aproveitei para conversar com ele sobre o *gaapi*. Todas as manhãs ele me explicava. Ele contou histórias bonitas, como e quem cuidava do *gaapi*, as atitudes que o vigilante de *gaapi* deve ter, os tipos de *gaapi*, a razão de tomar *gaapi*, e completava com outras informações que ele considerava importantes. Quando ele contava essas histórias, eu lembrava daquilo que eu já havia escutado.

Os não indígenas, pesquisadores, muitas vezes interpretaram o fato de tomar *gaapi* como um meio de comunicar como seres demoníacos, visão completamente distorcida. Nesse trabalho está escrito aquilo que eu ouvi quando eu era adolescente, daquilo que eu compreendi como estudante e aquilo que eu conversei com meu pai. Também contem nesse trabalho minha compreensão a partir dos estudos da Antropologia e o confronto com os meus saberes anteriores. Esse trabalho servirá para que quem continuar estudando esse tema possa aprofundar e lembrar do que foi escrito.

Elaborando esse trabalho eu entendi que *gaapi* não é qualquer coisa, ele é de uso e do domínio dos kumuã (conhecedores). Não se pode brincar de tomar *gaapi*. Para tomar com seriedade é preciso, seguir um conjunto de regras, antes, durante e depois de tomar a bebida.

Dois importantes antropólogos falaram sobre o *gaapi* entre os Desana. O primeiro foi Reichel-Dolmatoff, que realizou pesquisas na Colômbia, no rio Apaporis e Pira-Paraná, com os povos Desana, Tukano e Barasana. A segunda foi Berta Ribeiro, que dedicou a pesquisar e elaborar uma etnografia com o povo Desana, no Brasil. Nesse trabalho utilizo algumas contribuições desses autores. Eles deduziram que no *gaapi* estão presentes os “espíritos” dos antepassados ou que pela bebida se para adquiria conhecimentos.

Minhas referências sobre a produção de conhecimento pelos próprios indígenas têm sido os trabalhos de meus colegas Yepa-mahsã (Tukano). João Rivelino Rezende Barreto

(2012) escreveu sobre a origem do seu grupo Sararó Yuúpuri Búbera. Ele narra o surgimento de humanos, formações de grupos sociais, e o conjunto de conhecimentos específicos pesquisados com seu principal interlocutor, seu pai (Luciano Barreto), tais como: *ũkũse*, *mũrõputuri kãhse*, *ũkũseturi kãhsere*, casas de transformação. João Pulo Lima Barreto (2013), em sua dissertação de mestrado, pesquisou e escreveu sobre a compreensão tukano referente aos *waimahsã*, argumentando que estes seres também são humanos, mas que estão em outros domínios. Gabriel Sodré Maia (2016), também em pesquisa de mestrado em antropologia, explorou as concepções dos especialistas sobre os períodos de enchentes articulado com o calendário da constelação e com as cerimônias de bahsamori. Dagoberto Lima Azevedo (2016) estudou os *bahsese* de domínio dos Yepamahsã articulado na organização dos espaços terra/floresta. Juntos, esses autores indígenas, de modo bem articulado, trataram dos grandes temas: *kihti uhkũse*, *bahsese*, *bahsamorĩ*. Eles estudaram e escreveram sobre suas próprias concepções, conceitos e a lógica sobre cada um dos temas desenvolvidos. Eles serviram como referências e motivação para o meu trabalho. De certa maneira, meu trabalho é uma tentativa de dar seguimento e dialogar com estes autores.

O *gaapi* é a matéria do meu estudo, da concepção dos Desana Umukori Mahsa. Antigamente esses conhecimentos eram transmitidos pelos kumuã, e deles se vivia e se aprendia. Na atualidade, com todo o processo histórico de escolarização, esses conhecimentos tornam-se apenas narrativas do que nós fazíamos no passado, como herdeiros dos saberes de nossos avós.

Meu propósito aqui é falar dos conhecimentos específicos do povo Desana. É importante entender que todos os povos possuem seus próprios conhecimentos a respeito do *gaapi*. Tentarei explorar este tema a partir da descrição e da linguagem do desenho, a partir da minha experiência e da minha habilidade de desenhar. Os desenhos que apresento neste trabalho não são meras ilustrações do texto, eles são o próprio texto, neles apresento os elementos e as imagens que considero necessárias para explicar o assunto. Eu não explico cada elemento do desenho, o que talvez possa ser difícil para o leitor, mas eles refletem tudo aquilo que expressei pelas palavras escritas, e também aquilo que não consegui escrever.

Outra coisa importante a dizer é que esta dissertação foi escrita, primeiro, em língua Tukano (embora eu seja Desana, tenho pleno domínio do Tukano, uma língua mais amplamente falada no Alto Rio Negro. Aprendi o Tukano porque minha mãe pertence a este grupo) e depois traduzida para o Português. Esta tradução não foi feita por mim, mas por vários colegas antropólogos indígenas, hoje doutorandos do PPGAS, que melhor dominam o

discurso e a escrita. A eles agradeço imensamente: Pe. Justino Sarmiento, João Paulo Barreto e Dagoberto Azevedo.

Em linhas gerais, este trabalho está assim organizado: no primeiro capítulo (I) trato dos ensinamentos que eu recebi no contexto da vida na aldeia, no amanhecer, no caminho da roça, na pescaria e também aquilo que eu ouvi em dias de festas, dia de caxiri. No segundo capítulo (II) trato da história da origem e dos personagens do *gaapi*, com destaque para *Abe* e *Buhpo*. Nesse capítulo conto a história de *Diawi* (Casa de Origem) e o que nela sucedeu com o menino *Gaapi*. Falo também dos diferentes dos tipos da planta de *gaapi*, cultivadas e não cultivadas. O terceiro capítulo (III) tratará do ritual do *gaapi*: a preparação, seus efeitos e os cuidados com o *gaapi*, em que momentos eram realizados e o papel dos especialistas kumu, baya e yai. Tratará também do *gaapi* próprio para a iniciação dos jovens, do *gaapi* para os rituais de cantos/danças, para dabucuri, como, sob o efeito do *gaapi* agenciado, os participantes acessavam outros mundos... dos conhecimentos nos mundos dos *Miriã* (Jurupari), no mundo dos instrumentos, e como isso repercutia nas práticas rituais na casa cerimonial. No capítulo IV trato da minha visão sobre o uso do *gaapi* nos contextos urbanos, tendo Manaus lugar de acontecimentos. Finalmente, apresento uma perspectiva pessoal de como esses estudos poderão contribuir para os conhecimentos acadêmicos.

CAPITULO I

MEUS CONHECIMENTOS SOBRE O GAAPI E OUTROS CONHECIMENTOS DA MINHA INFÂNCIA.

Essa parte tratará das concepções desana, fruto de uma pesquisa, mais especificamente dos nossos conhecimentos e modos de construir os conhecimentos. Utilizei a metodologia da pesquisa para elaborar os nossos conhecimentos do grupo *Umukori Mahsa*. Com isso, apresentarei que nos tempos remotos os especialistas transmitiam esses conhecimentos entre as conversas sérias ou em situações específicas.

Através dos resultados das pesquisas posso afirmar que nós Desana²³ somos descendentes dos detentores desses conhecimentos. Somos conhecedores sobre os tipos de *gaapi* e seus usos. É sobre isso que eu tratarei neste trabalho. Diante da amplitude da compreensão desana sobre o *gaapi*, meu recorte será com o grupo Wahri Dihputiro, wiseri kumuã, especialistas em *bahsese* e *bahsamori*, moradores no Cucura Igarapé.

Algumas pessoas poderão perguntar: quem são os Desana? Tal tipo de pergunta surge através do contato com as obras produzidas por pesquisadores não indígenas. Como disse Reichell-Dolmatoff:

El nombre con que los Desana se designan a sí mismo es *Wirá*= viento, o *wirá-porá*= hijos del viento. El apelativos desana es tomado de algunos dialectos arawak; por ejemplo, los Tarianos designan a la tirbu como *detsána* o *detsénei*, y lo Ipeka dicen *desá*. Los mismos Desana consideran este nombre como un derogativo algo ofensivo y si lo manteremos en esta publicación es sólo porque já está estabelecido en la literatura etnográfica y no queremos causar confusiones en el futuro. (REICHEL DOLMATOFF, 1980 pag.35,36).

Meu pai me disse que somos *umukori mahsa* = “Filhos do Dia”. Surgimos a partir do corpo celeste, *dohtoaria mahsa* = “Gente da Cuia”, *uhpi mahsa* = “Gente do Ataque” (Veneno). Eu sou filho de Desana e posso falar como membro de *Wið mahsũ* = “Gente Paricá”, gente desse mundo, “Gente-Cuia”, conhecer desses conceitos e mais que isso, eu

²³ Wirã são Desana moram em comunidades espalhadas pelos rios Papuri e Tiquié, afluentes do rio Uaupés, bem como ao longo de alguns de seus afluentes navegáveis, como os igarapés Umari e Cucura (afluentes do rio Tiquié) e Urucu (afluente do rio Papuri). Algumas famílias desana moram na beira do rio Negro e na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

posso falar como um especialista. Agora entendo o quanto isso era importante, porém a maior parte dessa história não constará nesse trabalho, pois meu enfoque será outro.

História do neto do primeiro morador do Cucura igarapé

Foi meu avô Kissibi, especialista Desana, que primeiro se estabeleceu nessa região do igarapé, construiu, na boca do igarapé Anta, uma grande Casa Ritual. Morando com seus *irmãos menores*, conduzia o grupo conforme as tradições de nossos avós Desana. A partir desse lugar e dessa Casa Ritual o meu avô organizou a vida com seus irmãos menores, os espaços para fazer a casa e os roçados. Ali acontecia a transmissão dos conhecimentos Desana para os seus filhos e netos. Mais tarde fundou outra residência, no lugar chamado Karuweri Buâ, que é um morro. Aí foi que Diakuru, meu futuro avô, nasceu. Nesse lugar meu avô, ainda adolescente, participou da festa e da sessão de *gaapi* junto com seu pai Kissibi, cantou e dançou o *Gaapiwaya* (*Bukurã bahsa*, *Yukūdũka bahsa*, *Wai bahsa*), acompanhado de *miriã*, flautas jurupari. Foi nessa casa ritual que meu avô realizou a cerimônia de iniciação à vida adulta do meu pai, tomando *gaapi* do tipo *urõyã gaapida*.

Meu avô morreu quando meu pai ainda era jovem, quando ele ainda não tinha recebido todo o domínio de conhecimentos. Minha avó *Yusio* ficou viúva por muito tempo, cuidou e educou os filhos dentro de suas condições. Para minha avó *Yusio*, meu avô Kissibi passou a transmitir os *bahsese*, por isso ela se tornou uma especialista. Com o falecimento do meu avô, o grupo resolveu mudar para outro lugar. Nesse lugar construíram outra Casa Ritual juntamente com seus irmãos menores que se identificavam com ele. Depois de longo tempo, após o falecimento de minha avó, meu pai, já adulto, começou a manter conversa com seu irmão maior *Taromu*, e passaram a intercambiar conhecimentos. O irmão maior do meu pai, vendo seu interesse em aprender os conhecimentos de nossos avós transmitiu a ele os *bahsamori* (cantos/danças) e *bahsese* (agenciamento das forças). Foi o irmão maior do meu pai que o fez casar com uma mulher do povo Tukano, na boca do igarapé Bea, onde ele deu início a outra moradia. Meus irmãos e eu nascemos nesse lugar. Assim, eu sou filho de Desana, filho de uma mulher Tukano.

Herdeiro dos conhecimentos do meu avô, desde quando ainda estava na barriga de minha mãe, os especialistas fizeram *bahsese* para eu ter o nome de Diakara. Quando me deram o nome, me deram a vida do meu avô, sua cuia de vida, seus conhecimentos. Assim feito, seguiram as concepções específicas da vida Desana. Outro modo de falar a mesma coisa é dizer *kahtiri sũmũda* = umbigo da vida, *kahtiri karãkoda* = veia da Vida, *kahtiri uhpukoda* =

veia da saúde, com essa linguagem é que me incorporaram as condições para eu ser detentor de conhecimentos. Por isso eu sou filho de Desana de nome Diakara Dihputiro.

Como meus pais me ensinaram

Existem modos diferentes de ensinar a um menino e a uma menina. Eu cresci ouvindo o meu pai falar desses nossos conhecimentos. Minha mãe sempre me incentivava a seguir os ensinamentos de meu pai. Assim, na região do Cucura igarapé eu cresci sob as orientações dos meus pais dentro das concepções de vida Desana. Meu pai me acordava na primeira hora do canto de galo, ele dizia: “filho você é homem, já dormiu o suficiente”. Quando ele falava isso, contava a história do caranguejo: para os homens, quando ficamos dormindo demais, o caranguejo puxa o saco escrotal até o “lago de leite”. Ouvindo essa história, eu acordava cedo para tomar banho. Ao tomar banho matinal, meu pai recomendava também exercitar os braços, provocando som com a água, para que os braços do homem ficassem fortes e musculosos para suportar bem o trabalho. Durante o banho se fazia também a inalação do sumo de pimenta verde. Depois do banho, ao subir para casa tocava o toque de *pohtoro* com as mãos. Meu pai dizia que isso era para que mais tarde a bochecha não se definhasse, como também para criar resistência durante a condução de bahsamori. Quando eu chegava do banho, encontrava minha mãe esquentando quinhapira, mas ela não permitia aproximar do fogo. Ela dizia que era para evitar surgimento de pano preto no rosto.

Minha mãe não permitia ser ajudada para descascar mandioca, nem permitia sentar no seu banco, que era especificamente dela, nem permitia tocar no *tôpare* = cumatá. No amanhecer do dia, depois que todos se alimentavam da quinhapira, meu pai, enquanto amolava seu terçado, chamava todos nós e dizia: “vamos para o roçado”, e completava: “vão comigo se quiserem aprender”. Antes de tomar o caminho da roça, fumava seu cigarro, e defumava sobre mim para me proteger dos perigos.

Quando fazia a limpeza antes da derrubada da roça, ele me contava sobre os tipos de terra e suas qualidades: *dihata wahse* = terra arenosa; *dihta wĩtãse* = terra argilosa; *dihta yĩhse* = terra preta... Assim, elencava as melhores terras para a plantação. Eu também aprendi com meu pai o *bahsese* que se faz com breu para “defumar” a aérea delimitada para o roçado. Durante a defumação da aérea ele contava a história de *Bahsebo* = personagem da origem da alimentação. Dizia que era este herói mítico o senhor das plantações. Quando voltava da roça, ao longo do caminho contava os feitos do herói mítico *Yõkoãdiarã Mahsu* = Gente das Estrelas, que falava sobre sua proteção para garantir a vida do seu filho e a confecção de armadilha *matapi* como arma para matar seu desafeto. Desse modo, ele conectava com a

necessidade de escolher os melhores tipos talas para confeccionar a armadilha de matapi para pegar peixes.

No início do período da piracema, logo convidava para tirar talas de paxiubinha para confeccionar as pequenas armadilhas, chamada de *cacuri*. Durante a caminhada na mata, eu aprendi a fabricar as armadilhas de capturar, sobretudo de inambu. Durante a construção das armadilhas, ele me contava a história de *Yamakuru, Bahsebo maku*. Quando confeccionava a armadilha do tipo bukuawu, me contava a história do herói *Desubari woãkũ* = origem da Pesca/Caça, das tramas vividas por ele antes do período (constelação) das enchentes.

De vez em quando nas noites que ia pescar traíra com armadilhas, meu pai me convidava. Dizia: “meu filho, um dia quando você crescer, você fará isso durante a noite escura, porque durante a noite clara (noite de luar), o peixe traíra não come a isca”. Mas os peixes que comem a isca durante a noite clara são buhsa, waisiporoa, pawa, oreroa, uhtuã tōôta. Todos esses conhecimentos, meu pai contava quando eu lhe acompanhava durante a pesca, durante a caminhada na mata ou durante a caça.

Quando eu estava entrando na fase da juventude o meu pai, juntamente com a irmã do meu avô paterno, me contaram quatro categorias de *bahsese*. Contavam sobre os conhecimentos mais importantes: Bahsamori = canto/danças, *Bahsese* = agenciamentos das forças preventivas e de cura. Esses conhecimentos eu aprendi com eles. Ao anoitecer sentados na porta da casa o meu pai contava as histórias de animais e outros seres da floresta. Dizia que estas histórias falam sobre aqueles que compartilhavam o espaço com os humanos; falava dos animais voadores, dos animais que andam na terra, dos bichos aquáticos, e contava também sobre os vários seres humanóides que vivem na floresta. Sempre recomendava: “meu filho, essas histórias são a base de nossos conhecimentos Desana, é isso que nos diferencia”. Contava isso para eu usar sob a forma de *bahsese*, assim como nossos avós faziam nos tempos remotos.

Conhecimentos adquiridos nos rituais e discursos durante o Dabucuri, passagem da cuia de ipadu, do cigarro e no ritual de gaapi.

Meu pai, quando me contava sobre a festa de dabucuri, começava falando sobre sua origem. Dizia sempre que a cerimônia de dabucuri não é brincadeira. Dizia que era uma parte fundamental do *bahsese* (os conhecidos “benzimentos”). Assim, antigamente, criaram a festa de dabucuri para ter momentos de trocas de conhecimentos durante a sessão de gaapi, de caxiri e passagem de cigarro. Com muito pesar, meu pai manifestou que atualmente os grupos indígenas se equivocam por não saberem essas histórias. Ele disse que hoje apenas

lembramos como nossos avós faziam no passado. Não existem mais as condições de assumir as práticas de dabucuri como uma prática importante de transmissão dos conhecimentos como antes.

Na nossa morada de origem, meu pai era animador do lugar. Assim, no tempo certo, convidava todos os seus irmãos a prepararem caxiri para realizar a festa de dabucuri. No dia em que todos se reuniam para a festa tinha caxiri de *tusabeke* (fermentado e *kahtiseperu*), caxiri doce, bebida para propiciar momentos de “circulação de conhecimentos”. Meu pai, durante a retirada de lenha para preparar o caxiri, dizia: “meu filho, amanhã será o dia de tomar caxiri... e eu vou servir a cuia de ipadu e o cigarro para seus irmãos menores”.

Instruído pelo meu pai, durante a festa eu auxiliava meu avô para ele circular a cuia de ipadu e o cigarro; com isso, ficando perto dele, eu o ouvia contar sobre os conhecimentos mais importantes dos Desana, como a história de surgimento da terra, os heróis que fizeram surgir as doenças, as história do caminho das constelações, *bahsese* de cura de doenças, e outros que eu também não consegui memorizar. Às vezes, ante da festa de dabucuri o meu pai dizia: “meu filho, você tem que acompanhar os seus irmãos nos momentos que eles estão fazendo festa de oferecimentos de frutas”. Com isso, durante a festa, nos momentos das danças, eu sempre ficava como último, na lateral do círculo de dança. Participando assim eu ouvi os velhos falarem dos conhecimentos sobre os miriã, aprendi o toque de *mawaco*, os toques de *caricu*, de *yaputatu*, os toques de *mutêporo* e os de flauta de osso de veado. Outras coisas também que aprendi foram a de passagem do cigarro, os discursos de entrega/recepção do material do dabucuri e as respostas a tais discursos. Tudo isso são conhecimentos importantes.

Durante a entrada, no início da festa de dabucuri, os velhos da casa atualizavam as histórias sobre sua origem, falando dos feitos dos heróis míticos, sobre os seres das frutas, sobre os waimahsa. Falam da origem das coisas. Assim eu aprendi o conjunto de conhecimentos sobre dabucuri e os sentidos de cada elemento utilizado nessas cerimônias: sobre o cigarro (corrente de fumaça vida), sobre a cuia de ipadu (cua vida), os tipos de *gaapidari* (*kumuãse*, *bayase*, *ñahase wadahri*), paricá (*kumuã*, *bayaroa*, *yawa na t̃uoyãse kahtise omedari*), ouvi falarem que esses elementos eram essências para a vida e o equilíbrio do cosmo. Esses são os conhecimentos essenciais para a vida dos Desana, são partes de domínio de especialista, são para a proteção: nesses momentos, os sábios (agenciadores) protegem e transformam as pessoas para que se sintam como filhos de um mesmo pai e assim evitam problemas na festa.

Nos dias que não tinham festa, na região do Cucura Igarapé, meu pai, juntamente com seu irmão menor e seus sobrinhos, ao anoitecer, na porta da casa conversavam, circulando cigarro e cuia de ipadu. Sentados, falavam sobre os períodos de enchentes e relacionavam estas com os períodos das constelações, assim como os períodos de verão; falavam disso como elementos essenciais para nossa existência.

Quando meus irmãos e eu crescemos, meu pai convidou os demais jovens para fazer ritual de iniciação à vida adulta. Fez o agenciamento das forças com cigarro e soprou sobre nossas cabeças. Este ritual visava o preparo para se tornar kumuã, mestre de cerimônias.

Com os cigarros sob efeito do bahesese, meu pai nos incorporou a potência de *gaapi*, potência do tipo de *wai gaapi*, com cigarro incorporou suas veias de vida, incorporou sua cuia da vida, incorporou a cuia de potencia de intuição, ele fez *bahsese* para mim. Por essa razão é que sou um especialista dos conhecimentos Desana, por ter tido a iniciação pelo cigarro de *gaapi*. No momento em que colocou efeito de *bahsese* no cigarro, eu ouvi meu pai falar de *bahsese* e bahsamori. Por meio do *bahsese*, ele injetou nesses veículos todas as condições de aprendizado. Por isso, ao anoitecer, fumando cigarro e mascando ipadu, eu tinha facilidade para assimilação dos conhecimentos.

De vez em quando, meu pai, após ter acordado com o canto do galo, de madrugada fazia pergunta sobre aquilo ele tinha me contado antes. Quando eu não me lembrava de alguma parte ele recontava. Dizia onde eu tinha esquecido, e contava novamente. Ele insistia para que nós os praticássemos.

Meu pai promovia dabucuri de cestarias e carne de caça para seus cunhados. Ele nos convidava para que o acompanhássemos. Assim, juntamente com meus irmãos, durante o dabucuri, eu tocava e dançava o cariço. Era o modo de meu pai socializar os conhecimentos e os produtos Desana com seus cunhados, tomando caxiri. Dentro das casas de seus cunhados, meu pai tocando o bastão-chocalho, circulando cigarro, servindo ipadu, me oportunizava aprender seus discursos rituais. Quando tocava o bastão-chocalho começava assim: *meus filhos nós estamos dentro da Casa de nossos avós, com nossos cunhados, para oferecer comida para oferecer as frutas para que os outros comam*. Depois dessa fala, tocava na direção da porta, do nascer do sol e no sentido do por do sol, considerada a porta de entrada de ar novo, e saída do ar velho. Depois entrava, começando a festa.

Na cerimônia, acendia o cigarro sob o efeito de *bahsese* transformando-o em *mũrõro tuahsere ùkũwĩ*, cigarro vida, fumaça vida. Repassava o cigarro e dizia:

Eu filho do Dia (Desana), estou dentro de sua casa, dos meus cunhados. Ofereço-lhe o cigarro da vida, cigarro da minha vida.

Ofereço a vocês, Gente da Emergência, pra fumarmos juntos. Por isso, eu preparei esse Cigarro. (DIAKURU, 2017).

Depois que todos fumavam e se sentiam bem, o meu pai pedia que a minha mãe oferecesse o caxiri aos participantes. Depois pegava a cuia de ipadu. Compenetrado falava: “tome meu cunhado, cuia de nossos avós, cuia do conhecimento, cuia de nosso pensamento”, e distribuía a comida entre os seus cunhados, irmãos de sua esposa.

Servindo todos, e concentrado, dirigia aos seus cunhados falando sobre as práticas dos especialistas nos tempos remotos, acompanhados de *miriã* (flauta Jurupari) nas festas, tomando *gaapi*, fumando cigarro, comendo ipadu. Dizia que estes eram nossos conhecimentos que atualmente devemos compartilhar com os nossos filhos.

CAPITULO II

ORIGENS DO GAAPI

Aqui apresentarei a história de origem do Gaapi, destacando os eventos realizados pelos seres chamados “Gente-Gaapi”. Aprendi essa história ainda na minha juventude com meu pai, no rio Pukãñã, região do Uaupés. Os seres espirituais que os nossos ancestrais se referiam eram: Gente-Gaapi, Mãe de Gaapi e o filho Gaapi. Mais tarde, a gente vai ver que até os não indígenas souberam dessa história.

Esses são alguns dos conhecimentos tradicionais do povo *Umukori Mahsa* = “Gente do Dia” (povo Desana), conhecimentos que sempre estiveram sob o domínio dos kumuã (conhecedores), os quais transmitiam aos seus filhos. Hoje, já por meio da educação escolar, quando narramos essas histórias, percebemos como eram importantes esses conhecimentos. Além disso, vem às nossas mentes sobre a responsabilidade de sermos descendentes desses ancestrais. Dessa forma, iniciamos o estudo sobre o *gaapi*.

Essa história sobre *gaapi* faz parte da vivência dos rituais xamânicos dos kumuã desana. Nessas práticas, esses especialistas reuniam-se no final do dia, fumavam tabaco, comiam ipadu para compartilhar os conhecimentos. É dessa maneira que introduzimos essa narrativa de origem, da criação dos seres espirituais, a chamada “Gente-Gaapi”. Serão apresentadas aqui as duas versões dessa história, conforme a visão dos nossos xamãs.

História dos donos do Gaapi

Meu pai Diakuru me falou que seus avós diziam que existem duas versões sobre o *gaapi*. Uma é contada pelos Desana, “Gente do dia”, e a outra pelo “Povo da Emergência”, os Tukano. A primeira começa assim: No início, quando ainda não existia o mundo, havia apenas dois seres, Abe (*Muipũ*, o Sol) ²⁴ e Omẽ Mahsu (*Buho*, Trovão) ²⁵. Um Tukano, quando se refere aos dois seres, citados acima, fala da seguinte forma:

Os waimahsã que povoam o espaço-ar são chamados genericamente de *ome-mahsã*, e esta categoria de espaço compreende o vento, as nuvens e a luz. Os *ome-mahsã* – Gente-Nuvens são controladores dos ventos responsáveis pela renovação do ar. Aqueles que têm as nuvens como sua

²⁴ Abe, o Sol, filho primogênito de *Umukori Nẽhka*, é considerado irmão maior do povo Desana e *umurĩ gaapida mahsu*.

²⁵ Omẽ Mahsũ, o Trovão, o Senhor das nuvens e *yukuduka gaapida mahsu*.

residência são responsáveis principalmente pelo controle do ciclo das chuvas. Os waimahsã da luz são responsáveis pelo controle das temperaturas. (BARRETO, 2013, pág. 66).

Para os nossos *cunhados* Tukano, os seres gente-ermegente são os mesmos que vivem na camada atmosférica. No entanto, meu pai relatava que para os Desana, os waimahsã “Peixe-Gente” são diferentes daqueles que vivem na atmosfera e na floresta. Assim, os Peixe-Gente são seres do mundo aquático, os seres da camada atmosférica são outros e os da floresta também são diferentes. Por conta dessas diferenças de concepções, muitas vezes, alguns *malzimentos*²⁶ tornam-se incuráveis porque não há uma divisão clara desses seres espirituais.

O antropólogo Reichel-Dolmatoff, que sistematizou as histórias contadas pelos Desana no rio Papuri, registrou:

En el comienzo de los tiempos, mucho antes de que fuera creado el Genero humano, el Padre Sol, su Hermano Luna y la hija del Sol, una estrela brillante, vivían juntos, solos três en el cielo. Los dos se enamoraron de la muchacha y mientras el Padre Sol vivía com ella en franca unión incestuosa, la Luna sólo la visitaba furtivamente como un ícubo celestial, que ella tomaba por su padre y amador. Una vez en que la Luna solicitó sus favores cuando estaba menstruando, ella la empujó con su mano manchada de sangue y desde entornes el pálido rostro dela Luna ha tenido manchas oscuras que la afean. (REICHEL DOLMATOFF, 1978, pág. 139).

Lendo o que esse pesquisador descreveu, noto uma diferença de como a “Gente do dia” conta essa história. Ouvi dos meus pais que existe uma divisão entre o Sol (nosso *irmão maior*) e a Lua (*irmão maior* dos Tukano). Nosso herói cultural *Abe* (o Ser que brilha, o Ser do dia) é *irmão maior* dos Desana, foi feito para ser nosso irmão maior. Bem antes da origem do povo Desana, *Abe* foi criado pelo Avô do Universo para iluminar e cuidar do mundo. Por sua vez, *Omẽ mahs#* (Trovão) é considerado um ser envolvido pelas forças das nuvens, causador de dores e senhor das doenças. Apesar disso, é considerado nosso ancestral e senhor do *wiõ*²⁷. Ademais, é ainda um ser habitante do mundo das nuvens. Por isso, é visto como um sujeito que alarma (com suas trovoadas) no universo antes do aparecimento de curupira.

Por sua vez, os Tukano apresentam a figura do Trovão na seguinte versão:

²⁶ O termo *malzimento* (antônimo de “benzimento”, sempre utilizado para referir-se aos procedimentos positivos de ação e cura xamânicas) foi criado, pela primeira vez, por Israel Fontes Dutra (2010), antropólogo da etnia Tuyuka, para se referir aos “sopros”, a ação negativa do ato do bahsese (“benzimento”).

²⁷ *Wiõ* é um tipo de paricá dos povos indígenas do Uaupés.

Buhpo-mahsu vivia com sua família num *bahsakawí* nuvem/terra no mundo primordial superior. O espaço era bastante confinado, do ponto de vista dos seus filhos, se limitando a um pequeno ambiente, insuficiente para desenvolver as atividades que desejavam. (BARRETO, 2013, pág. 53).

Embora os Tukano apresentem essa versão, para nós Desana existem dois tipos de trovões: o trovão do mundo das nuvens, que provoca relâmpagos e trovoadas no verão, durante o sol quente, e o Trovão da chuva, da água, do temporal e do inverno. Retomando. *Omê Mahsu* e a “Gente das nuvens”, assim que emergiram no Lago do céu, deram vida ao novo mundo. De acordo com nossos conhecedores ancestrais, esse Lago foi transformado num centro de força das nuvens e construído para ser o futuro *habitat* dos seres das nuvens. Por isso, o meu avô disse que nesse Lago celeste existiam três tipos de linhas de forças: a linha branca de nuvens, a linha preta de nuvens e a linha aquosa de nuvens. E, além dessas linhas, no centro do Lago existia um pilar hiper-brilhante. Meu avô relatou que esse pilar era de breu, e que representava a própria materialização de *Abe*. Por ser muito luminoso, nenhum ser humano podia aproximar dele. No ápice do pilar, ainda, havia um pedaço circular de pedra, do qual saíam três chamas de fogo: fogo de chama vermelha intensa, fogo de chama amarela intensa e fogo de chama verde intensa. Os xamãs batizaram essas diferentes cores de chamas para explicar que cada uma delas representa as doenças e os tipos de malefícios que os humanos vivenciam no dia a dia. É com base nesses elementos que o kumu realiza o ritual de tratamento e cura de doenças, os diagnósticos das patologias, que estão associadas aos diferentes tipos de chama. Ao redor do pilar de breu havia sete cuias que circulavam. Essas cuias representavam a fonte de vida e a força dos seres humanos. O líquido derretido do breu caía no formato de linhas e se juntavam dentro das cuias. Esse evento significava a reconstrução da vida de *Abe*. E o breu derretido representava a vida de *Abe*, que simbolizava a sua força espiritual.

Apesar de *Abe* ser o responsável por iluminar e cuidar do mundo, nunca teve uma boa relação com *Omẽ Mahsu*. A relação era de conflito porque este último representava as doenças e as dores. Aqueles chamados de “Gente do Mundo” eram seres de veneno, de gaapi e paricá, e utilizavam os próprios ossos como armas de ataques e defesas. Dessa forma, travavam uma disputa com *Abe* para medir forças.



Figura 1- Dinâmica do *umũsĩ Pahtoro* de *Abe* e *Buhpo*- antes da origem do mundo

Por isso meu pai me contou que essa história de Gaapi é constituída em dois níveis, consoante com a versão dos Desana: o primeiro nível é constituído das ramificações de *Umũrĩ Mahsu*, as quais representam vasos sanguíneos; o segundo nível é constituído dos rituais xamânicos, rituais de “benzimentos”, que servem para consolidar a força e a

resistência dos vasos sanguíneos de *Gaapi*. “Estou te contando essa versão porque foi assim que seu avô me transmitiu”, disse meu pai.

No entanto, nas mãos de um kumu, dependendo das circunstâncias, esses mesmos rituais de benzimento podem ser revertidos em rituais de *malzimento* (também chamados de “sopros”). Se um kumu quiser retalhar seus malfeitores, ele utiliza os mesmos benzimentos em rituais de malzimentos.

A fim de melhorar a minha compreensão e aprendizado sobre a história de *gaapi*, perguntei ao meu pai como era a outra versão desana. Ele me contou que os kumuã relatavam que os próprios fios de cabelos de *Omẽ Mahsu* se tornaram ramos de *gaapi*. Para melhor traduzir esta transformação, os conhecedores diziam que ele pode ser denominado de *Yukũduka gaahpidari mahsu* – “ser dos ramos de *gaapi*”.

Antes da existência do mundo, e antes de se tornar irmão maior dos “povos da Emergência”, *Omẽ Mahsu* (Trovão) era o ser do mundo das nuvens. Somente depois é que foi transformado em “Peixe-Gente”, o guardião da floresta e o primeiro ancestral dos da Emergência.

Assim, *Omẽ Mahsu* é o ser de *gaapi*, o ser dos rituais xamânicos que faziam parte da força do *gaapi*, e também por essa razão foi criado para ser um dos guardiões e protetor deste mundo; foi detentor de diferentes tipos de *gaapi*, os quais foram consumidos como bebida de diferentes tipos de rituais ao longo dos tempos.

O velho Ypy tuoñarĩ, narrando a história de origem de *gaapi*, conforme a tradição do povo Desana, contou que o Trovão, senhor das nuvens, das frutas e da chuva, que habitava o “Lago do céu”, era o mesmo ser das doenças, *Pehsu Mahsũ* (“Gente-Veneno”). Assim sendo, um kumu, ao pensar em malzimentos, ao falar sobre rituais de malzimentos, a primeira coisa que faz é entrar na dimensão do mundo das nuvens, no mundo e na casa de *Omẽ Mahsu*, e em seguida realiza seus atos rituais.

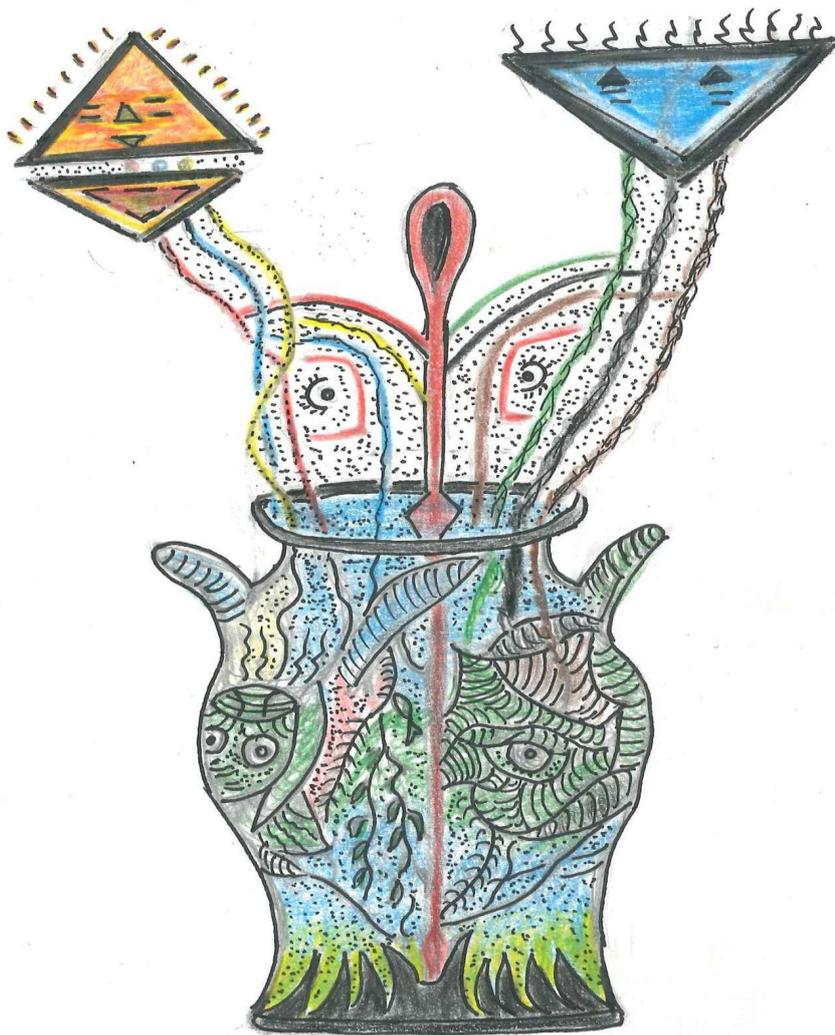


Figura 2 – *Abe e Buhpo* (Sol e Trovão) seres ancestrais do *gaapi pahti* (mundo de gaapi)

Assim, o kumu, nos rituais de *gaapi*, transforma-se num filho de “Gente-Fruta” e, conseqüentemente, coloca efeito maléfico (ou doenças) no *gaapi*. Dessa maneira, os kumuã

mediam (e atualmente desafiam um ao outro) forças entre si. Para isso, usavam os mesmos conhecimentos de *Omẽ Masu*, *Yukuduka Gaapidari Mahsu*. E por meio do tabaco se concentravam para descobrir quem tinha mais poder de mazlimentos. Por esse motivo, naquela época, *Omẽ Mahsu* não era um ser do bem, mas, ao contrário, representava a destruição e as doenças.

Por isso, antigamente, *Abe* e *Omẽ Mahsu* não tinham uma boa relação entre si. Os dois viviam em constante atrito. Cada parte dos seus corpos, vasos, ossos e ornamentos constituíam suas forças e armas, eles utilizavam esses instrumentos para medir forças e saber quem era o mais poderoso. Extraíam dos seus próprios ossos o *wiõ* e, em seguida, o consumia. Ainda, transformavam o sangue de seus vasos em *gaapi* para serem bebidos.

Os velhos Desana narram que foi assim que iniciou toda essa história no “Lago do céu”. *Abe* e *Omẽ Mahsã*, com todas as suas forças, habitavam nesse lugar considerado o centro dos vasos da vida. Por isso, os kumuã dizem que os dois constituem a fonte de nossas vidas, mas também a fonte de todas as enfermidades da vida.

Ainda hoje nossos conhecedores afirmam que o Sol é nosso irmão maior. O Sol e o Trovão são seres de *gaapi* e *wiõ*. Portanto, os vasos sanguíneos e os fios de cabelos de ambos representavam o próprio *gaapi*. Ao realizar os rituais de xamanismo, o kumu invoca e seleciona as forças dos vasos sanguíneos de *Abe* e *Omẽ Masu*. Desse modo, durante o ritual de benzimento, o kumu entra na dimensão dos dois para usar as forças e curar ou causar doenças.

Ao apresentarem os dois tipos de benzimento, os kumuã contam que há rituais para benzer o chão da casa, o coração de seus membros, as dores do coração e dores de cabeça. Além disso, ao realizar o ritual de *gaapi*, o kumu também fala de malzimentos, de benzimentos e dos ritos de cantos e danças tradicionais (*kapiwaya*).

Já os elementos de *Omẽ Mahsu* são outros, diferentes, e fazem parte de outra etapa de benzimentos; ou seja, são elementos constitutivos do mundo das florestas, das frutas, dos seres “Peixe-Gente”. Isso porque *Omẽ Mahsu* foi criado para ser um ancestral dos “Peixe-Gente”.

Em razão disso, os elementos constitutivos de *Omẽ Mahsu* servem para benzer, para xamanizar a vida dos descendentes dos Peixe-Gente (homens, mulheres e crianças), bem como dos alimentos consumido por eles. Quando se trata de “Gente da floresta”, o ritual é feito de outra maneira. Portanto, esses rituais fazem parte dos dois tipos de benzimento de *gaapi*.

Os kumuã dizem que esses rituais faziam parte da vida e do ser de cada povo e da força de suas habitações. Para garantir a sua sobrevivência na Terra, cada povo possuía seus kumuã que detinham o poder de prevenir, tratar, curar e causar as doenças. Esses xamãs aprendiam tanto os rituais de benzimento como os de malzimentos. Enfim, sabe-se que para os seres de *Gaapi Mahsã*, os rituais de benzimentos faziam parte da força do mundo das nuvens, da força das florestas, das frutas e do mundo do tabaco.

História do nascimento de *Gaapi*

A história do nascimento de Gaapi inicia com o surgimento dos povos do Uaupés, na “Casa da Emergência”. Antes da nomeação final da Casa da Emergência de *Ohkó Diwi*, os “povos da emergência” tiveram várias denominações, tais como *Koasoropawi*, *Sĩgab# Wi*, *Bayabuya Wi*.

A mulher Gaapi foi criada dentro da Casa de *Ohkó Diawi*. Ela serviu para ser a mãe de Gaapi. Tornou-se, assim, um instrumento da criação e da vinda de Gaapi para este mundo. Empiricamente, seus próprios irmãos ajudaram a criar o Gaapi.

O pesquisador Reichel Dolmatoff (1978) assim registrou: sobre o assunto

Descobrir las funciones del trance producido por del yajé em la sociedade tukano tenemos que averiguar primeiro los míticos origenes de la droga. Estos mitos y cuentos justifican la institución del trance narcótico y le otorgan su carácter sacro al explicar el origen divino de la planta, junto con las normas rituales que deben observarse durante su empleo. (REICHEL DOLMATOFF, 1978 pag. 136).

Assim sendo, antes de iniciar uma cerimônia, os velhos falam primeiramente da origem das coisas. Portanto, o indivíduo que não conhece essas histórias de origem possui pouco prestígio. De acordo com os Tukano, a Casa de Emergência de *Ohkó Diawi* é o centro da vida, tendo sido aí distribuído o gaapi a cada um dos grupos do complexo do Rio Negro, conforme mostra Barreto (2013):

Na casa *dia-wi* acontece um dos fatos mais importantes de toda a trajetória do devir humano, a segmentação do grupo em coletivos específicos: Cada um é dotado de uma língua própria, transformando-se numa futura unidade exogâmica, condição necessária para o estabelecimento das regras de casamento e reprodução social em toda a região do noroeste amazônico. Nessa parada também houve a distribuição de jurupari e kahpi a cada grupo. (BARRETO, 2013. pág. 61)

Vários pesquisadores indígenas, de acordo com a transmissão de conhecimentos de seus pais, escreveram sobre a história da Casa da Emergência de *Ohkó Diawi*. Essa história pode até ser a mesma, porém cada povo conta sua versão conforme suas experiências. Na versão dos Desana, Ohkó Diawi também foi o centro de criação da mulher Gaapi. Por causa disso, essa Casa é também chamada de *Numiō Ohpukowi*.

O evento do nascimento de Gaapi inicia uma nova fase da história de Gaapi. Essa história é também contada por todos os povos originários da Casa da Emergência de *Ohkó Diawi*. Os velhos sábios contam que *Umukori Mahsu Bohsuri Woãk* conduziu todo o processo de criação desses povos e demais seres por meio de suas forças dos rituais xamânicos.

Os Desana narram que *Ohkó Diawi* foi a Casa onde a “Canoa da emergência” aportou sob o comando de *Umukori Mahs* (o criador de gaapi, de wiō e outros elementos vitais para os humanos), onde seu irmão manteve relação sexual com a mulher que seria a mãe de Gaapi. Foi assim que houve a concepção de Gaapi e, conseqüentemente, seu surgimento. É assim que essa história é contada.

E depois, continuando a história, os velhos contam que em *Diawi* nascia um menino chamado Gaapi sob o poder de *Umukori Mahs*. Na hora do seu nascimento, todos os seres sentiram o poder da bebida. Logo em seguida, a mãe de Gaapi ofereceu ao *Bohtari Wõãk* (ser-potência dos esteios da Casa da Emergência) a bebida em uma cuia enorme. Após receber a cuia de gaapi, *Bohtari Oãk* sentiu imediatamente a força da bebida. O bebê Gaapi tinha a forma humana. Apesar disso, os xamãs desana contam que a criança brilhava como o sol. Após o nascimento, a mãe perguntou quem era o pai da criança. Ninguém respondeu. Assim, ao olhar para um canto da Casa, viu que ali estava o bicho-preguiça, deitado numa rede atado sobre um feixe de lenha. Ao ver tal cena a mulher imaginou que ele seria o pai da criança. Assim, a mãe Gaapi pegou a criança e jogou-a nos braços do bicho preguiça. Ao recebê-lo, o bicho-preguiça levou rapidamente para bem longe dali, na direção onde hoje é o território colombiano.

Ao chegar em casa, o herói *Bohtari Wõãk* perguntou às mulheres: Onde vocês deixaram a criança? Naquele momento, as mulheres estavam chorando, e responderam com outra pergunta: “a mãe dele não entregou para você?” *Bohtari Wõãk* então disse: “eu não recebi a criança!”. Ao ouvir isso, a mãe Gaapi reagiu: “eu entreguei ela ao bicho-preguiça, pois achei que você tivesse se transformando nele”.



Figura 3: *Gaapi Mahsu* (Gente de gaapi), divisão de gaapi no *Diawi*.

Naquele momento, Bohtari Wõãkũ pensou: “será que a criança foi roubada?! Vou atrás dela”. Quando a encontrou, ela já estava falecida, e outros seres já haviam despedaçado e

levado seus pedaços. Mas Bohtari Wõãkũ conseguiu recuperar alguns pedaços do corpo da criança, que foram embrulhados e levados até Ohkó Diawi.

Por esse motivo, os kumuã relatam que os seres humanos foram criados no centro de Ohkó Diawi por meio do efeito da bebida gaapi, feito do resto do corpo de Gaapi. Depois disso, Bohtari Wõãkũ distribuiu a cada povo um pedaço de cada parte que sobrou da criança. Por isso, hoje, cada povo deve ter um tipo de gaapi sob seu domínio e conhecimento. E, atualmente, os Desana ainda nominam cada parte do corpo da criança Gaapi.

Os kumuã contam que isso já faz parte do ritual de benzimento de gaapi. Por isso, quem bebe gaapi fica inconsciente e esquece momentaneamente os fatos ocorridos no passado e dos eventos atuais. Esse seria até o lado bom do efeito da bebida. Entretanto, há o outro lado negativo que faz parte do malzimento a uma mulher, para que ela tenha filhos sem reconhecimento do pai. Um kumu realiza esse ritual de amaldiçoamento quando fica bravo pela resposta negativa, por exemplo, ao pedido de casamento negado a um filho ou outro parente seu.

O kumu dos rituais de gaapi é aquele que conhece bem essa história e domina a prática do ritual. Diante disso, no passado, quando um kumu pedia uma moça para casar com seu filho ninguém negava, com medo que suas filhas sofressem o malzimento do kumu.

De onde são os seres chamados Gaapi mahsã?

De acordo com a versão desana, os seres chamados Gaapi Mahsã (Muipũ, Bũhpó, Sioyapu Diarã Mahsã) eram seres do tempo e do universo.

Sobre o ser dos Gahpi Mahsã, o desana Dorvalino Moura Fernandes (1996), juntamente com a pesquisadora Dominique Buchilleti, relataram:

Aqui existia um ser chamado Bũhpo Yukũdũka Mahsũ (Ser espiritual e criador das frutas.). Ele tinha uma filha que queria matar o ser espiritual chamado Yõkõatero Mahsũ (o ser da constelação Plêades). Essa filha representava as doenças, a morte e era considerada a mãe das jararcas, do veneno. Por ela ser filha de Bũhpo Yukũdũka Mahsũ criou vários tipos de frutas amargas (por exemplo, cunuri etc.), e travosas (bacabas grande e pequenas) para, enfim, tentar matar o Yõkõatero Mahsũ (Gente-Estrela). (Diakuru – Américo Castro Fernandes & Kisibi – Dorvalino Moura Fernandes, 1996, pag.27).

O evento realizado pela filha de Bũhpo Yukũdũka Mahsũ significou o prenúncio do ritual de “benzimento de gaapi”. No entanto, a moça estava também construindo instrumentos de conflitos que ocorreriam entre os Gahpi Mahsã, os quais envolviam as jararcas. Na Casa

da Emergência de Ohkó Diawi, localizado no rio Uaupés, os próprios irmãos fizeram dela a mulher (“esposa”). Foi por isso, que ela entregou a criança Gaapi aos seus irmãos.

Com a criança Gaapi em seu colo, a mãe dirigiu-se ao centro da Casa da emergência cantando: yê.. yê.. yê.. yê...! Em seguida, colocou o menino no centro da Casa.

De acordo com a linguagem dos rituais de pajelança, os velhos kumuã Desana nominam Gaapi de Sîgãbu, e os Tukano de Mihsîpe. Esses nomes têm relação direta com o cordão umbilical de Gaapi e eram representantes da verdadeira Gente de Gaapi, os guardiões e detentores dos conhecimentos dos rituais de gaapi. Vejamos a seguir a descrição de Américo Castro Fernandes e Durvalino Moura Fernandes (2006) sobre a Gente Gaapi:

Antigamente, os verdadeiros Gente-Constelações, quando morreu a irmã deles, trouxeram-lhe para baixo e a enterraram atrás da casa da divindade de pesca/caça. Ele estava tecendo o matapi, pois era antes da enchente do rio. Vendo que havia a concentração de pessoas ele se aproximou para ver e ele viu que era uma mulher muito bonita. Então ele pegou o pátu (ipadu) que estava mascando colocou no peito dela. Quando ele fez isso ela levantou-se. Ele levou-a para casa. Ela tornou-se esposa da Divindade de Pesca/Caça. Os parentes da mulher prepararam o Gaapi e o convidaram para a festa e cantaram/dançaram o Gaapiwaya. Diante disso, ele disse vou participar e aproveitar para pedir a mulher para ser a sua mulher. Quando ele chegou foi bem acolhido. Ao anoitecer eles beberam o Gaapi e davam gargalhadas, huhuu... fazendo isso bateu no esteio no centro da Casa Ritual. Logo disse: a mulher do Gente-Constelação jogou quando foi buscar peixe no matapi, amaldiçoou-me e achou graça... A divindade da Pesca/Caça desconfiou que eles estavam zombando da mulher dele. Então ele bebeu uma cuia de Gaapi, através do pé de pátu (ipadu), chocalho, com cigarro transformou-se em jararaca. Em meio a rodada de danças deles três homens foram mordidos pela jararaca. Tendo mordido ele também, achou graça, huhuu... Ele disse: os filhos de Gente-Constelação no momento de beber Gaapi me amaldiçoaram. Achou graça, huhuu... Na hora em que deu gargalhadas estava saindo. Queria ver a sua mulher, mas chegou depois.

Desse modo, portanto, são eram esses seres Gente-de-Gaapi que cuidavam dos diferentes tipos de gaapi e detinham o poder dos rituais de pajelança sobre gaapi. Em função disso, no meio da cerimônia e consumo de gaapi, usavam os rituais de malzimentos para desqualificar e malfazer outros kumuã, considerados seus desafetos.

Trajetórias entre diversos povos

Nós, Desana, destacamos apenas três tipos principais de gaapi: gaapi do dia, gaapi de carajuru e gaapi de cinza. Desde o início, nossos ancestrais dentinham somente esses três tipos. Como existem vários subgrupos desana, talvez, alguns digam que ainda existem outros tipos de gaapi sob seu domínio, o que não conhecemos ainda. Porém, a priori, os três tipos de gaapi que foram descritos acima pertenciam aos nossos ancestrais Desana. Assim disse meu pai Diakaru: “neste momento, eu, filho de Dihputiro pōrã, estou lhe transmitindo a história que ouvi e aprendi de meus avôs Desana, os quais diziam que nossos gaapi são apenas os três referidos acima. Além disso, meus pais contaram também que existiam gaapi antes da criação dos povos da Emergência de Ohkó diawi”.

Aqui temos outros gaapi que foram criados junto com a criação dos povos da Emergência em Ohkó Diawi. Foi a partir desse evento que houve a divisão de Gaapi. No momento em que os Pamurĩ Mahsã aportaram com a Canoa da Emergência em Ohkó Diawi, a Casa da Emergência já havia sido construída. Os Pamurĩ Mahsã, que aí seriam transformados em humanos, ainda não eram humanos nem visíveis. Sendo assim, quem conduzia a Canoa da emergência era Umukori Mahsã. Esse Umukori Mahsã, após chegar à Ohkó Diawi, comeu ipadu e fumou o tabaco. Dessa forma, preparava-se para o ritual da criação e divisão desses povos e a grande festa da bebida de caxiri. Dentro daquela Casa havia vários cochos de caxiri, feito de todos os tipos de frutas da região. Portanto, a Casa da Emergência estava toda preparada para a festa. Apenas uma coisa faltava para acompanhar o ipadu e o tabaco: gaapi. Diante disso, Umukori Mahsã concentrou-se rapidamente para montar uma estratégia da criação de gaapi. Foi assim que, com a força de seus poderes xamânicos transformou um dos seres que o acompanhava em uma mulher. Assim, foi criada a mulher que se tornou a mãe do novo ser Gaapi.



Figura 4: *Pamũrĩ Mahsa* (Gente da Emergência) em cena ritual no *Diawi*.

Dessa forma, portanto, durante a grande festa de caxiri, *Umukori Mahsə* se preparava para criar e trazer vários tipos de gaapi para este mundo. Em função disso, enquanto alguns seres primordiais bebiam caxiri, cantavam e dançavam no centro Casa da Emergência, a mulher Gaapi carregava em seu útero um menino que se tornaria Gaapi, o ser Gaapi. Por isso, todos os seres do mundo chegavam carregados de caxiri para participar da festa da criação e do nascimento do menino.

Após seu nascimento, quando a mãe a levou até o centro da Casa da Emergência, todos os seres presentes ficaram felizes e beberam muito caxiri. O menino que nascia fazia parte do mundo de gaapi. Logo depois do nascimento da criança, surgiu gaapi de frutas.

CAPITULO III

CERIMÔNIAS DO GAAPI

Em seguida, surgiu também o gaapi dos Peixes-Gente, o que brotaria e cresceria nas margens dos rios. Em suas conversas e durante as trocas de conhecimentos, os kumuã destacam bastante sobre esse gaapi, porque seriam como cordão umbilical dos Povos da Emergência. Enfim, foi assim que ocorreu o evento da criação e nascimento do ser Gaapi, na Casa da Emergência de Ohkó Diawi. Lembrando que a divisão de gaapi foi feita dentro dessa Casa, onde todos os participantes da festa receberam a sua parte. E cada grupo humano, que foi criado naquela Casa recebeu também um pedaço de gaapi. Por isso, hoje, cada povo tem seus tipos de gaapi que receberam na Casa da Emergência e com nomes diferentes.

Trajatória do gaapi entre *wirã porã*.

Durante a minha infância e juventude, quando vivia na aldeia, ouvi várias conversas que meu pai compartilhava com seu tio sobre o nascimento de Gaapi e sobre os kumuã, bayaroa e yaiwa (aqueles que exercem papéis específicos de conhecedor, mestre de cerimônia e xamanismo, respectivamente). Achava isso muito interessante. Nessas conversas, os dois lembravam: “Os kumuã, bayaro e yaiwa são pessoas que passaram por uma formação rígida. São sujeitos que fizeram abstinência de várias coisas, que realizaram o ritual de vômito, que beberam gaapi e foram coroados com wiõ; são pessoas que receberam o poder da cuia de kumuãse, da cuia de bayase e da de yayiase. Por causa disso, os nossos ancestrais nos ensinaram que gaapi constituem fontes de nossas vidas, fontes de nossos pensamentos e conhecimentos e, assim, representa a força espiritual do nosso corpo”.

Nossos velhos contam que, para nós Desana, o gaapi foi criado e dividido desde que surgiram os seres Sol, Trovão e ʘmukori Mahsɤ. Dessa forma, esses seres já vivenciavam a força do gaapi. Sabe-se, então, que somente os dois (Sol e Trovão) tinham gaapi. O Sol possui os seus próprios tipos de gaapi, e o Trovão também os seus. Nossos velhos narram que foi aí que aconteceu a primeira divisão de gaapi, bem antes da divisão ocorrida em Ohó Diawi. O Sol se materializava nas forças de seus gaapi, e também o Trovão se materializa nas forças de seus gaapi que eram as próprias nuvens. Hoje, os kumuã dizem que nós, Desana, somos descendentes da essência de gaapi e da Gente-de-wiõ.



Figura 5: Fontes de vida do umükori Mahsu (Gente do dia). Ligação direta com *gaapi*.

A formação de um novo kumu tem início já quando a criança se encontra no útero de sua mãe. O ritual tem como objetivo proteger e fortalecer a vida do futuro especialista. Para isso, o kumu formador realiza a cerimônia da cuia da vida do menino, o sangue da criança e escolhe um nome que representará sua força essencial após o nascimento.

Os Desana, quando benzem para proteger o corpo de uma criança, invocam as forças espirituais de Bohtari Mahsɤ. Dessa forma, a primeira coisa que ele faz é escolher um nome para a criança. Somente após essa escolha, o kumu realiza o ritual de nomeação da criança

invocando as forças dos nossos ancestrais. Dessa forma, coloca a vida do menino que está no útero de sua mãe sob a proteção da força dos Torãmũ, Mirupu, kissibi, Diakuru e Diakara. Esses ancestrais representam a estabilidade, a força de um ser Desana. É dessa forma que uma criança desana já nasce com o seu nome benzido, o que é feito também por meio do seu cordão umbilical. Os kumuã acreditam que o cordão umbilical representa a força e a fonte de vida do feto. Ao longo do crescimento da criança, o kumu realiza os rituais de xamanismo para proteger o coração do menino. Para isso, utiliza o tabaco para invocar as forças que irão fortalecer sua vida.

Depois de realizar o ritual de nomeação da criança, os kumuã reconstruem todo o trajeto da Canoa da Emergência. Fazendo isso, eles invocam as forças dos seres das Casas da Emergência que estão espalhadas ao longo dos rios por onde a Canoa da Emergência passou. E, depois do parto, antes do primeiro banho dos pais com a criança, os kumuã benzem a pimenta para a alimentação.

Nossos ancestrais Desana nos ensinaram que esses conhecimentos fazem parte da proteção da vida da pessoa. Um kumu que realiza o ritual de proteção da criança sabe, exatamente, o que e porque de seu ato. Meu pai dizia que quando o pajé tem segurança no que está fazendo, realiza os rituais com muita naturalidade. É assim que os velhos protegiam a vida de seus membros e preparavam novos kumuã. Por isso que um menino “bem benzido”, quando chegava o dia de tomar gaapi e aprender os rituais de pajelança, aprendia sem dificuldades.

Tipos de gaapi

Aqui apresentaremos três tipos de gaapi que fazem parte do conhecimento do povo Desana: gaapi que surgiu por si só, gaapi das margens do rio e gaapi da mata virgem, os três que meu pai meu pai confirmou, que correspondem ao Umukori Mahsũ Gaahpidari, Yuhkũduhka Mahsũ Gaahpidari, Waí Mahsũ Gaahpidari. Esses são os tipos de gaapi do povo Desana e que, ao longo do tempo foram preservados e consumidos durante os cantos e danças de kapiwaya e na formação de especialistas, kumuã e yaíwa, bem como de mestres de músicas e danças (bayarua): Uroñã gaahpida, Nĩhtĩ gaahpida, Wĩhtõ gaahpida, Kuri gaahpida, Nĩĩmakuru gaahpida. O kumu é o guardião do gaapi, o principal responsável por cultivar e cuidar dessas plantas por meio dos “benzimentos”.

Gaapi Filho-do-Dia

Os *Umukori Mahsɛ* Gaahpidari são gaapi utilizados em rituais de passagem da adolescência para a juventude, tanto o dos meninos quanto os das meninas, especialmente na sua primeira menarca. Por meio desse ritual, o kumu evoca as forças de *Umukori Mahsɛ* para proteger e proteger o corpo do novo rapaz e da nova moça. Para isso ele utiliza ainda elementos que servem para misturar ao gaapi.



Figura 6: *Umurĩ gaapida* (Gaapi do dia), que representa *Abe* (sol)

Gaapi de frutas

Os *Yukuduka Gaapidari* são gaapi da floresta, consumidos durante as festas de Dabucuri. Existem dois tipos: *Sei gaapida* e *Tarubɛ gaapida*. Além desses dois existem

outros que são os que fazem parte do mundo dos filhos de Jurupari, tais como: Gaapi de Ingá, Gaapi de Seringa (sorva), Gaapi de Folhas (esses últimos fazem parte do Gaapi de frutas).



Figura 7: yukuduka Gaapida (Gaapi da floresta), simboliza *Buhpo* (trovão).

Esses são os gaapi que nossos ancestrais *Umukori Masã* (Desana) bebiam. Eles não consumiam em qualquer época, existiam períodos e eventos específicos para seu uso. Lembramos que esse tipo de gaapi não é cultivado pelos humanos, uma vez que existem espontaneamente na floresta.

Gaapi de Waimahsã

Existem outros tipos de gaapi chamados *Waimahsa Gaapidari*. São aqueles consumidos pelos kumuã originários dos seres Peixes-Gente durante os dabucuri de peixe. São eles: *waí gaapida*, *boré gaapida* e *bahsi gaapida*. Esses tipos também não são cultiváveis ou não podem ser plantados pelos humanos.

Os conhecedores tradicionais desse tipo de conhecimento dizem-nos que Waimahsa Gaapidari representam a força e o poder da vida dos kumuã, bayaroa e yaiwa. Em razão disso, o kumu é o xamã dos rituais de gaapi, o guardião dessas plantas. Por isso ele é considerado a figura mais importante quando se trata dos rituais de gaapi.



Figura 8: *Waí gaapida* (Gaapi de peixe) simboliza a canoa de transformação da humanidade dos *Pamurĩ Mahsa* (Gente Emergente).

No início, as Gente-Gaapi, Abe-Trovão, Gente-Constelação eram aqueles que possuíam os segredos do cuidado do gaapi, os poderes de agenciar as forças e seus efeitos na bebida e que realizavam seus rituais. Para isso, os kumuã (mestres agenciadores das forças “sobrenaturais”) utilizavam o cigarro, o ipadu e o caxiri. Eles manejavam a vida utilizando as forças desse mundo e de outros mundos. Para os bons conhecedores essas histórias mesmas são conhecimentos importantes, bem guardados. Esses são os conhecimentos dos Desana.

Tratarei aqui sobre o modo de agenciamento da força do gaapi, quando é bebido e quem bebe, quem oferece, quem recebe, e como o kumu discursa para agenciar as forças no gaapi.

Quando se bebe gaapi

No tempo em que o gaapi começou a existir, os Desana o utilizava no início do verão. Para isso, o gaapi era fervido para dele se extrair a essência. O gaapi está ligado também aos efeitos (amargo, azedo, travoso...) das frutas, bem como aos cantos dos pássaros que comem essas frutas, como o papagaio e os periquitos.

O ritual de gaapi era realizado também na época das enchentes, e tem muito a ver com os Waimahsã (Gente-Peixes), com a piracema de aracu, jandiá, surubim, peixe-bom. Eles são Gente-Flautas. Por isso, tocam esses instrumentos especiais. Quando acontece a piracema, o barulho dos peixes parece sons de flautas, e o rio é a própria Casa Ritual.

Nas cerimônias de gaapi se dá a representação da trajetória histórica do surgimento dos povos, o que está relacionado com as festas, onde se cantam e dança o gaapiwaya no ritual da primeira menstruação da jovem e nas festas de Dabucuris, onde também acontecem as trocas de objetos entre os participantes, anfitriões e convidados.

O kumu, chefe da Casa Ritual pede para que os responsáveis colem as ramas de gaapi, a outros pedem para que busquem o ipadu, preparem os cigarros, e pede para que as mulheres preparem o caxiri. Com todos esses ingredientes, os mestres especialistas agenciam as forças desse mundo e aquelas de outros mundos. É ele, também que cuida do paricá e faz a iniciação dos jovens, é ele o conhecedor dos vários tipos de gaapi, que conhece suas histórias e que benze colocando efeitos adequados no gaapi. O kumu chefe da casa se prepara para isso abstendo-se de diversos alimentos e outras restrições.

A Gente-Gaapi é Gente-dos-dias, e o líquido de Gaapi é líquido de sua vida. Além dos gaapi para se tornar kumu, mestre de cantos e danças e aqueles para os momentos de dabucuri, existem outros tipos que são para divertimentos, para conversas comuns.

O gaapi dos especialistas

Antes das grandes enchentes, os conhecedores Desana bebiam gaapi para agenciar a vida, saber o que de bom aconteceria e quais os perigos que viriam. Dessa forma eles realizavam os ritos de “benzimento” para o equilíbrio do mundo, preveniam as doenças provindas da floresta e do mundo da Gente-Peixes, dos waimahsã. Os gaapi que os kumuã, yai e baya bebiam eram: gaapi de guruyã, witõ e nimakuri.

Meu pai Diakuru contou-me que após três dias de dieta alimentar o dono da casa (kumu) benzia a pimenta para concluir sua dieta. Ele mesmo benzia o cigarro que seria usado para “defumar” as pessoas da aldeia, prevenindo-as das doenças. Por sua vez, o baya pedia às mulheres que preparassem o caxiri para as festas.

Orientados pela constelação Cruzeiro do Sul, os conhecedores, reunidos, decidiam marcar e realizar a iniciação dos jovens. Três kumuã ficavam encarregados de acompanhar o iniciante, ensinando-o sobre os significados da vida... benzia seu corpo com cigarro, benzia sua alimentação. Além disso, o jovem deveria ficar longe das mulheres. Nos rituais de iniciação dos rapazes utilizavam-se os gaapi de wiika, guruyã, wai, niti, bore, nimakuri e inga tarobu. Ao fim da formação esses jovens estavam aptos a atuarem como yaiwa, kumuã ou bayaroá. Nem todos seguiam essas especialidades, aos quais cabiam outras funções nos rituais, como acendedores de cigarros e preparadores de ipadu.

Cantores/dançarinos de *gaapiwaya*

Antes da realização da dança de *gaapiwayá*, o kumu seguia três dias de dieta alimentar e preparava os cigarros para serem utilizados pelos membros da aldeia, preparava o gaapi, utilizando seus benzimentos na hora de buscar os ramos, no momento de socá-lo, de esquentá-lo e de sua provação. O “cuidador do gaapi”, após a preparação, comunicava ao kumu, o qual, por sua vez, comunicava aos seus irmãos e mandava preparar o caxirí. No dia de festa realizavam a iniciação solene dos jovens. Antes das danças, porém, consumiam os diversos tipos da bebida: *gaapi de guruyã*, *gaai de niĩĩ* (“carvão”) e *gaapi de diĩ* (“sangue”).

Meu pai Diakuru me disse que esses gaapi são próprios para o uso na Casa Ritual, com o objetivo de se especializarem em cantos/danças (*gaapiwaya*). Quando os kumuã fazem a cerimônia de gaapi, cantam assim (no idioma mítico, sem tradução para o Português):

Waayaku ya nowê. Gaahpikuwa nowê gaahpi. Gaahpikuwa nowê, Gaahpi Kayuka kayu. Gaahpi kayuka yuku. Gaahpi kayuka yuku. Gaahpi nowê. Gaahpiku nowê. Gaahpiku kayu. Gaahpiku kayu. Mahã. .mahã.. hey... (DIAKURU, 2017).

Os instrumentos utilizados nessa dança/canto são os *ahuãpagu*, feitos com pedaços de embaúba e pintados com detalhes da mitologia. Durante a dança também apareciam cestos de arumã.

Conta-se que na origem, desde o Lago de Leite, diversos grupos de povos distribuíam entre si os alimentos. O dia de dabucuri é dia de alegria, de discursos, de cantos, de danças, de toques de flautas, que eram acompanhados de alimentos. Antigamente, nas festas de dabucuri, aconteciam as brigas e as mortes entre os “vencidos”... Divindade da Caça fez dabucuri para os seus cunhados, ele cantou/dançou com o tema de “ferida”, e sua mulher não gostou disso, tinha nojo dele. Como vingança, ao cantar, ele subiu no patamar de cima, amaldiçoou sua mulher para que ela se tornasse mulher das fruteiras. A letra da música abaixo foi cantada pela

divindade da Pesca/Caça para despedir-se da filha do Cobra-da-Água (sem tradução para o Português):

Diá-pírō magó kari koña boo. Kamisiri kamisiri. Wākā wana wana wana. Wākā wáká wāká waiyu. Wākā wáká wāká waiyu. (primeiro trecho)

Diá-piró magó kari koña boo. Mūrō suhti mūrō suhti. Wāká wana wana wana. Wāká wāká wāká waiyu. Wāká wāká wáká waiyu. (segundo trecho)

Peru suhti peru suhti. Wākā wana wana wana. Wāká wāká wāká waiyu. Wāká wáká wāká waiyu. (terceiro trecho).

A divindade da Caça, ao raiar do sol, tendo subido ao patar do alto cantou assim:

Wākā wana wana wana. Wākā wākā wākā waiyu. Wākā wākā wākā waiyu. Buya waiyu buya waiyu. Buya waiyu buya waiyu. Buya waiyu buya waiyu.

No dia de dabucuri, a divindade da Caça abandonou sua mulher e foi atrás de suas cunhadas. Elas se tornaram suas mulheres. Assim contou meu pai Diakuru. Outra Divindade da Fertilidade também se desentendeu com seu filho e escondeu a fertilidade da maniwa. Ele casou com a filha do Wariro, mas passava fome. Tendo pena do filho, seu pai fez dabucuri de maniwa, mandioca, tapioca e farinha. Depois disse a ele para que derrubasse o pé de cunuri sem receio. A divindade também fez dabucuri de fumo para a Gente-da-Noite...

Outra parte do ritual é aquela em que os Diroá realizaram dabucuri de artefatos (cesto de aruma, cumatá, peneira, cuias etc). Antes de sua realização, porém, eles assumiram as forma de macacos. Por isso, eles (os Diroá) pegaram a arma de ouro (espada de outro) do Trovão. Naquele dia deram-lhe de beber gaapi de frutas, de dií, de peixe. Sob o efeito da bebida eles dançaram e cantaram assim, usando o instrumento *haūpagu* (bastão de ritual):

Yaana niku. Yaana niku. Yaana kena. Yaana kena. Gaahpi yaana kéna yuka. Di yaana kéna yuka. Di ya pidi weyo. Di ya pidi.

E após um intervalo continuaram:

Gaapi yaaka diya waya. Gaapi yaana diya waya. Gaapi yaana kena yuka. Gaapi yaana kena yuka. Di ya pidi weyo. Di ya pidi.

Cantando e dançando essas músicas, amanheceram. Bem no meio da cerimônia, apareceram os efeitos dos agenciamentos das forças negativas. Os xamã-cuia estavam inconscientes devido ao efeito do gaapi. Nesse momento, os Diroá começaram a cantar e a dançar na entrada a Casa Ritual. Seguraram a “espada” de ouro para lançar os raios e

relâmpagos sobre as pessoas. Esses cantos e danças referem-se a esse fato. Por isso, criaram a tradição de antes da realização de dabucuri faz-se necessária a proteção da Casa Ritual e das pessoas que participarão da festa, o que faz evitar as intrigas e outros perigos durante a festa.

Gaapi dos agentes do dabucuri.

Antigamente, os conhecedores acompanhavam o movimento das constelações para organizarem as festas junto com seus irmãos menores, seus cunhados. Preparavam caxirí, ensinavam os discursos, as músicas e fumavam juntos. Conforme a época do ano eram realizados os diferentes dabucuri, de frutas, de caça, de peixe, etc, onde são realizadas as danças das frutas, dos peixes, das flautas miriã (jurupari), dos cigarros. As músicas cantadas e dançadas nod dabucuri estão organizadas em três tipos, mas na sua base estão as narrativas sobre o gaapi. Assim diziam os conhecedores antigos.

Gaapi que se bebe no dabucuri de cestarias de arumã.

Os criadores das narrativas de nossas origens, pessoas que faziam rituais com seriedade, conheciam os nomes de cestarias e os tipos de efeitos que tinham que agenciar no gaapi a ser bebido no dabucuri de cestarias: gaapi de guruyã, gaapi de carvão. O kumu, responsável pelo gaapi, agencia as forças cósmicas desde o momento em que vai buscar as ramas, socar e cozinhar a bebida. O efeito que se coloca no gaapi são as próprias cores das cestarias, provocando-lhes fortes efeitos, ou tendo tais efeitos anulados por outro kumu – na rivalidade. Assim se faziam. Por isso, narram essas histórias acompanhadas pelo toque da flauta-chocalho, assim os cantores e dançarinos entram em sintonia com os seres desse mundo e dos outros mundos.

Para nós, Desana, não se canta e dança somente nos dias de dabucuri, canta-se e dança-se nos dias de caxiri, nos períodos de enchente e seca dos rios, nos rituais do gaapi.



Figura 9: *Gaapi Pegu* (kumu) responsável pela coleta do *gaapi*.

Dabucuri acompanhado com as flautas *miriã* (jurupari)

Os Desana fazem o dabucuri de frutas tocando as flautas do tipo *miriã*. Nessa festa também se oferece carne de caça também. As flautas *miriã* são utilizadas nos rituais de iniciação dos jovens. Outras flautas típicas desse evento são “pombo” e “veado”. O tipo pombo, com suas plumas colocadas junto ao pé de sorva, e lá ela canta com melodia de tristeza.

Os jovens que serão iniciados tocam no dia de dabucuri. Quando terminam, entra em ação o especialista, fumando o seu cigarro e defumando sobre a cabeça de cada jovem. Entre os nos Desana funciona assim, os jovens tomam primeiro o gaapi, depois se dão a tocar as flautas. Foi assim que contou o meu pai Desana. Como bem registrou Berta Ribeiro:

Periodicamente, as tribos uaupesianas e içaneiras realizam a festa conhecida como dabucuri, em língua geral, em que os clãs e/ou tribos convidados trazem frutas da estação, peixes ou outros bens oferecidos aos hospedeiros. Nessas ocasiões são ingeridas bebidas alucinógenas que produzem visões (caapi, em língua geral), fermentadas (Caxiri, idem), coca (ipadu, em língua geral) e tabaco, preparados e consumidos segundo procedimentos e etiqueta semelhantes. Dabucuri não tem o caráter de troca institucionalizada de bem como o moitará dos altos-xinguanos. (RIBEIRO, 1995. pág. 25).

Através de suas pesquisas, Berta Ribeiro contribuiu para que as pessoas pudessem conhecer como se realizavam os dabucuri entre os antigos Desana.

Os agenciadores das forças e os efeitos do gaapi

Os principais agenciadores do gaapi são a “Gente-Estrelas”, pois eram eles que plantavam o gaapi. Eles sabiam agenciar a bebida para colocar nela efeitos fortes. Em Acaricoara, um menino “gente-estrela” foi lavado no rio com água de pari, com brisa, água de carajuru, água de carvão, água de peneira, cuia de água, pari de brisa, pari de sangue. Com esses líquidos limpavam o menino. Meu pai me contou que esses são os efeitos que introduzem no gaapi: todas aquelas forças que foram colocadas no menino podem ser invertidas para se tornarem em forças que confundirão aos que beberem o gaapi.

O kumu que preparou o gaapi é aquele que melhor injeta o poder à bebida: ele fuma o cigarro agenciador com as forças da “gente-estrela” ou gente-gaapi no momento em que busca as ramas de gaapi na mata, quando busca a água, quando soca os pedaços e quando coa o líquido na peneira. São nesses momentos que o agenciador põe os efeitos que os consumidores sentirão.

Depois, segue o cozimento do gaapi. Antes de colocar o gaapi no recipiente adequado, o agenciador o defuma para colocar aí suas forças. Durante o cozimento vai experimentando e controlando para que fique no ponde certo. Ele coloca a força dentro das esteiras de pari.

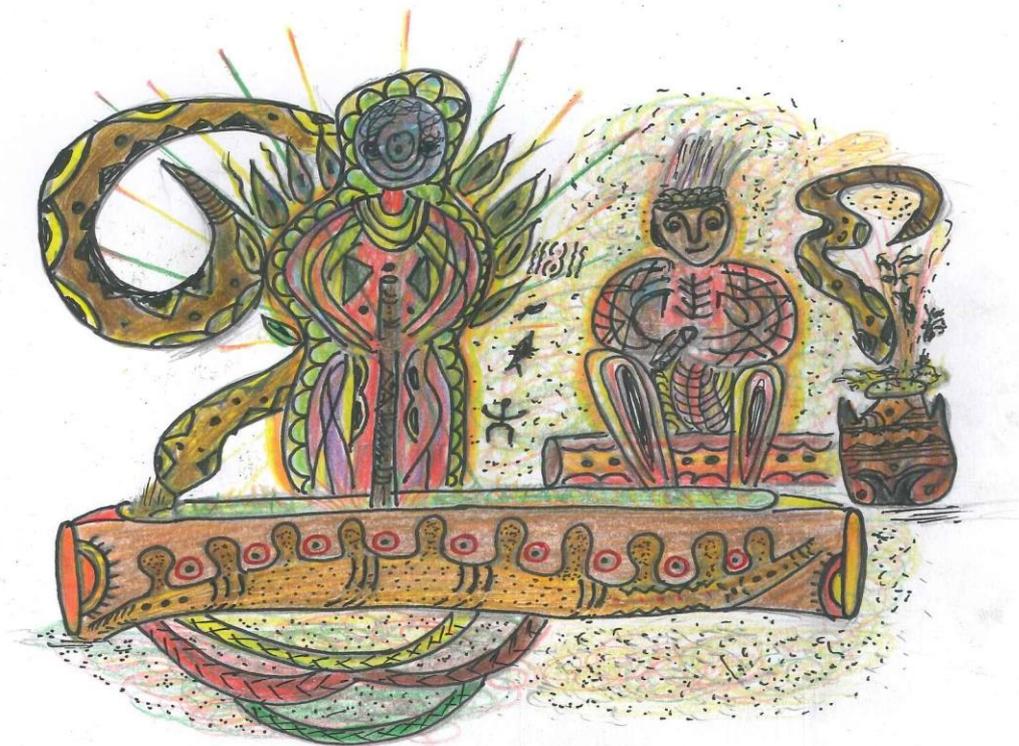


Figura 10: *Gaapi dohkeꞄ e nimasãꞄ* (kumu agenciador do *gaapi*).

Recipiente de Gaapi

Aquele que prepara o recipiente de *gaapi* se submete a dietas alimentares. Também a mulher que vai trabalhar com a argila que dará origem à peça faz a dieta alimentar. O agenciador, com seu cigarro, coloca o poder em cada etapa para que o recipiente torne fonte geradora dos efeitos. A mulher que faz esse recipiente é a filha do próprio kumu preparador da bebida. Ela possui as instruções sobre o sentido e as histórias desse recipiente, ela conhece os motivos gráficos próprios que estão relacionados ao *gaapi*, que serão inscritos na peça que guardará a bebida. Além de fabricar o recipiente e elaborar seus desenhos, ela também que cuida deste objeto até a “chegada” do kumu, que realizará o seu trabalho de agenciador da bebida:

O recipiente de *gaapi* representa a nossa existência, o nosso mundo, dividido em três partes: patamar de cima, patamar da terra, patamar da água. (DIAKURU, 2017).

O recipiente do *gaapi* está dividido em três camadas, representando a origem dos povos: Gente-do-Dia, Gente-da-Emergência e os Filhos-da-Cobra-de-Pedra. O recipiente também representa a fonte dos pensamentos. O grafismo do recipiente de *gaapi* representa os cantos/danças tradicionais, *gaapiwaya*.

Alguns grafismos representam o *bahsese*, conjunto de benzimentos. Na atualidade, o pote do gaapi expressa, ainda, os cantos/danças da Gente-de-Emergência. O próprio recipiente de gaapi conta as histórias do surgimento desses e outros povos.

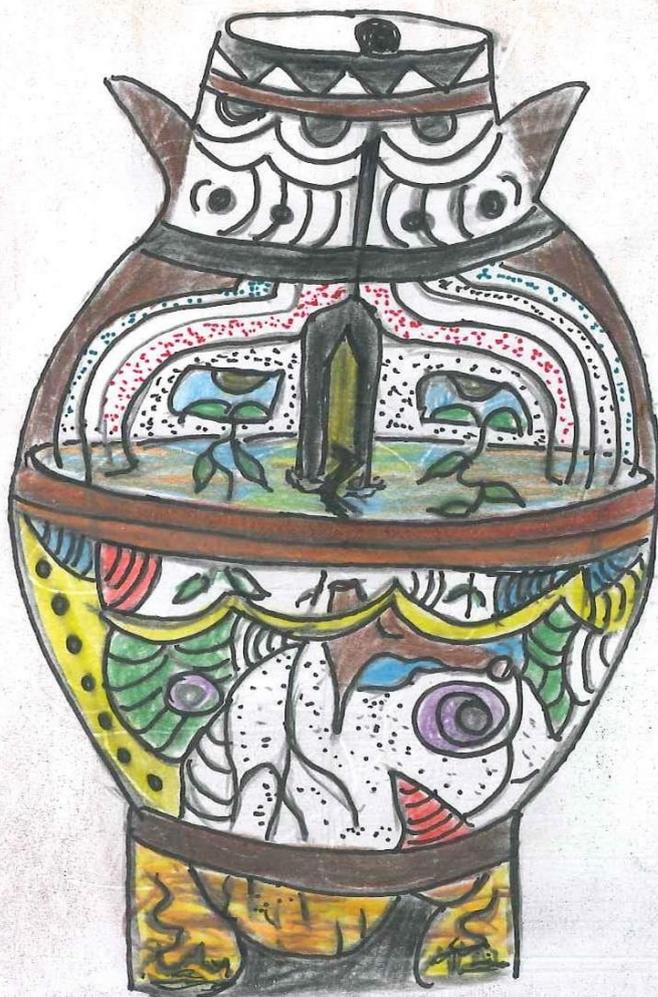


Figura 11: Imagens do *gaapitu* (pote de *gaapi*).

Cuia de Gaapi

A cuia pequena (*cuiupi*) traz consigo três narrativas: de cuia-de-gente-*dohtoari*, de cuia-da-vida-da-pessoa e do umbigo-do-menino-Gaapi. O bahsegũ (benzedor) dá o nome de veia de leite, veia de frutas doces, veia de saúde... É assim que ele injeta força e poder na cuia de gaapi. Os grafismos contidos no recipiente também contêm outras narrativas referentes à vida do gente-Gaapi, suas veias, veias do ar (vento, fumaça), veia de água, veia de sangue. São essas as forças que o bahsegũ introduz na cuia do gaapi, para ter seu efeito sobre os cantores/dançarinos de gaapiwaya. Essa é a importância da cuia de gaapi. Para os nossos conhecedores, o pote de Gaapi e a cuia de Gaapi tinham uma importância grande. Existia um especialista já escolhido somente para cuidar dessa bebida.



Figura 12- *Gampi wahro* (Cuia especial para oferenda do *gaapi*).

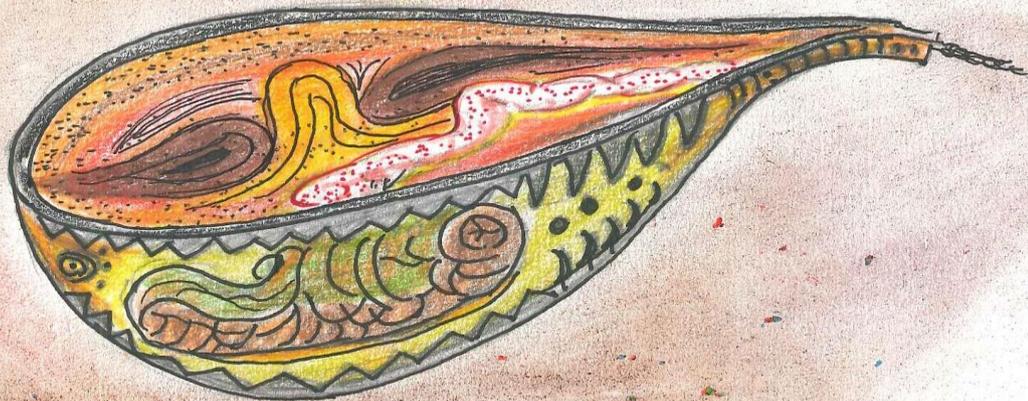


Figura 13- *Gampi wahro* (Cuia que representa o nascimento do *gaapi mahsu*).

Quem convoca para o ritual de Gaapi

Na época de verão, de ingá, eram realizadas as festas para o ritual de paricá: paricá-dodia, paricá-das-frutas, paricá-dos-waimahsã. Nos primeiros dias da primeira menstruação da menina, os especialistas se reuniam para organizar a realização do ritual de gaapi. O irmão maior então comunicava que aconteceria a cerimônia, daí para frente as pessoas que participariam se submetiam à dieta alimentar, faziam abluções de madrugada. Já o especialista cuidava da preparação da gaapi que seria tomado durante o *po'osé* (dabucuri).

Antigamente, a preparação para a festa era bem exigente, não se fazia de qualquer jeito. O kumu era quem dizia como deveriam se preparar para a cerimônia. Ele preparava o pa'tu (cigarro) e benzia o breu que deveria ser defumado na casa. Ele que agenciava e limitava os diversos efeitos do gaapi nas pessoas que participariam do evento.

A casa ritual é a “casa de vida”, é “cigarro ea vida”, “cuia de vida”. O kumu, também quando está agenciando as forças, fala que o consumo da bebida não fará mal, pois são irmãos entre si. Com essas forças “kumuñizadas” se sentirão como filhos, ele os protege de todas as forças negativas que possam aparecer. O kumu protege a casa ritual e também a vida de todos os participantes.

Para o agenciamento do gaapi utilizado durante o ritua, acompanhavam os seguintes elementos: cigarro, *pa'tu* (ipadu) e o caxiri. Eu vi meu avô narrando as histórias com outros senhores, no início da noite... conversavam sobre o cigarro de nossa vida, sobre a cuia do *pa'tu* de nossa vida, da cuia de caxiri de nossa vida, cuia de caxiri de boa inspiração. Essas transmissões de conhecimentos eu ouvia quando era criança. Hoje eu penso que os conhecimentos aparecem durante os rituais do gaapi, pois neles se falava dos conhecimentos que servem para nossa vida. Não se falava de coisa qualquer coisa.

O gaapi contém três forças, a do cigarro-de-nossa vida, a da cuia-de-pa'tu-da-vida e a da cuia-de-caxiri-da-vida. Através delas, o gaapi ganha o poder para gerar conhecimento nas pessoas.

Para nós Desana, a vida está conectada à linha de respiração do ar, na linha de vida da terra. A vida circula nas linhas do ar (nuvens)... e o agenciador do gaapi coloca o seu efeito na linha do ar, por isso que quem participa do ritual vai transitar no alto. O *pa'tu* também possui suas forças no ritual do gaapi. Ao mascar o *pa'tu*, a pessoa entra na cuia-da-vida, na cuia-de-conhecimentos, na cuia-de-sentimentos; quando bebe o gaapi, ela imersa nessas cuias de profundos conhecimentos e dentro delas pensa sobre a vida e sobre o mundo. O cigarro do gaapi, o *pa'tu* do gaapi encontram-se com o sangue da vida através da bebida caxiri. Essas

forças são agenciadas pelos especialistas do gaapi, que já sabem que tipos de conhecimento os participantes do ritual vão adquirir.

O especialista já coloca esses efeitos desde o momento em que vai quebrar as ramas da planta no mato, no momento em que soca os pedaços das ramas e quando quando vai fervê-las. O especialista continua ainda colocando os efeitos na bebida durante o momento em que o ritual do gaapi está acontecendo. Por isso, o especialista prepara bem esse mundo onde vivemos e também o outro onde ele transitará pelos efeitos da bebida.

Especialista no preparo do Gaapi.

Para se participar do ritual do gaapi, a pessoa se preparava durante cerca de três dias antes, fazia abluções para limpar o interior do corpo (estômago), comia pimenta preparada especialmente para este fim e submetia-se à defumação do cigarro. O kumu responsável pela cerimônia acompanhava e obedecia cada etapa do ano, das enchentes, da piracema, o tempo do roçado e cuidava da plantação de gaapi. Ele tinha ainda o poder de transitar pelos três níveis do cosmo, o mundo do *Umurĩ*, *Yukuduka* e dos *Waimahsã*.

O kumu, antes mesmo de ir buscar as ramas de gaapi, já agenciava as forças através do cigarro. Quando cortava as ramas da planta, já defumava. Ao chegar em casa, no momento de estar socando as ramas continuava defumando-o com o uso do cigarro, colocando nele as forças que iam gerar conhecimento aos participantes. Quando tirava a bebida do fogo, colocava mais efeito nela... e experimentava, com o uso da folha de bananeira, se estava no ponto. Se o gaapi estava bom, brilhava na folha da bananeira. Por isso se diz que o “cuidador do gaapi” conhece todos os níveis de agenciamento das forças para dar efeito e tirar o efeito da bebida.



Figura 14: *Gaapi doâ nimasã puhtisângũ* (kumu agenciador do efeito do *gaapi*)

Serventes do gaapi

Existe sempre uma pessoa especializada para cuidar do *gaapi*, que também deveria se submeter à dieta alimentar e outros cuidados durante os três dias que antecediam o evento. Depois de pronta a bebida, o próprio especialista com seus ajudantes prova a qualidade do *gaapi*. Ele toma a mesma quantidade que oferecerá para quem vai participar do ritual. Ele senta, fuma, respira fundo, depois vai até a porta e vem dançando em direção aos homens que participarão do ritual. Ele fica em frente ao *baya/kumu* para começar a servir. Ele faz um discurso dizendo que o que foi pedido já está pronto e assim dá início à beberagem. Quem bebe o *gaapi* torna-se, ao mesmo tempo, desse mundo e do outro mundo.

Quem oferece o *gaapi*, nesse momento, voa alto para assumir o corpo do Sol/Trovão. Quem recebe a cuia da bebida, ao contrário, entra na Casa do Diawi (Casa da origem do *Gaapi*), torna-se Gente-de-Emergência. Depois que ele ofereceu o *gaapi* ao *bayâ/kumu*, ele

distribui a bebida aos demais. Em seguida passa o *pa'tu* aos participantes, acompanhado por um cigarro. Depois ele sopra o paricá. Depois disso as mulheres oferecem o caxiri. Quando o Gaapi está dando bom efeito os jovens tocam/dançam o cariço. Outros cantam o *Gaapiwaya*. Os Kumuã fumam o cigarro.

Cada povo do Alto Rio Negro possui sua maneira própria de oferecer o gaapi às pessoas que chegam à festa de dabucuri. Há grupos em que alguém só faz cuidar do gaapi e um outro faz os agenciamentos de seus efeitos; às vezes, em outro grupo, é o próprio kumu que oferece e faz passagem do cigarro e as mulheres oferecem a bebida caxiri. O homem que vai receber o dabucuri, após receber o que lhe oferecido, faz uma rodada de gaapi e cigarro e profere o discurso de acolhida. É o próprio kumu que, após tocar a lança-chocalho, oferece o gaapi aos festeiros que vieram fazer o dabucuri. O visitante, sabendo que o dono da casa ritual lhe oferecerá o gaapi, já se prepara, como prevenção, para interferir nas forças negativas da bebida que o cuidador e preparador do gaapi possa ter-lhe adicionado. Geralmente o gaapi é bebido dentro da casa ritual, que é compreendida como o “Mundo da Vida”, o mundo do bem. Nós Desana dizemos que são Casas-de-Emergência (Casa-da-Alegria-das-pessoas, Casas-de Líquido-de-*Bahsese*). Por isso, com o breu agenciado com as forças especiais, defumamos a casa ritual. Esses ensinamentos e histórias nós podemos aprender no convívio com os conhecedores durante as festas, eles vão aumentando em nós cada vez mais, também os cantos/danças e os *bahsese* (benzimentos).

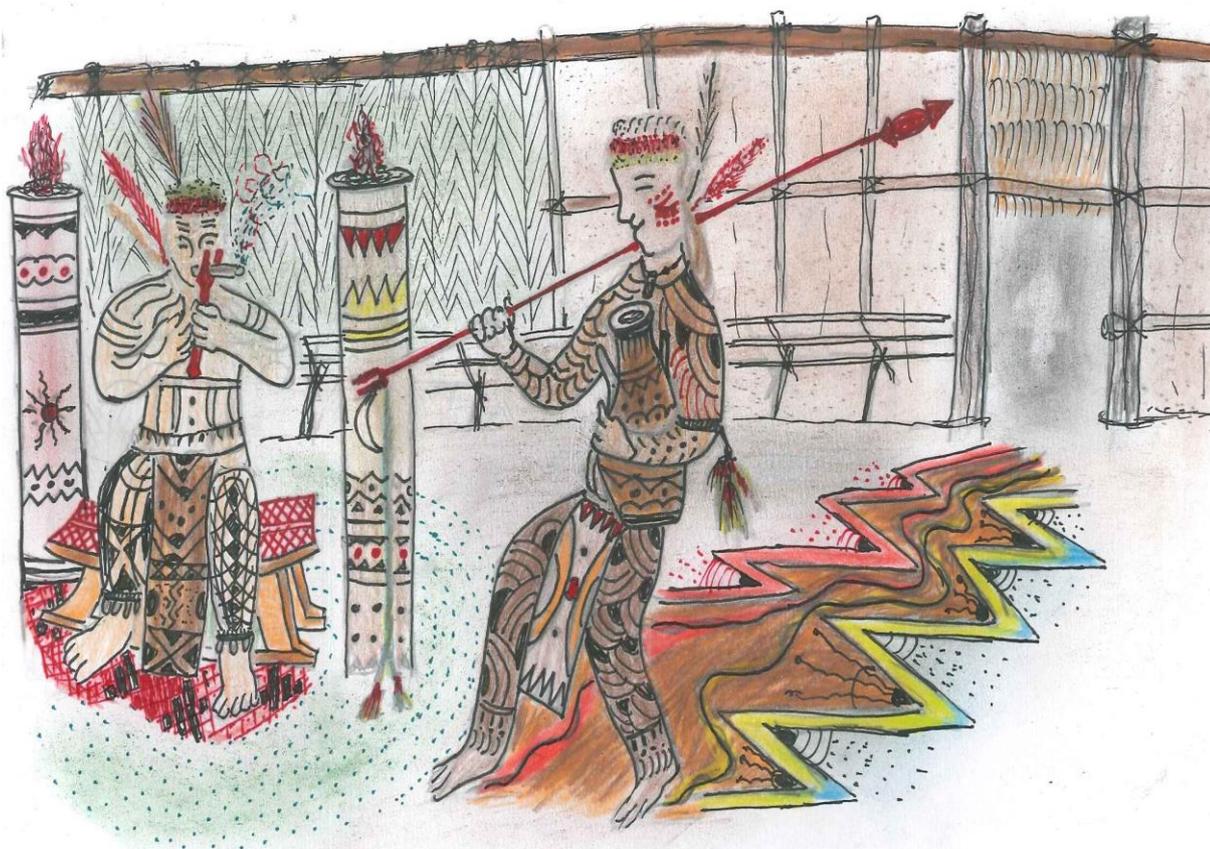


Figura 15- *Gaapi tiãgu* (kumu oferecendo o *gaapi* ao *baya* na casa cerimonial).

O efeito do Gaapi

Desde a origem do mundo, a Gente-Constelações já plantava o gaapi. Quando não se tem agenciamento dos conhecedores, o líquido do gaapi é apenas um sumo para ser agenciado com outros poderes. Gente-Constelações sempre lançou mão do par *gaapi* e *patu*. Quando o gaapi não é misturado ele não produz o efeito esperado. Na mistura desses dois elementos, ele atinge o efeito de força maior do jeito como o especialista quer que tenha efeito, ganha corpo para agir nas pessoas que vão participar do ritual.

As fórmulas de agenciamento do gaapi estão com a Gente-Constelações, mas nós Desana também possuímos fórmulas de agenciamento da bebida. Quando perguntei a meu pai sobre ela, ele assim me disse: “Meu filho, para nós Desana, tudo é acompanhado com os *bahsese*. Quando se bebe somente o sumo do gaapi é torna-se como uma brincadeira. Por isso os nossos avós diziam que beber gaapi não é uma brincadeira. Deve ser feito com as forças agenciadas pelos sábios especialistas que coloca na bebida as forças previstas para alcançar determinados ensinamentos. Se o agenciador faz com boas intenções sai gaapi com efeitos

bons, mas o contrário também é verdade, pode ter efeitos negativos”. Após ter dito isso, ele explicou brevemente, em nossa língua Desana como se faz.

Agenciamento do gaapi

GAAPI DO ʘMURĪ. Ele disse que os agenciadores das forças do gaapi fazem assim (sem tradução para o Português):

Iḡ ʘmurĭ gaapida. ʘmurĭ mahsa diiro gaapida niĭpɯ niĭwĭ. Iry numirĭ sārĭrō niĭpɯ niĭwĭ. ʘmurĭ mahsa gaapida imĭsiro niĭpã niĭwĭ. ʘmurĭ mahsa sumūda niĭpã niĭwĭ. Tuhwepeowĭ imĭrĭdororire. ʘmurĭ mahsa sumūda iḡ gaapida imĭrĭrē tuhsa wehpeo wiĭ. Imĭrĭ dohrorire wawsã tuhwepeo wiĭ yawsã nukō wiĭ gaapi hirigure. (DIAKURU, 2017)

Antes da cerimônia de gaapi a pessoa precisa ser preparada, pois os efeitos da bebida estarão presentes em suas veias (sangue), por isso, seu corpo também deve estar preparado.

GAAPI DE CARAJIRU. Sobre este tipo de gaapi, meu pai disse que ensinaria o que é mais importante (sem tradução para o Português):

Ahtida niĭsã, niwĭta ahnti ʘrōyã gaapida ahtiro ohwĭta. Niĭrōkārōrē murē wereguti niĭḡɯ. Imarĭ yã ʘrōyã gaapida. ʘrōyã niĭrĭda ʘrōyã niĭrĭda. ʘmuko diiro hori sumūda. ʘmurĭ sumūda horida Pamarĭ horida sumūdada. Numirĭ wahro tuhsãpeowĭ. Tuhsãpeo dio, numirĭ mōami. Yohopa maāmi nukowĭ. (DIAKURU, 2017)

O especialista em gaapi, no momento do agenciamento, põe os efeitos das pinturas de Carajuru para que no momento do ritual os participantes possam enxergar tais efeitos, além de poderes que neutralizam e os protejam do qualquer mal.

GAAPI DE CARVÃO. Essa fórmula se utiliza nos rituais de iniciação aos jovens para a vida adulta.

Iry tey niĭtĭ gaapida niĭpata. Pamarĭ wahri gaapida. Hori gaapida. Wahtĭsari hori gaapida. Yepamē horida gaapida. Iry yumĭrĭ waha tuwapeo dio wiĭ. Dihriro yoparĭ yosānūkō yomaminūkō tuhsãpeo dihi amēsɯopeo wiĭ. Wahari niārĭ tuwepeo yosãpeo wiĭ. Imirĭ tuhsãpeo wiĭ. Gaapi hirigure. (DIAKURU, 2017).

Com essa fórmula de agenciamento se objetiva a conclusão da formação inicial do jovem em uma das especialidades, kumu, bayá ou yai.

GAAPI DE FRUTAS. Existe Gaapi para ser utilizado em dias de dabucuri e fazer os Cantos/Danças. Nele o especialista injeta forças específicas.

Waii mūrã gaapida. Ʋmūrĩ mahsa poadarima tuarima. Ʋmūrĩ mahsa ye. Waiimũ poadari dohpa warí purima. Iry miriã, mirũda gaapida purima. Mirã gaapida horitirida gaapida purima. Pũrĩ marĩ horitirida, Iry imũrĩrĩ sũmũda. Gaapi s. Gaapi siika sãã, sãã.. (igu sũrĩgũpũre miriũ Tarasã magugã). Ahti yukũdũda guadiropũ niĩpa niĩwĩ. Ʋmũkori mahsa arã dohtoari, miriã pũradari igũ tarasã. Igu Ʋmũkori mahsa. Igu warí wũãri niĩpã niĩwĩ. Igu Ʋmũpo arãpũ tarasã niĩ upũsã nũkowĩ. (DIAKURU, 2017).

GAAPI DE PEIXE. É o gaapi utilizado para se tornar um kumu, usado em dias de dabucuri de peixe, para cantar/dançar sob esse tema. Para agenciar as forças para esse tipo de gaapi, utiliza a seguinte fórmula:

Diamarĩbũ gaapidari, Iry sey mahsarẽdaari. Iryreta poamũdarita niĩmata. Wai mahsa sumũda. Naã poamarĩ gaapida hẽomita. Waii gaapida iryre meõ irimã. Poada wai gaapidare. Arã iry waii gaapida. Iry marĩ arĩrĩda arãmã. Yukũ gaapida arãmã waii gaapidare yrãmã. Naã amã niĩsuri merã waiĩrire, waiĩpũre arãmã. Ary waii gaapida bayri bayrimata. Diĩro Ʋmũkori mahsarẽ amesũopeo tuhweopeomi. Iryreta waii turĩma niĩmita. Inerẽtata waii gaapida iry, waii paupũre wehsãpeomi. Iry haysa heriparĩrĩã, mahsa pohrã irimi. Imi Ʋmũsã waii gaapida pay seõmi pogũ imãrĩ seõmi. Arĩ tarãsã merã ohwĩmi (hũũ..gũ..hũũ gũ..). Wai turimarĩ ahkrotinũko. Ahtẽ yemerĩ tuhsã nũkomi. (DIAKURU, 2017).

Meu pai contou como se faz o agenciamento das forças do gaapi... para alguns aparecerão muitas coisas boas, outros terão a visão de muitas coisas negativas e para outras ainda não aparecerá nada. Quando alguém não chega a ver nada é porque não acontece nele um encontro das forças do gaapi. Além disso, o agenciador do gaapi possui o poder de manejar e retirar seu poder de ação.

Ahkomarã imĩsa mũrõsami niĩwĩ. Tehro gaapi sũrĩgũre niĩã matise wahroma kũũ numirĩdapũre ahko pehãro wehroro

ahkaroti nũkãhêasa. Ahperota ahko marã wẽrĩrẽ mõrõsamaita niĩwĩ. Urõña ahko marãda, Bore ahko marãda morãsamita. Wii pohpeap̃re. Misĩpe suhtiro imĩsũo. Tuhtekũõsamima. Dii imĩsũo ohsamita. Ahoko imĩsa pawa ohsamita. Horitise pawa tuhtemõrõsami. Tuhtemõrõtaguta ahte imĩsapaware behsesami. Akho imĩsawa tutekũsami. Hori imĩsawa tuhtekũsami. Herisãpeosami niĩwĩ. (DIAKURU, 2017).

O que impede àqueles que bebem o gaapi a acessar os bons conhecimentos é a própria forma como o especialista do gaapi agenciou sua preparação, provocando-lhes somente vômitos e embriaguez.

Ahkomarã imĩsa tuãpa tuwekeoburokasami niĩwĩ. Gaapi niãrĩdari tuapa numirĩtakeosami niĩwĩ. Ahko marã wẽrĩrẽ tuãpa tuwekeodiokasami niĩwĩ. Urõña ahko marãda, Bore ahko marãda tehere ahkorota kediokasmi niĩwĩta. Misĩpe suhtiro imĩsũo tuwekeo pawekeodiokasami niĩwĩta. Dii imĩsũo ahkorakeodiosamita niĩwĩ. Ahoko imĩsa pawa tuãpã tehẽ paware tũrẽnũkõkasami niĩwĩta. Horitise pawa, Akho imĩsawa, Hori imĩsawa ahte imĩsapaware behsesami tutõrẽnũkõsami. Numirĩtaguta gaapi suhtirore tuwekeodio pawekeomorõkasami. (DIAKURU, 2017).

É assim o kumu do gaapi agencia suas forças. Ele senta e consegue sentir os conhecimentos que vêm pelo ritual do gaapi. Por isso, os kumuã dizem que existem vários conhecimentos. Quando eles percebem que a pessoa está conseguindo conduzir bem o processo, aí sim são injetados os bons efeitos, para que a pessoa se torne conhecedora do universo e da terra. Ela beberá o gaapi continuamente para alcançar o diálogo com o dono do mundo, a comunicação com os seres do alto, e também acessando mundos, tornando-se gente-gaapi.

Como os Desana sentem quando fazem o ritual do gaapi

Os primeiros seres que beberam gaapi queriam conhecer como o mundo era formado e também os diversos tipos de doenças existentes. Através da participação na cerimônia de gaapi foi que os seres criaram cantos e danças, acessando o mundo das flautas. Nossos antepassados bebiam o gaapi para se sentirem bem, aprendiam os cantos e danças, aprendiam o *bahsese* e conheciam o sentido das diferentes cores que viam pelo efeito da bebida. Meu pai disse-me que os efeitos do Gaapi não são todos iguais: para aquele que se tornaria kumu apareciam as cores e as pinturas de gaapi.



Figura 16: Imagens vistas pelo futuro kumu.

Para aqueles que tinham o dom de tornarem-se bayá apareceriam símbolos relacionados aos cantos e danças.



Figura 17: Imagens vistas pelo futuro baya

E para aqueles que seriam especialistas em oratória, viria a visão na “forma de discursos”, uma linguagem em cores e formas específicas.

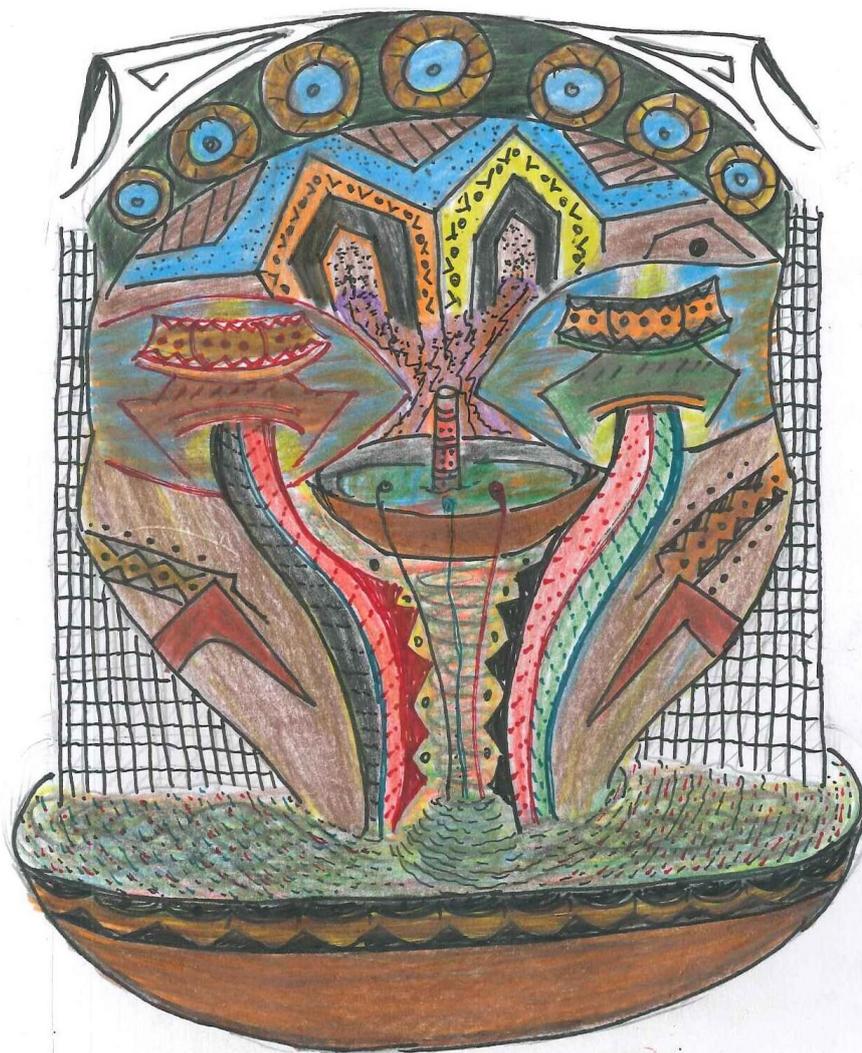


Figura 18: Imagens vistas pelo futuro orador (*Ukũgũ*)

Para aqueles que seriam especialistas na arte do *bahsese* teriam visão sob o efetio da bebida através de imagens, símbolos e cores que anunciavam os benzimentos.



Figvura 19: Imagens vistas pelo futuro *bahsegu*

Atualmente, quem agencia o gaapi injeta nele efeitos de conhecimentos sobre o corpo e da face, sobre as pinturas que fazem nos bastões utilizados nos cantos/danças, pinturas da entrada da casa ritual, pinturas dos esteios da casa ritual, das cestarias, pinturas das cerâmicas; existem também as pinturas para rejuvenescer. Existe ainda os *bahsese* de gaapi para o estrago das meninas provocando dores de cabeça.

Todos os povos que realizam o ritual do gaapi conhecem e tratam dessas cores. Meu pai assim me contou sobre as cores do gaapi, e eu sei aquilo que eu consegui aprender sobre essas cores. Meu pai disse que são essas as cores, imagens e elementos do gaapi que nós Desana conhecemos, e é isso que eu utilizo quando faço as pinturas faciais, corporais e pinturas em camisetas. É assim que eu utilizo as cores do gaapi no meu trabalho atualmente, como artista.

Como os efeitos do gaapi influenciam os cantos, danças e discursos

Os conhecedores dizem que quando o agenciador (kumu) executa o *bahsese* com força e de modo prolongado, o gaapi tem efeito forte, e torna-se gaapi para bayaroa e kumuã, em pessoas que serão especialistas, filhos de flautas... entra no corpo de Gaapi, são colocados no interior do gaapi pela força do agenciamento do especialista. Quando ele passa o cigarro para os visitantes e quando entrega os materiais do dabucuri, ele consegue realizar discursos sem parar. Os bayaroá (cantores/dançarinos) também conseguem cantar e dançar bem, pois eles entram no mundo das flautas. Quem vai tocar/dançar o cariço também entram no fio de respiração das flautas. Por isso os conhecedores explicam que, na verdade, quem canta e quem toca os instrumentos musicais são os próprios seres do gaapi, que encarnam nessas pessoas. Quando não se canta e dança bem, se diz que os visitantes é que colocaram as forças contrárias ao bom desenvolvimento da cerimônia, nos cantos, danças e discursos.

CANTOS RITUAIS

Wapiri bayakumuri: Canto/dança para dabucuri de cestaria. Existem cantos e danças apropriados para este tipo de dabucuri. O bayá, mestre de dança, é quem canta e dança com seus “irmãos”, pessoas do seu grupo clânico. Assim é seu canto (sem tradução para o Português, por tratar-se de um idioma do mito):

Mahĩ wapiri. Mahĩ wapiri ya. Mahĩ wapiri dyawa ya. Mahĩ wapiri. Mahĩ wapiri dyawa ya. Mahĩ wapiri, Mahĩ wapiri dyawa. Mahĩ wapiri dyawa. Mahĩ Kawayuri ya. Mahĩ Kawa ya. Mahĩ wapiri. Mahĩ wapiri yawa. Wapiri ya. Deyu marinuku

Yamarinukó. Ahã deyuri waya. Wiíro yhuu, wiíro yhuu... huhu.(DIAKRURU, 2017).

Cantos de buá – canto/dança no dabucuri de carne de caça. Antes de dançar realiza-se o dabucuri tocando as flautas especiais de *miriã* (jurupari). Depois se dança utilizando *haũpũ* com base neste canto:

Ihí..Ihí ..ma'ã. Hã..mariye dihkena neno. Kena neno. Mariya dihke kena neno. Kaneno nomariye. Kaneno nomariye. Kaneno nomariye. Wuamariye. Kena neno. Kena nenoka. Kena. Kena nenoka. Kena hihii..mãã. Hã..mariye dihkena neno Kena neno. Mariya dihke kena neno. Kaneno nomariye. Kaneno nomariye. Kaneno nomariye. Wuamariye. Kena neno. Kena nenoka. Kena. Kena nenoka Kena Ihii.... mãmãã (DIAKURU, 2017).

Canto/dança de ugã puri: cantada e dançada no início do dabucuri. São cantos/danças realizadas no dabucuri de frutas. Bebe-se o gaapi e se canta:

Waku ya yumeri. Duya kahperi. Waku ya yumeri. Duya kahperi. Wakuwa meri. Wakuwa meri ye. Yho waku wa yumeri. Duya kahperi. Ahã deyu waya. Wiíro yhuu... Wiíro yhuu.Waku ya yumeri. Duya kahperi. Waku ya yumeri. Duya kahperi. Wakuwa meri. Wakuwa meri ye. Yho waku wa yumeri. Duya kahperi. Ahã deyu waya. Wiíro yhuu... Wiíro yhuu. Ah wiro ya, wiroya. Mhãã..heee... (DIAKURU, 2017).

Cantos/danças dos peixes. Esse canto/dança é realizado no ritual de dabucuri de peixes. Foi cantada e dançada inicialmente pela Gente-de-Emergência, quando chegaram durante a enchente do rio:

Waí meru payaka, nakõ wiru, kuya yari. Waí paniku yaiwa. kui meru payaka nãiya, mariku yaiwa. Waí meruya, yayaka, Wai yumeri, yuku, waí yumeri kuyaiwa. Waí meru payaka nakõ wiru, Waí meru payaka nakõ wiru, kuya yari, Waí paniku yaiwa. Wai meru payaka nãiya, marikuyai. Waí meruya yayaka. Wai yumeri, yuku, waí yumeri kuyaiwa. Mãhã. Ya ya...yehê ya... yehê ya. (DIAKURU, 2017).

Esses cantos e danças são de nossos avós, que praticaram durante os rituais de gaapi nas suas mais diferentes formas, estilos e interesses.



Figura 20: Imagens do *gaapi* nos rituais

CAPITULO IV

A PRÁTICA DO RITUAL DE GAAPI NA CIDADE

Motivados pelas mais diferentes razões (busca de trabalho, escola, serviços e obrigações do estado), os jovens indígenas, quando chegam à cidade, de modo geral, não preenchem suas expectativas em relação a ela. Aqueles Desana ou do Rio Negro que são filhos de conhecedores (*masĩrã porá*) ou de especialistas indígenas (*ũkũkãrã porá*), que também conhecem e muitas vezes sucederiam seus pais, são simplesmente vistos na cidade de modo geral como desprovidos de conhecimentos ou tratados com desdém e preconceitos. E para se sustentar a si e sua família passam a trabalhar com e como os brancos.

Eu e meus parentes, do meu grupo e de outros grupos do Alto Rio Negro, que vieram para Manaus, trouxeram seus conhecimentos (*masĩse*) para a cidade, que são fundamentais para suas vidas. Mas estes conhecimentos na maioria das vezes não são compreendidos e nem valorizados pelas pessoas da cidade, e poucas, raras vezes, encontram apoio e incentivo.

Muitos parentes que se encontram na cidade de Manaus estão vendendo sua produção e outros passaram a apresentar *wẽõpari puhtise* (danças de carriçu) aos turistas vindos de fora da cidade. Essas iniciativas são para mostrar suas culturas e conhecimentos e também para chamar a atenção do poder público do estado para que conheça e valorize tais iniciativas. É nesse contexto, por exemplo, que foi criada a *bahsase wiĩsere* (casas rituais de cantos/danças) aqui em Manaus. Outro exemplo é o dos os Sateré-Mawé, que construíram em Manaus uma comunidade, onde praticam várias atividades culturais. Os próprios Desana construíram sua *bahsase wiĩsere* e nessas casas apresentam aos brancos os cantos/danças tradicionais e, além disso, vendem seus produtos, assim se sustentam hoje em dias.

O conhecedor desana *Kissibi Kumu* e seu irmão menor *Tarõmũ* Desana, que são irmãos menores de meu pai, vindos da comunidade Umari, depois de anos de convivência no centro da cidade de Manaus puderam levantar um *bahasase wiĩsere* na ilha do Tupé, no Rio Negro. Construíram aí uma maloca com a intenção de promover festas tradicionais como nos tempos idos de seus antepassados.

Nesse local pude perceber que eles estão empenhados nos *bahsase* (cantos/danças), nos *bahsese* (agenciamentos) e no uso do *gaapi sĩrĩse* (roda ayahuasca). Realizam

apresentações dos cantos/danças, demonstração de como se toma *gaapi*, praticam a venda de artesanatos e outros. Hoje em dia se fixaram no lugar bom e estão seguros com seus trabalhos.

No contexto desra minha pesquisa de mestrado fui conversar com o líder e conhecedor desana *Kissibi Kumu*, perguntando-lhe qual tinha sido a motivação para se contruir naquela ilha um *bahsari wií*, ao que me respondeu:

Makã, quando era *wimag# nig#* (criança) eu ouvi o seu avô Ahbire fazer *bahsese* (agenciamentos) das doenças, praticar os cantos/danças rituais e aprendi tocar carriço. Quando adulto perambulei nas cidades dos brancos, inclusive na Colômbia. Nessas andanças encontrei nossos parentes Desana, Tuyuka, Piratapuia e outros *kurari* (grupos étnicos) do Rio Negro, dos quais ouvi *ũkũse* (narrativas míticas, agenciamentos e cantos/danças) e participei de roda de *pahtu* (ipadu). Presenciei também lá os dias de tomar *gaapi*, pois na época era jovem, robusto e corajoso e aberto ao exercício que se apresentava. Nessas andanças ouvi também os agenciamentos. Cansado de andanças retornei à comunidade Umari e nesse retorno casei com uma mulher Tukano. Aprofundei os conhecimentos sobre *kihti* (narrativas) com o meu velho pai ao entardecer do dia, “mambeando” *paatu* e fumando *mũrõrõ* junto com ele. Depois fui trabalhar com ouro na serra da Traíra. Daí surgiu a ideia de conhecer outros lugares e acabei parando por aqui, *dohkenukãkati*. Ao chegar aqui tive o incentivo do meu pai *kumu* e isso me fez lançar-se a atendimento aos pacientes na cidade através do *bahsese*, sejam aos brancos ou com os nossos parentes. Com o tempo tive a ideia de conseguir um espaço através das autoridades do estado, na ilha do Tupé para levantar e abrir meu *bahsari wií*, e assim construí e batizei a maloca de *Bahsari Umũrĩ Diró Mahsa*. Essa iniciativa tinha como motivação ensinar a cantar e dançar aos meus filhos, por isso construí a casa. Aos visitantes não indígenas serviu para demonstrar nossos cantos/danças rituais e também para atendimento de *bahsese*. Assim a casa passou a ter um papel fundamental como nos tempos antigos, de *mahkã*. Plantei *gaapidari* nas redondezas da casa com a finalidade tomar *gaapi* com meus irmãos menores e a ensinar a cantar/dançar com eles enquanto estiver vivo. É muita coisa para te contar, mas fico por aqui, apenas com essas pinceladase (*KISSIBI*, 78 ANOS, 21.01.2018).



Figura 21: O mundo imaginário de *Kissibi* (Raimundo Vaz) Desana

Muitas outras informações de *Kissibi Kumu* não foram reveladas para mim, pois são *nirōkase* que ele quer manter internamente e repassar para pessoas especiais no contexto do *gaapi* e *bahsase*.

Taramū-Kumu, irmão menor de *Kissibi*, construiu *bahsariwií* junto com seus cunhados *tuyuka*, logo acima da comunidade de seu irmão, assim nessa casa apresentam os *gaapiwaya* (rituais cantos/danças) dos Desana e *Tuyuka* aos *pehkāsa* (brancos) que os visitam vindos de toda parte do mundo. Nesse local, ele e seus filhos, fazem apresentações de danças tradicionais e vendem artesanato aos visitantes. Teve também a iniciativa de abrir trilhas na floresta com a finalidade de levar os brancos mata adentro e durante a caminhada pela trilha vai mostrando as plantas medicinais e outras de utilidade geral. No retorno da caminhada pela floresta realiza a *gaapi sūrī naiñose* (“noitada de beberagem do *gaapi*). Por conta dessa iniciativa a comunidade passou a ser vista como detentora de conhecimentos tradicionais desana.

Falei a Taronũ, que é irmão menor do meu pai, que eu estava pesquisando sobre o gaapi e então perguntei como ele manteve o domínio desses conhecimentos e práticas e por qual finalidade levantou *bahsariwií* para realizar *gapiwaya* com os brancos (*pehkasã*), ao que me respondeu:

Ao chegar por aqui morei junto da minha irmã e estando aí com ela ia procurar trabalho/emprego, mas nada conseguia e isso me deixava desesperado. Ao deparar com isso lancei proposito de apresentar os conhecimentos enraizados em mim. Como ponta pé inicial fui apresentar dança de carriço no centro de Manaus. Naquela ocasião um *pehkasã* se aproximou de mim e perguntou “você é indígena de onde mesmo?”. Respondi a ele que er Desana, do Rio Tiquié, da comunidade Umari. Então ele me disse: “você não quer trabalhar comigo?”. Como era difícil encontrar trabalho/emprego imediatamente dei resposta afirmativa. No dia seguinte ele foi me buscar de carro em casa e me levou e deixou perto da cabeceira do Tupé onde tinha espaço para trabalhar. Convidei meu irmão que estava morando em Novo Ayrão, para vir morar junto de mim. Junto com ele a gente levantou *bahsariwií* e assim foi se desenvolvendo as apresentações, demonstrações dos nossos conhecimentos aos *pehkasã* (não indígenas). Fizemos roças, plantamos fruteiras e e maniva, e quando chegou o tempo certo de fazer caxiri preparamos e processamos para tomar caxiri. Com o passar do tempo tivemos notícias da distribuição de terras na foz do Tupé e cheguei no dia em que os donos daquela área estavam reunidos tratando desse assunto de terra, pois fui lá para pedir um pedaço de terra também, o que foi acolhido satisfatoriamente. No final da conversa apresentei minha situação e no final de tudo ficaram sensibilizados com as minhas colocações e puderam ceder um espaço para mim. Recomendaram-me que eu planejasse o trabalho visando a construção do *bahsariwiíre*. Eles ficaram de implementar as casas de forns com intenção de receber *pehkasã* vindos de vários países. Devido a isso, mudamos para a foz do Tupé onde levantamos grande *bahsari wií* e quando ficou pronta pudemos acolher muitos não indígenas com apresentação de *bahsase*. Trabalhamos muitos anos e em certa ocasião divergi do meu irmão, assim separamos o trabalho conjunto que a gente estava desenvolvendo. Ele construiu outro *bahsariwií* e eu construí outro também. Depois desse fato eu estou nesse lado trabalhando e convivendo com meu grupo aglomerado conforme a gente vivia nas nossas origens. Atualmente, cuido plantas medicinais da floresta e das plantadas, com os quais sirvo os *bahseriko* para atender os *doahtirãre* por meio de *bahsese*. Também plantei *gaapida* nos arredores do *bahsariwií*. Este é o *waií gaapida kumuãrida* era de posse exclusiva dos velhos e a ninguém podia apossar sem seus consentimentos. Meu filho mais novo mastiga, antes de dormir, as folhas do gaapi, e segundo ele, no sonho aparece uma pessoa ensinando ele a tocar

violão. Certo dia, ele me disse: pai eu quero tomar gaapi, ao ouvir disso, preparei gaapi e ao anoitecer começamos tomar e deu certo para ele conforme ele quis, deu salto de tocar bem o violão. Se seguir coerentemente as recomendações conduz a trilha certa. Pois então, você está estudando e pesquisando *añuse kãhsere*. Conta aos *pehkasa buerarẽ* como a gente manipula nossos conhecimentos. São esses que pensei em informá-lo. (TORĀMU, 2018).

Um jovem Tukano que pratica o ritual de gaapi na cidade.

Quero escrever a experiência na pratica de ayahusca no contexto urbano do jovem Bu`ú²⁸ (*kumu*) do *kura* (grupo) *Üremirĩ Sararó Buberá Porã*, vindo ao alto rio Tiquié. Ele lançou essa prática na cidade por ter visto e ouvido os *niĩsetisere* (ensinamentos-prática) de seu avós nos *kumuãse*, *bahsamõrĩ* (rituais cantos/danças), *bahsese* (benzimentos), *doatise ñanũrese* (cura das doenças), *uhpũ hori naã bahsarã yãkũkere* (pinturas corporal e facial). Ao promover isso ele está demonstrando que ele é de fato neto dos detentores dos conhecimentos. Meu pai me contou que ele é neto de *yaĩ* (xamã), por isso considero com respeito o seu trabalho de xamã.

Atualmente, Bu`ú é reconhecido como um *kumu*. Em sua prática xamânica ele lança mão do gaapi especial (*niĩrõkãse gaapi*) para tomar. Perguntei a ele por qual motivo promove a roda de gaapi com os brancos na cidade. Conversamos por celular e assim ficamos trocando conversa... perguntei a ele como foi que começou sua pratica de gaapi (*ayawaska*) na cidade, e resumo aqui o que ele me respondeu:

Jaime Diakara, numa ocasião quando era coordenador do Ponto de Cultura, visitei um xamã, que me olhou com sua sabedoria e disse: “você é o neto do grupo dos *yaiwa* (xamãs)”. Portanto, caso queira conhecer os conhecimentos de seus avós toma cuia de *gaapi*, assim eles te transmitirão os seus conhecimentos. Foi o que fiz e agora domino esses conhecimentos dos meus avós. Depois fui escolhido pelo pessoal de um projeto social para fazer parte da equipe e assessorar seus trabalhos, isso apesar de muitos intelectuais indígenas circularem na cidade. Fui ao Pinheiro e escolhi obra para trabalhar. Para dar passo inicial lembrei do *gaapi*, pois os velhos contam que se conecta nas casas dos *Pamurimãhsã*, daí “invocavam” sabedorias/conhecimentos que se apresenta em símbolos de fios coloridos e brancos. Lembrei do Avô do Universo, Avó do Universo e meus avós de grupo *yaiwa*, meus avós *baya*, meus avós *kumuã*. Eu pensava: “eu sou neto de vocês e estou

²⁸ João Kennedy Lima Barreto

circulando nas cidades dos brancos e quero mostrar nossos conhecimentos através das artes dos brancos”. Ao terminar de lembrar isso, *gaapi bahsese* na cuia do gaapi, tomei numa quantidade suficiente e peguei um lápis para desenhar. De imediato abriu com som de foguete todos os *omēdari horitise dahri*. Além disso, ao abrir apareceu todo esse planeta. Veio em forma nebulosa e de repente surgiu meu avô. Nesse momento começou a conversa: “pode olhar meu neto”, disse para mim. “Faça segundo a sua escolha”. Ao ouvir a recomendação dele fui rabiscando, mas tinham coisas incríveis. Apesar de não dominar bem ilustração fui rabiscando. Tranquei e fiquei concentrado no meu quarto sentindo o efeito do gaapi. Com o passar dos tempos fui recuperando como era antes. Depois dei uma arrumada na ilustração e escolhi seu nome também. Me pediram o trabalho na quarta com o prazo de entrega no domingo, mas assegurei que ia entregar somente na segunda-feira, daí deram prazo de entrega na terça-feira. Todavia, eu fui entregar antecipado, já no fim de semana. A ilustração que fiz saíu de primeira. Pois então, os *omēdari* que aparecem na miração do *gaapi* são as artes, conhecimentos e pensamentos. Quando faço circulo de *gaapi* eu invoco na origem da rota de *Pamuse* e nas casas de vida dos nossos avós. Assim faço antes de tomar com esses brancos e outros querem tomar, sejam crianças filhos dos brancos e mulheres brancas e negras. Fórmula de bahsero de gaapi: *Arã mamaphia, numiã s̄ri s̄rīgũ naã gaapi herimisedarip̄ weokeo. Añuse t̄oñase. Ahte k̄rako òp̄eko im̄iso merã wekeod̄po. K̄rako kumurõ merã diir̄asamana. Ohp̄ekõ yawip̄ diisamana. Ohp̄ekõ wahrip̄ t̄oña dihr̄asamana. Niik̄porã wehoro t̄oñadir̄asamana. Tehê m̄mko ñekũ añuse t̄oñar̄arẽ puhpirosato niĩ ahpon̄kõ wehê t̄oñawã nođwũ.* (BU’Ú, 2018)

No final da conversa, Bu`ú me disse que tinha muito a contar, e que também não lembra de muita coisa. A partir de sua narrativa sobre a primeira experiência com o gaapi, fiz o desenho abaixo.

Figura 22- Primeira visão de Bu'ú no ritual de *gaapi*.



Com a sensação de que a prática do *gaapi* estava indo bem, ele resolveu abraçá-la e aglomerou círculos de *gaapi* com os brancos em varias cidades e a participar de outros círculos que praticam com essa planta, assim ultimamente ele anda pela Colômbia para se qualificar na formação de *kumu*.

Minha visão sobre aqueles que fazem cerimônias de *gaapi* nas cidades.

Todos aqueles que vieram para a cidade de Manaus, sejam Desana, Tukano, Tuyuka e outros grupos, puderam escutar dos seus avós e de seus pais o valor, o sentido e o porquê de se tomar o *gaapi*.

Vimos como os meus parentes desana promovem o círculo de *gaapi* no Tupé e na cidade de Manaus e como o filho de Tukano, o *Bu'ú*, teve iniciativa de promover círculo de *gaapi* também na cidade. Ambos promovem suas experiências com o *gaapi* a partir dos

conhecimentos de seus avós. Isso me fez pensar no porquê se toma *gaapi* na cidade e se estão fazendo da forma correta. Fiquei pensando: seria uma alternativa à dificuldade de encontrar um trabalho (levar o *gaapi* ao público da cidade, algo que era somente de uso exclusivo dos *buhkãrã*/velhos) ou com isto querem manifestar uma diferença cultural? Ou existe algum outro motivo mais de fundo que ainda não consegui captar?

Quando fui a Tupé onde moram meus parentes desana pude ver a chegada dos turistas, que aí chegaram através de uma agência de turismo de Manaus. Essa agência sabe onde moram os meus parentes vindos do Rio Tiquié. Para ter renda suficiente acabam promovendo círculo de *gaapi* aos brancos que querem experimentar sem seguir e observar ritualmente como nos tempos antigos.

Certa ocasião me encontrei com Bu`ú e ele me convidou para participar do círculo de *gaapi* que ele promove em Manaus. Fui lá para ver. Era mês de maio. Meu objetivo era apenas assistir e observar seu trabalho e não tomar o *gaapi*. Chegando lá, logo notei que a bebida já estava pronta e guardada em garrações. No entardecer do dia chegaram as pessoas para tomar o *gaapi*. Nesse exato momento, Bu`ú recomendou aos amigos próximos que buscassem lenhas e depois, em frente da porta da casa, pediu que preparassem uma grande fogueira. Quando todos chegaram, ele pediu para que sentassem em círculo ao redor do fogo. Em seguida soprou rapé de tabaco nas narinas dos participantes. Fez um discurso breve e voltou a injetar novas doses de rapé nos participantes.

Depois disso começou a oferecer o *gaapi*. Pelo visto, no discurso não se ouviu o porquê e para quê se toma a bebida. Isso me pareceu um folclorização²⁹ de nossas cerimônias tão especiais e cheias de regras, cuidados e perigos. Notei que faltou por parte dele levar em consideração o que os velhos diziam e promoviam, uma vez que em seus discursos por ocasião da beberagem do *gaapi* sempre se falava das plantas-da-vida, do tempo marcado pela Via Láctea, do tempo de chuva e dos momentos certos de se tomar o *gaapi*. Enfim, em seu discurso não apareceram esses detalhes.

Cheguei à conclusão que a prática Bu`ú, se inspira no modelo do Santo-Daime³⁰, que não segue o estilo indígena. Pessoas do Daime convidam Bu`ú para tomar *ayawaska* com eles e creio que os mesmos fornecem a bebida para o seu ritual. Talvez isso o inspirou a tomar

²⁹ Uso de *gaapi* se torna Folclorização quando é feito o ritual fora da época, como era feito pelo especialista *kumuã* de *gaapi*.

³⁰ O Santo Daime é uma manifestação religiosa surgida na região amazônica nas primeiras décadas do século XX. Consiste em uma doutrina espiritualista que tem como base o uso sacramental de uma bebida enteógena, a *ayahuasca*.

gaapi no contexto urbano, não seguindo os procedimentos aprendidos nos contextos indígenas.

Esta pode ser uma conclusão apressada e equivocada, mas por enquanto é o que posso pensar sobre a prática do uso do *gaapi* pelos indígenas do Alto Rio Negro na cidade, uma vez que todos eles sabem como essas cerimônias eram conduzidas nos contextos tradicionais indígenas. Falo isso também porque este meu trabalho está focado no uso do *gaapi* pelos antigos e me falta melhor entendimento para compreender o seu uso em outras realidades e com outros objetivos na cidade. Por isso faço essa comparação imediata entre o antigo e o moderno nas cidades.

Essas iniciativas me parecem bastante interessantes, mas não há como não notar a ausência discursiva sobre a origem, os tipos, procedimentos e a época em que se deve tomar o *gaapi*. Talvez as próximas gerações trarão iniciativas menos folclóricas, mas baseando no uso e prática tradicional dos antigos. Parece que estamos envolvidos num espaço conturbado, mas creio que esta minha dissertação e de outros que tratam dessa temática poderão ajudar a prática do *gaapi* de fato como utilizado pelos nossos avós, na tradição indígena.

Aqueles que tomam *gaapi* em *mahsa kurari* (grupos de pessoas) são os netos da prática de tomar *gaapi*, e que ouviram contar sobre sua origem e tudo que envolve o uso do *gaapi*. O jovem Bu'ú me contou que foi tomar *gaapi* com os velhos e ouviu deles o conselho para tomar cuidado com seu uso para evitar a loucura (*suri*). Como Bu'ú participa e promove ativamente o círculo de *gaapi* na cidade, tomando isso em consideração, perguntei a ele o motivo de sua iniciativa em proporcionar cerimônias coletivas com o *gaapi* – ao que me respondeu:

Quando era criança ouvia: “você é neto de yaí (pajé)”. Esses enunciados ficaram gravados na minha memória e as lembranças se retornavam. Também minha mãe, por ser Tuyuka, me levava para visitar seus irmãos, e nessas visitas presenciei a prática do uso do *gaapi*. Entrei no Exército e fui destaque para servir no pelotão que se encontra na aldeia dos Yanomami. Lá eles estavam tomando *gaapi* e inalando rapé de tabaco. Sopraram rapé nas minhas narinas e tomei uma cuia de *gaapi* com eles. Conteí essa experiência para a minha mãe quando saí do Exército. Minha mãe me recomendou que eu fizesse *ehtoawese* (abluições matutinas). Já era tarde para esse ritual. Depois de dar baixa no exército brasileiro vim para Manaus e fiz vestibular na UEA (Universidade do Estado do Amazonas), onde fui aprovado. Na época meu pai estava levantando *bahsariwi'i* (casa de rituais de cantos/danças). Para construção dessa casa veio o conhecedor Yairo. Certo dia me convidou e me disse: “meu neto, eu vejo que você *wākūsetise* muito boa”, no final desse ano

os jovens da minha comunidade vão tomar *wai gaahpida*”. Sentir maior motivação de participar desse ritual. Depois ele retornou na comunidade dele e soube que no retorno morreu o velho. Certo dia, depois de um ano fui participar no Santo Daime e lá encontrei o yanomami que ia conduzir o círculo de *gaapi*. Nesse dia não tomei, apenas assistir. Depois fui a um pai-de-santo, lá tomei *gaapi* e meditei que preciso ser como águia que tem a perspicácia de voar nas alturas, assim me abriu para essa dimensão. Como já estava progredindo bem resolvi de fato me envolver com essa prática de *gaapi*. (BU’Ú, 2018).

Essa conversa com Bu’ú me fez pensar que ele, desde a infância e juventude, sempre teve em mente o desejo de usar do *gaapi*. Eu continuei querendo saber como ele iniciou-se nisso, por qual motivo, e enquanto essas questões me inquietavam tocou inesperadamente o meu celular e quando atendi era Bu’ú. Foi nessa ligação ele me disse:

Fui à Colômbia pensando que lá tinha como se formar *kumûa* e *yaíwa*. Quando cheguei lá levei a maior bronca. Na verdade não era simplesmente só tomar *gaapi*, pois eu não fazia *behtiro*, *sihoro* e mantinha relação com as mulheres. Segundo o *kumu* que disse isso, os ~~ahp~~ *wahdari* (as veias do corpo estavam apagadas), devido que o *yaí* tinha feito *bahsero* para dimensão de ser especialista. “Você não seguiu conforme a tradição”, disse ele para mim. Depois tomamos *gaapi* e contou como se faz proteção para tomar o líquido desse elemento. Mas eu não sei como se faz *gaapi doase* (*bahsero* de *gaapi*). Mas quando tomo *gaapi* com quem querem faço *bahsero* de proteção que eu ouvi do *kumu* Raimundo, na Colômbia. Quem participa comigo são as mulheres e homens brancos, os parentes são poucos. Os mais assíduos para a roda de *gaabi* são as mulheres em Manaus. Aqui em São Paulo há o Santo Daime, e quanto ao meu trabalho por aqui é atender e curar àqueles *surirãre* (que tiveram problema da saúde). Ultimamente, dei uma moderada de tomar *gaapi* e estou pensando em conduzir o *wiõ peose*. (BU’Ú, 2018).

Meu pai me contou também mais uma versão tradicional praticada pelos meus avós no uso do *gaapi*:

Filho, os nossos avós, antes da chegada dos dias de tomar *gaapi* observavam rigorosamente o *siose*. Nas nossas comunidades de origens são considerados *yayose* (segredos) à mulheres, pois tem muito com a dimensão das flautas *Miriã*. O pote de *gaapi* é agenciado para conter *niãse* e *wiose* deste *pahtikãse*. Devido isso, no dia de círculo de *gaapi* nenhuma mulher deve se aproximar. Ainda mais, somente os homens eram responsáveis de buscar, socar e peneirar o *gaapi*. Hoje em dia se faz *doasibiose* (ferver para extrair *gaapi*) e aqui no contexto urbano tomam qualquer dia, qualquer um, até as mulheres tomam, daí

passa ser visto como passa tempo do dia. Não era praticada dessa maneira. Era feito rigorosamente e promovia dias de tomar na época certa, de enchente, filho. Como eles não escutaram *kihti* passa ser considerado por eles como se fosse menos valorizado. Devido isso, quando aparecem algumas coisas fora do comum do dia a dia de sua vida acabam se descontrolando, pelo fato de ter deixado de usar *wetidarero* e ter tomado sem *behtise*, assim acabam contraindo doenças. (DIAKURU, 2017)



Figura 22: Visões de Bu'ú sob efeito do *gaapi*.

Com essa informação, meu pai está querendo dizer que têm muitas versões do *gaapi*, pois tem aquela que faz surgir mirações a serem aprendidas, dese que seguidas as recomendações antes de tomar a bebida. As mulheres eram aconselhadas a não presenciarem o processo de preparo, evitando assim de serem atacadas e contraírem doenças como tonteiras e dor de cabeça, *dohkesekiase*.

Gabriel Maia também registrou em sua dissertação que os velhos tomavam *gaapi* nos dias de *dabucuri* de frutas, mas que somente o pessoal do círculo cerimonial tomava, sem a presença das mulheres (MAIA, 2016). Sabemos que foi a primeira mulher que gerou o *gaapi*, o filho *gaapi mahsu*, e quando este nasceu ela a entregou aos seus irmãos maiores e estes apossaram-se dele – razão pela qual apareceram as tonturas e dores de cabeça nas mulheres.

Encontrei uma mulher indígena que toma gaapi nas rodas cerimoniais promovidas por Bu'ú e perguntei a ela por qual motivo ela tomava a bebida, e assim me respondeu:

Com *Bu'ú* estou aprendendo muitas coisas com os guardiões deste mundo, outras vezes com meus ancestrais, tudo isso sob a vigilância do Bu'ú. Nas mirações me aparecem muitas coisas. Quando comecei a tomar, ainda não tinha ideia do porque estava tomando. Surgiu muito medo no interior de mim. Depois de três secções comecei a ter mirações boas, excelentes e os maus pensamentos aos poucos foram sumindo. Aos poucos fui entendendo que o gaapi auxilia a acessar os conhecimentos, pois então agora quando tomo gaapi tenho uma sensação equilibrada e pensamento equilibrado. Tomar *gaapi* é considerar e vê-lo respeitosamente e em consequência disso ver as pessoas com respeito, as coisas deste mundo. No momento de tomar gaapi se cura as doenças da pessoa, aparecem os cantos/danças e outros. É um caminho de acesso para essas coisas. Segundo os não-indígenas este *gaapi* é o mestre dos mestres, professor dos professores. (MIRIÃO, 27 anos entrevistado no dia 24.04.2018).

Nessa conversa ainda, a pessoa me disse que não tem qualquer domínio sobre o agenciamento do *gaapi doase*, mas que se submete ao benzimento (*bahsero*) de proteção para tomá-lo. Diante disso concluo que cada pessoa que bebe o gaapi com ele se concentra para ver o que deseja e assim acessar certos conhecimentos. Ninguém, no entanto, está seguindo as recomendações e exigências, cuidados e preparos que os antigos recomendava para os rituais de gaapi. Ninguém na cidade busca gaapi para preparar, socar, peneira, ferver e *niĩmasa*. Eu entendo que há necessidade de aprofundarmos mais os conhecimentos sobre o sentido desse elemento e organizar estas cerimônias o mais próximo possível do seu uso tradicional, já que levamos a sério o que os velhos nos ensinaram sobre o gaapi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebo este meu trabalho como proposta de um caminho novo. Eu propus a escrever sobre o tema do gaapi porque ele é muito importante para a vida dos Desana. O que eu consegui entender na transmissão de meu pai é o que está registrado aqui. Não foi fácil fazer esse trabalho, porém, eu assumi o desafio de escrever sobre esse elemento fundamental da vida indígena.

O tema não esgota com aquilo que está escrito aqui, mas surgem novos assuntos que serão estudados posteriormente. Quem quiser saber mais precisará pesquisar. Eu apenas escrevi e desenhei alguns aspectos importantes sobre o gaapi: tipos, histórias, preparação e agenciamento dos conhecedores. Para os Desana, o gaapi é compreendido como ramos, veias da vida. Os nossos avós diziam que o gaapi é alimento dos kumuã. Para os Desana o gaapi está dividido em quatro tipos, e tudo começa com sua história de origem e o agenciamento de suas forças e seu poder. Os primeiros seres humanos já utilizavam o gaapi e, posteriormente a Gente-da-Transformação, seres de emergência. Assim contam os Desana Dihputiro, Gente do Dia.

Para nós Umukori mahsa, o gaapi e o paricá são veias de nossa vida. Melhor dizendo, nós somos Gente-Gaapi, Gente-Paricá, somos seus netos. Para os Desana, Abe (Sol) e Buhpo (Trovão) são nossos irmãos maiores, eles que criaram o gaapi. Eles viviam no patamar do alto, foram os primeiros kumuã, yaiwa e bayaroa. Eles mesmos transformavam-se em “Seres Venenosos” pelo efeito do gaapi. Assim contaram nossos avós.

Muitos não indígenas escreveram sobre o gaapi. Eles estudaram entre vários povos indígenas. Muitos deles viram isso a partir do olhar de Deus cristão e criticaram dizendo que os indígenas quando praticavam o ritual de gaapi conversavam com o demônio, ficavam vomitando, ou escreveram como se os indígenas realizassem o ritual de gaapi como uma brincadeira. Quando eu decidi estudar sobre o gaapi eu desejei registrar como os Desana conhecem e dão sentido a esse elemento, pois eu sou Desana.

O pesquisador Reichel-Dolmatoff escreveu uma obra denominada *El chaman y el jaguar* (1978), resultado das pesquisas realizadas com os povos Tukano. Escreveu sobre seus modos de fazer ritual de gaapi e modos de ir à roça. Lendo o seu trabalho eu procurei aprofundar aquilo que o meu pai conhecia sobre como os Desana compreendem o gaapi. Eu escrevi sobre esses conhecimentos.

Quando eu escrevia sobre o gaapi eu refleti muito. Eu percebi que esses conhecimentos estão quase desaparecendo. Pensei: “meu pai já está velhinho, quando ele morrer, todos esses conhecimentos se vão com ele”. Essa reflexão me motivou mais ainda a escrever esse trabalho. Agora eu conheço os conhecimentos dos não indígenas e também os nossos conhecimentos. Através de meu trabalho acredito estar contribuindo para ajudar os Desana a se tornarem kumuã, uma vez que estou registrando a importância e o valor do uso do gaapi.

Percebo que muitos dos meus parentes Desana estão esquecendo de sua língua, dos cantos e danças, da prática de proteção das pessoas, da prevenção e cura de doenças. Mas um dia eles vão lembrar daquilo que eu refleti, os meus sobrinhos vão dizer esses são os conhecimentos desse mundo e vão querer assumir esses conhecimentos dos Desana. Essa produção é para servir para eles como fonte de conhecimento.

Eles serão os conhecedores e se sentirão bem sendo conhecedores dos cantos/danças, dos tipos de gaapi e seus rituais. Com esse objetivo é que foi elaborado esse trabalho. Eu não sou o único a ter essa preocupação, mas pensamos juntos com os membros de outros povos indígenas: Tukano, Desana, Tuyuka, Tariano, Arapaso, Baniwa, Baré e dos demais povos. Todos eles se preocupam há muito tempo e estudam modos para recuperar e fortalecer os conhecimentos de seus povos.

As lideranças da FOIRN, do passado e do presente há muito tempo se preocupam e organizam os povos da região do alto rio Negro para o fortalecimento de suas culturas, línguas e práticas culturais. Por isso, em São Gabriel da Cachoeira, construíram uma grande Casa Ritual para a realização de grandes assembleias. Quando eles construíram essa Casa eles pensaram nas Casas Rituais de nossos avós, pois dentro delas eles trocavam os conhecimentos. Essa Casa Ritual na cidade serve para troca de saberes entre os diversos povos indígenas e não indígenas. Ali discutem os projetos de educação de seus filhos, definem quais conhecimentos são importantes para as crianças e jovens atuais. Quando se reúnem com as autoridades públicas reivindicam escolas para seus filhos. Eles estão seguindo um caminho correto. Por isso, muitas comunidades possuem escolas para seus filhos. Nessas escolas aprendem a falar e escrever em suas próprias línguas. Os seus pais mostram os cantos/danças e narram as histórias para seus filhos. Não somente os jovens que aprendem, mas todos aprendem.

Hoje eles podem afirmar o que são ensinamentos importantes de seu povo. Nós acadêmicos indígenas, ao estudar as histórias escritas pelos não indígenas refletimos sobre o que eles escreveram sobre nós. Eles escreveram o que eles observaram sobre nós e o que eles

imaginaram que os nossos avós kumuã falavam. Quando nós vamos estudar essas obras produzidas pelos pesquisadores não indígenas, nós temos que reescrever do jeito como os nossos sábios (avós) falam de nossos conhecimentos, com seus próprios nomes e com as próprias formas de expressar. Esse trabalho precisa ser feito também dentro da Universidade. Assim os outros nos reconhecerão como diferentes e possuidores de conhecimentos próprios e com diferentes modos de viver. Esses conhecimentos precisam ser apropriados por nós, para que sejamos conhecedores de nossas culturas e suas riquezas. O Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) da UFAM tornou-se como uma casa de estudos de nossas culturas. Abriu-se como uma grande porta da Casa Ritual. Os professores vieram com vontade de estudar nossos conhecimentos, mas também vieram contribuir com a nossa formação.

Reunidos com eles fomos trocando conhecimentos, eles nos ensinaram e nós os ensinamos. Diversos conhecimentos de diversas regiões se reuniram ali. Hoje em dia, nos encontros aprendemos como veio transformando as nossas histórias. Os pesquisadores e professores viram positivamente esse grupo de pesquisa e com a presença de indígenas. Nesse contexto que os meus colegas Tukano escreveram suas dissertações em sua própria língua, pesquisaram com os seus próprios pais e escreveram seus trabalhos. A partir dessas produções surgiram outros pensamentos. Eu sendo um Desana comecei a sentir que faltava aprofundar mais sobre o tema do gaapi. Comecei a tratar sobre sua origem, seu modo de preparação, como se organizava a cerimônia para beber o gaapi. Foi sobre esses temas que eu pesquisei com o meu pai Diakuru.

Os pesquisadores e professores, membros do NEAI nos incentivaram a escrever sobre nossos conhecimentos. Por isso, eu também elaborei esse trabalho sobre os conhecimentos Desana a respeito do gaapi. Eu quis contribuir com o meu trabalho com a academia, com os pesquisadores e com meus parentes. Não sei qual será a sua influência posterior, porém, eu escrevi. A Antropologia me ajudou e eu não sei bem qual será minha contribuição para a Antropologia e para a Universidade. No fundo, eu quero que meus parentes Desana saibam quem eles são, de onde vieram, como buscaram o conhecimento, mesmo sem respostas quanto ao que será no futuro, pois a memória quem traz é o gaapi.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Dagoberto Lima. Forma e conteúdo do *bahsese* Yepamahsâ (Tukano). Fragmentos do espaço Di'ta/Nhk (terra/Floresta). 2016. 110 f. Dissertação (Mestrado em Agronomia Tropical) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

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

DIAKURU (Américo Castro Fernandes). 2006. BUERI KÃDARI MARÏRIYE: Os ensinamentos que não se esquecem. São Gabriel da Cachoeira Amazonas, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, vol.8.

DIAKURU (Américo Castro Fernandes) & KISIBI (Dorvalino Moura Fernandes). 1996. *A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*, UNIRT/FOIRN, Amazonas.

FERNANDES, Américo Castro; FERNANDES, Dorvalino Moura. 1996. *A mitologia sagrada dos antigos Desana do grupo Wari Dihputiro Põrã. Igarapé Cucura* : Unirt: São Gabriel da Cachoeira : Foirn.

LANA, Luis. 2012. *Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desâna*. São Paulo: Cultura. Umúsin Panlõn: KENHÍRI, Tolamã.

MAIA, Gabriel Sodré. 2016. BAHSAMORI. O tempo, as esta es e as etiquetas sociais dos Yepamahs  (Tukano). Disserta o (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2016.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1968. *Des na: Simbolismo de los indios Tukano del Uaupés*, Universidad de los Andes, Bogotá.

_____. 1978. *El cham n y el jaguar - estudio de las drogas narca ticas entre los índios de Colômbia*.

REZENDE, João Rivelino. 2012. Forma o e transforma o de coletivos indígenas do noroeste Amazônico: do mito   sociologia das comunidades. Manaus, disserta o de mestrado/PPGAS – UFAM.

RIBEIRO, Berta. 1995. *Os  ndios das  guas pretas*. Edusp/Cia. das Letras, São Paulo.