

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA**

ROGÉRIO MARINHO LEMOS

**KIHTI BAHSERE E OS KUMUÃ TUYUKA: O CUIDADO E O BEM-VIVER NA
CRIAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO POVO TUYUKA ʉTĀPINŌPONA**

**SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA - AM
2025**

ROGÉRIO MARINHO LEMOS

**KIHTI BAHSERE E OS KUMUÃ TUYUKA: O CUIDADO E O BEM-VIVER NA
CRIAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO POVO TUYUKA ʉTĀPINŌPONA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção de título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Linha de Pesquisa 1: Sistemas simbólicos e manifestações socioculturais

ORIENTADOR: Dr. Caio Augusto Teixeira Souto

COORIENTADORA: Prof.^a Dr.^a Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto

**SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA - AM
2025**

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

L557k Lemos, Rogério Marinho
 Kihti Bahsere e os Kumuã Tuyuka: o cuidado e o bem viver na criação e
 transformação do povo Tuyuka Utâpinõpona. / Rogério Marinho Lemos. -
 2025.
 92 f. ; 31 cm.

 Orientador(a): Caio Augusto Teixeira Souto.
 Coorientador(a): Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa
 de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, Sao Gabriel da
 Cachoeira, 2025.

 1. Medicina Indígena. 2. Kumuã Tuyuka. 3. Cuidado. 4. Bem Viver. 5.
 Ciência Indígena. I. Souto, Caio Augusto Teixeira. II. Pinto, Marilina
 Conceição Oliveira Bessa Serra. III. Universidade Federal do Amazonas.
 Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. IV. Título

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Caio Augusto Teixeira Souto – Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Altair Seabra de Farias – Membro
Universidade do Estado do Amazonas

Prof. Dr. João Paulo Lima Barreto - Membro
Universidade Federal do Amazonas

Dedicatória:

Aos especialistas Kumuã Tuyuka e demais com quem eu aprendo todos os dias os rituais de bahsese. A minha família, meus pais e irmãos. Ao Kumu Tariano Fernando Gomes Araújo (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida e por me ter concedido saúde para realizar o curso e a pesquisa da dissertação.

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

Agradeço aos meus orientadores, Prof. Dr. Caio Augusto Teixeira Souto e Prof.^a Dr.^a Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto, pela dedicação na orientação, pela amizade e por me terem dado motivação para prosseguir e concluir a dissertação.

À minha família, cujos membros não mediram esforços para estar ajudando durante esse tempo de Mestrado.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM, pelas aulas das disciplinas ministradas e amizade construída durante o curso.

Aos colegas de turma que, direta e indiretamente, apoiaram, incentivando para o bom sucesso dos trabalhos acadêmicos.

Aos especialistas Kumuã, que, durante esse trajeto me transmitiram vários conhecimentos sobre rituais de bahsese. Especialmente, ao meu pai Joaquim Sarmiento Lemos e meu sogro, Fernando Gomes Araújo (in memoriam), pelas orientações e acompanhamento.

Enfim, a todas as pessoas que me ajudaram, direta e indiretamente, durante esse processo acadêmico: Meu agradecimento!

“Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugere que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui”.

Ailton Krenak

RESUMO

Esta dissertação constitui uma reflexão acerca da temática “Kihti Bahsere e os Kumuã Tuyuka ʉtãpinõponã”. O foco desse estudo tem a ver com vários questionamentos a partir da realidade em que vivemos, temas relacionados com o ser humano e a natureza, tais como: as mudanças climáticas bruscas, entender esses fenômenos a partir das nossas tradições culturais, visão dos especialistas sobre essas mudanças da natureza e a importância da atuação dos Kumuã, a partir dos seus conhecimentos de Bahsere. No texto, aponto que o termo bahsere é um dos elementos importantes de estudo e pesquisa para saber intervir diante dessa realidade presente. Para atuar nos momentos certos, com as atuações eficientes, para fazer a diferença. Para isso, o Kumu precisa ter conhecimento sobre os acontecimentos do mundo e as reações da natureza. A minha autoetnografia, do Kumu Poani, não apenas fala do Cuidado e Bem-Viver, mas pretende convocar, reescrever e compartilhar com o mundo o desafio de entender outras formas de existências possíveis, mais plurais, mais cuidadosas, mais enraizadas na escuta da Terra e dos seus povos. De modo geral, destaco que compreender o bahsere como Ciência Viva é compreender o saber ancestral do povo ʉtãpinõponã. É reconhecer uma forma de conhecimento que não separa o corpo do espírito, a cura da política, a ciência da espiritualidade e a convivência com a natureza. Concluo o texto elencando um dos principais elementos rituais das práticas de cuidado dos Kumuã Tuyuka para o bem viver, demonstrando a eficiência dos bahsere por meio da atuação desses especialistas.

Palavras-chave: Autoetnografia Tuyuka; Saberes e Kumuã ʉtãpinõponã; Cuidado e Bem-Viver.

ABSTRACT

This dissertation constitutes a reflection on the theme “Kihti Bahsere and the Tuyuka Kumuã: care and well-being in the creation and transformation of the Utãpinõpona Tuyuka people.” The focus of this study involves various questions arising from the reality in which we live - topics related to human beings and nature. These include: abrupt climate changes, the understanding of such phenomena from the perspective of our cultural traditions, expert interpretations of these environmental shifts, and the importance of the work of the Kumuã, based on their knowledge of Bahsere. In the text, I point out that the term bahsere is one of the key elements for study and research to enable effective interventions in the face of today’s realities. It is about acting at the right moments, with effective measures that make a difference. To do this, the Kumu must have knowledge about world events and nature’s responses. My autoethnography, as Kumu Poani, is not only about Care and Living Well (Bem Viver). It seeks to summon, rewrite, and share with the world the challenge of understanding other possible ways of existence—more plural, more caring, more rooted in listening to the Earth and its peoples. Overall, I emphasize that to understand bahsere as Living Science is to understand the ancestral knowledge of the Utãpinõponã people. It is to recognize a form of knowledge that does not separate body from spirit, healing from politics, science from spirituality, and coexistence with nature. I conclude the text by listing one of the main ritual elements of the care practices of the Tuyuka Kumuã for Bem Viver, demonstrating the effectiveness of bahsere through the work of these specialists.

Keywords: Tuyuka Autoethnography; Utãpinõponã Knowledge and Kumuã; Care and Bem Viver (Living Well).

RESUMO NA LÍNGUA INDÍGENA (Tukano)
KARŌ UKUKEOSE

Ate hoake k̄osa nīkarō ukuse nīrokase merā “Kihti Bahsese toho nika bahserā dīkarā: añurō ñan̄rōse añurō kahtise na dīkarā bahuake mahsā na dohke.” Ate boese k̄o pehe seriñase mari nisetise merā mari kahtisemerā, na ukuse mahsamerā ʔm̄ko nisetise merā. Te nisa: ati ʔm̄ko d̄hkayuse tuoña tere wametise mariye ukuse merā, bahserā na ñasemerā ati ʔm̄ko nisetisere, na bahserā añuro bahse na mahsirō poteorō bahserō. Ati turi ñeosa ate bahsesere uhp̄t̄ añurō boaeese ni mahsirare t̄o ʔm̄ko nisetise ema boese ati ʔm̄ko nistisere anurō t̄oñasere. Na añurō mahsirā bahse añurō nisetise merā mehkākure ukuse. Toho wegu ku bahsegu masisami ati ʔm̄ko nistisere, ati pati ȳtisere. Yu katirore woake, bahsegu Poani, añurō ñanurose añurō nisetise diak̄ Mehta ukusa. Mehō pihsusa, ohpaturi woake ati ʔm̄komera d̄hkawa, añurō t̄oñase merā na nisetise merā pehe merā, añurō ñan̄rose, anurō ditare t̄o na mahsare t̄o. Nipetiromera, bahsesere añurō t̄oña, mahsise kahtise weroho nisere na d̄poro karāp̄ dīkarāye mashisere mahsirō nisa. T̄omasirō na añurō mahsise te duhkawatise te uhpu bauhtise merā, añuka wese, mahsise añurō nisetise ati ʔm̄ko kahtise. Atituri woapegu ñeo uhp̄t̄ nisetise ate bahsesemerā na ñan̄rō wese na dīkarā bahserā añurō nisetise na ñeose te añuro bahsemahsirā na añurō bahsese boakrā ñan̄rosama.

Uhp̄tu-Werese: Dīkarā katirore hoase; mahsise baserā ʔt̄āpirōporā; añurō ñan̄rose añurō nisetise.

SIGLAS UTILIZADAS

AJS – Articulação da Juventude Salesiana

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior

FESTRIBAL – Festival das Culturas Indígenas do Alto Rio Negro

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro

FSDB – Faculdade Salesiana Dom Bosco

PJS – Pastoral da Juventude Salesiana

PJU – Pastoral da Juventude Universitária

PPGSCA – Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia

RC – Regime Complementar (escolar)

RESAS – Rede Salesiana de Ação Social

SUS – Sistema Único de Saúde

UEA/SGC: Universidade do Estado do Amazonas/São Gabriel da Cachoeira

UFAM: Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1	15
FUNDAMENTAÇÃO AUTOETNOGRÁFICA DO KUMU POANI	15
1.1 Metodologia: autoetnografia como instrumento de afirmação da identidade cultural do Kumu Poani.....	16
1.2 Apresentando os autores da autoetnografia.....	18
1.3 Trajetória pessoal e acadêmica do Rogério Marinho Lemos no sistema acadêmico ocidental.....	19
1.4 Vozes que sopram o Bahsere ao Kumu Poani aplicadas à Trajetória do Kumu Tuyuka.....	21
1.5 Raízes Vivas: Histórias dos Saberes do Grupo Étnico Tuyuka Utãpinõponã	26
1.6 Sementes de Saberes: Entre Encantamentos e Ensinaamentos da Pessoa do Tuyuka	29
1.7 Medicina Tuyuka/bahsere e Tradição Intelectual: Saberes Tuyuka como Ciência Viva	31
CAPÍTULO 2	35
ESTUDO DE CASO SOBRE CUIDADO E BEM-VIVER NA CRIAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DOS TUYUKA UTÃPINÕPONA – UTÃPINÕMAHSÃ OU PAMURIBAHSOKÁ.....	35
2.1 Resistência Cultural e Autodeterminação Tuyuka.....	35
2.2 Os Caminhos do Cuidado e Bem-Viver sob a luz de Saberes Ancestrais: Alguns Conceitos e Teorias Indígenas	37
2.3 A criação da Humanidade: Narrativa da Criação e da Transformação dos Utãpinõponã – Filhos da Cobra de Pedra	39
CAPÍTULO 3	60
VIDA RITUAL DOS TUYUKA UTÃPINÕPONÃ	60
3.1 A origem dos Utãpinõbahsoka.....	61
3.2 Canoa de Transformação Cobra de Pedra – Utãpino Yukusoro.....	63
3.3 Casas de Transformação – Pamuri Wiseri.....	64
3.4 Cerimônias de canto e danças (basamori)	67
3.5 Adornos cerimoniais (apeye)	70
3.6 Instrumentos musicais (basa minia)	71
3.7 Benzimentos (base/basera)	72

3.8 Saberes Tradicionais, Epistemologias do Sul e a Harmonia com a Natureza.....	73
CAPÍTULO 4.....	76
AS PRÁTICAS DE CUIDADO E BEM-VIVER DOS KUMUÃ ʉTĀPINŌPONÃ	76
(A TÍTULO DE CONSIDERAÇÕES FINAIS)	76
4.1 WimꞄ Buakã Bahseró: ritual de Parto Tuyuka.....	76
4.2 Heriporã bahseró: ritual de nomeação da identidade Tuyuka.....	77
4.3 Kumu wetidareró: ritual de proteção do especialista	79
4.4 Doatise wetidareró: proteção contra as doenças	80
4.5 Patú, mənorõ e kahpi: uso do ipadú, tabaco e bebida alucinógena.....	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84
ANEXO: GLOSSÁRIO DE TERMOS EM TUYUKA E TUKANO.....	88

INTRODUÇÃO

A temática desta dissertação é uma descrição sobre Bahsere (medicina indígena) e suas funções a partir da atuação dos Kumuã, especialistas indígenas na área da medicina. Sobretudo, traz o apontamento das formas de saberes ancestrais da etnia Tuyuka, conhecidos também como Utãpinõponã (Filhos da Cobra de Pedra), nome mitológico, uma das etnias residentes na região do Alto Rio Negro/AM.

O objetivo desse estudo surge a partir de vários questionamentos sobre cuidado e bem-viver, temas relacionados com o ser humano e a natureza. Pretende investigar e buscar possíveis propostas de respostas acerca dos seguintes questionamentos: o que fazer com as mudanças climáticas tão bruscas? Como entender esses fenômenos a partir das nossas tradições culturais? O que dizem os nossos especialistas sobre essas mudanças da natureza? E qual a importância da atuação desses especialistas, Kumuã, a partir dos seus conhecimentos de Bahsere?

No primeiro Capítulo, busco retomar o caminho metodológico da autoetnografia como uma das formas de afirmação da própria história e da identidade como Kumu Tuyuka, autor e idealizador, por compartilhar as formas de saberes ancestrais adquiridos com os demais especialistas.

Nessa perspectiva, mostro que não serei apenas um sujeito da minha própria história transcrita nesta dissertação, mas também serei parte de um sistema de conhecimento ancestral, tradicional e originário – o Bahsere – que articula corpo, território, memória e cosmologia. Nessa direção, tentarei fazer com que o leitor compreenda os elementos deste sistema integrado, assim como nós Kumuã o compreendemos.

Apresentando a trajetória pessoal, em forma de autoetnografia, trago a trajetória do meu povo Tuyuka, com seus conhecimentos e práticas de rituais, que se transformaram e modificaram ao longo do tempo e da realidade. A minha autoetnografia como Kumu Poani é uma prova de resistência diante de tantas provações sociais e culturais que abafam as manifestações de tantos conhecedores ancestrais, deixados à margem do caminho da ciência.

A minha autoetnografia também pretende ser uma memória viva de tantos especialistas que lutaram para cuidar do seu povo e da natureza, conforme as suas sabedorias adquiridas. Os ancestrais que procuraram repassar esses conhecimentos para as futuras gerações deixaram marcas profundas de dedicação com seus rituais de bahsese. Com isso, procuro deixar o legado dos velhos conhecedores para que as novas gerações também possam valorizar esses conhecimentos sem se exaltar, mas com humildade e dedicação.

O Curso de Mestrado, de uma certa forma, despertou em mim a valorização desses conhecimentos, principalmente sobre a afirmação da nossa identidade cultural. Esse foi o motivo de escolher o trabalho autoetnográfico como uma das formas de manifestar os valores culturais de um povo a partir de uma identidade pessoal. Eu faço parte de um povo, de um grupo étnico que detém vários tipos de conhecimentos que precisam ser revelados e compartilhados como ciência viva.

Para melhor apresentação deste estudo, fez-se uma divisão em capítulos. No primeiro capítulo, a partir da concepção do Kumu, apresento a definição do que é Bahsere. As variadas funções que desempenha e a necessidade de o Kumu Tuyuka ser um bom conhecedor para realizar bem os rituais e, assim, ter uma resposta de eficácia nas suas ações preventivas e terapêuticas. O Kumu tem uma função importante dentro de um grupo étnico, de modo que os Tuyuka têm essa percepção e garantem que a sua presença gere a segurança.

No segundo Capítulo, aponto as narrativas de criação e transformação do povo Tuyuka. Um estudo de caso a partir das histórias narradas pelos especialistas Kumuã Tuyuka. Essas histórias narram a forma como foi criado o Universo pelo Deus Criador (Umako Ñekã), como foi organizado e o cuidado que ele teve no momento da criação. Esse fato mostra que o Universo foi bem pensado e sem nenhuma ameaça, o que nós chamamos de Cuidado e Bem-Viver, decorrentes da existência de harmonia entre seres humanos e natureza. Uma das funções do bahsese, justamente, é a de manter o equilíbrio e a harmonia entre os seres, ou seja, uma vida em reciprocidade.

Trago, também, alguns conceitos de autores indígenas sobre o Cuidado e Bem-Viver nas suas concepções e reflexões. Entende-se que ao compreender esses dois termos, à luz da Epistemologia do Sul, estamos fortalecendo os conceitos dos Kumuã Tuyuka sobre os rituais de bahsese, referente ao cuidado com o ser humano e a natureza, de modo a entender sua eficiência como ciência viva.

O ancestral Tuyuka Utãpinõponã emergiu com a Canoa de Transformação (Pamari Yukasoró), juntamente com os demais grupos étnicos. Essa história faz parte da formação do ser Tuyuka, que depois vem a ser chamado de especialista Kumu Tuyuka. Nessa etapa do trabalho em questão, tem-se o intuito de mostrar a trajetória social e cultural de cada povo, o destaque dos especialistas, pois eles receberam a importante função de intervir nos momentos de riscos e de perigo. A partir daí, o Kumu já veio com essa responsabilidade, destacando-se a realização dos seus rituais em forma de bahsese. Até hoje, um dos importantes rituais de bahsese que o Kumu realiza é o de prevenir o ataque dos seres invisíveis.

No terceiro Capítulo, destaco os elementos da Vida Ritual Tuyuka, etapa em que busco elencar os momentos importantes, desde a formação e a transformação do povo Tuyuka até se tornarem seres humanos, habitantes nesta natureza. A vida do povo Tuyuka é acompanhada por esses elementos fundamentais, ou seja, faz parte do ser ʉtãpinõpoña – Filhos da Cobra de Pedra. Esse nome ritual compreende o Ser Cosmológico, o Ser Criador. A Canoa representa o próprio Ser Criador que traz os humanos no seu seio, no ventre, que aos poucos vão se transformando em Seres humanos, de acordo com o que vai sendo percorrido pelas Casas de Transformação (Pamɛri Wiseri).

Os Kumuã Tuyuka acreditam que esses conhecimentos foram adquiridos ao longo dessa trajetória de transformação. O próprio Ser Criador foi escolhendo e repassando esses conhecimentos para que eles fossem a referência dos demais. Portanto, os Kumuã são escolhidos, destinados a deter esses conhecimentos com a função de cuidar do seu povo.

Os bahsese acontecem somente quando são realizados os rituais pelo Kumu, especialista em conhecimentos ancestrais.

Por fim, concluo enfatizando um dos principais elementos das práticas de cuidado e bem-viver realizadas pelos Kumuã Tuyuka. São aqueles rituais que fazem parte do cotidiano nas práticas dos Kumuã, de manter o equilíbrio e a harmonia entre ser humano e natureza. Toda a vida do povo Tuyuka depende da ação preventiva do Kumu, pois os seres da natureza e do submundo não param de ameaçar. Para isso, o conhecimento necessário dos rituais de bahsese e a atuação eficiente do Kumu é imprescindível para a vida e para o bem-estar do povo ʉtãpinõpoña.

CAPÍTULO 1

FUNDAMENTAÇÃO AUTOETNOGRÁFICA DO KUMU POANI¹

¹ Nome dado como identidade da pessoa, feito com bahssere na hora do nascimento. É o nome que identifica o grupo da etnia a que pertence e é a referência para o ritual de bahsese do coração da pessoa. Toda vez que o Kumu faz o ritual se refere a esse nome da pessoa.

1.1 Metodologia: autoetnografia como instrumento de afirmação da identidade cultural do Kumu Poani

A autoetnografia, como um método de pesquisa qualitativa, conecta a experiência pessoal do Kumu Poani à compreensão de fenômenos socioculturais mais amplos (SANTOS, 2017, p. 218-220; SAHLINS, 1997, p. 128-132). Isso se dá por estar o autor compartilhando a sua trajetória como Kumu (especialista ritual) do povo Tuyuka.

O autor - Kumu Poani - construirá uma autoetnografia como uma narrativa que não é apenas autobiográfica, mas profundamente coletiva (porque outros autores também serão mencionados, como veremos abaixo), ritualística (no contexto da cosmovisão) e epistêmica do Sul Global, como “uma nova cultura política emancipatória” (SANTOS, 2009, p. 55-62), visando afirmar que os conhecimentos tradicionais, que ora serão apresentados e desenvolvidos, têm o condão de serem considerados científicos.

Ciente de que as narrativas não devem ficar restritas ao universo do senso comum, já que são instrumentos de produção de conhecimento científico qualificado. Esta é a meta deste autor. Consequentemente, a autoetnografia, nesta dissertação, não se limita à introspecção ou a uma fala desarticulada de um contexto científico, o que a desqualificaria como um exemplo da “Ecologia de Saberes” (SANTOS, 2009, p.17-50).

Compartilho da análise de Pierre Bourdieu (2008, p. 76-82) de que nenhuma história de vida é uma sucessão de acontecimentos lineares e aleatórios. Creio no postulado dos autores do chamado Sul Global, de que, a partir de histórias de vida, forjam-se construções teóricas e epistemológicas. Ainda acrescento que o autor tomará todos os cuidados possíveis de não contar o que possa ser entendido pela audiência como histórias ilusórias pela sua dimensão narrativa. A narrativa defenderá tanto a identidade como a minha vida como sujeito/autor.

O objetivo de estudar em um Programa de Pós-graduação na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), particularmente o que tem por objeto o estudo da “Sociedade e Cultura na Amazônia” (PPGSCA), é o de tornar o campo de produção de saberes ancestrais, memória e resistência da nossa cultura (ABU-LUGHOD, 2018, p.210) uma base epistemológica dos povos formadores da sociedade amazônica. E mais: difundir este conhecimento para além da Amazônia, para todo o Sul e Norte Global, resignificando e preenchendo o campo da “Sociologia das Ausências e a Sociologia das Emergências” (SANTOS, 2009, p.17-50).

A minha experiência, na qualidade de Kumuã, não será apresentada como um “objeto” de pesquisa e análise, mas primarei em escrever as minhas memórias e conhecimentos como

referência epistemológica legítima, alinhando-se ao que Boaventura Santos (2010, pp.77-82) explica ao criar a categoria de estudo “Ecologia dos Saberes”.

Para além, saindo da esfera da sociologia e entrando no campo da antropologia, percebo que o entendimento é afim. Na perspectiva de Roberto Cardoso de Oliveira (1996, p.17-35), se o trabalho do antropólogo se refere a olhar, ouvir, escrever, o autor Poani acrescenta que pensar na pesquisa a partir de saberes indígenas é, antes de tudo, um ato social e político. Não serei apenas um sujeito da minha própria história transcrita nesta dissertação, mas, também, serei parte de um sistema de conhecimento ancestral, tradicional e originário – o Bahsere – que articula corpo, território, memória e cosmologia e tentarei fazer com que o leitor compreenda os elementos deste sistema integrado, assim como nós Kumuã o compreendemos.

As palavras de Silvio de Almeida Santos (2017, p. 229-231) indicam que “o fluxo de saberes e cosmologias indígenas não pode ser reduzido a categorias ocidentais”. A minha linguagem como Kumu Poani será marcada pelo trançado de línguas e mitologias. A minha narrativa histórica possui “uma lógica ritual de transmissão do conhecimento que desafia os modelos lineares e racionalistas da ciência ocidental” (SANTOS, 2017, p. 216-217).

Declaro que o meu relato se inscreve em um fluxo contínuo de narrativas, em que o meu eu individual está imerso no coletivo de um povo, dos meus ancestrais e dos seres não humanos que compõem a cosmovisão Tuyuka. Contudo, seguindo os ensinamentos de Eva Maria Lakatos e Marina de Andrade Marconi (2017, p. 54) tentarei transmitir os conhecimentos que recebi, organizando uma narrativa compreensiva e coerente, ainda mais porque os relatos de Kumuã do meu povo, que acompanharam o meu relato de Kumu Poani ao longo da narrativa nesta dissertação, demonstram como se deu a minha formação, bem como os detalhes da prática do Bahsese, como partes vivas dessa pedagogia étnica do sentir, ouvir e intuir – uma pedagogia que não separa o ser do mundo, nem o conhecimento do sagrado (RESENDE, 2010, p. 20-34).

Importante considerar também o entendimento de Kopenawa e Albert (2015, p. 299-315) - a fala do Xamã para esses autores e Kumuã, para minha etnia - é uma fala do cosmo, pois as narrativas “revelam o que está escondido aos olhos coloniais” e “traduzem aquilo que os brancos chamam de invisível”. Portanto, a dissertação de mestrado, ora escrita, propõe uma ruptura epistemológica necessária: a de reconhecer que há mundos em que a ciência se faz por meio da floresta, da fala dos ancestrais e do sopro dos espíritos – mundos onde eu, Kuma Poani, caminho como aprendiz, e os Kumuã poderão contribuir como narradores de suas próprias histórias que se integram com a minha.

Assim, antes de iniciar a conversa sobre os conceitos Kumu², Kumuã³ e bahsese, vou apresentar o autor ou autores desse texto da dissertação. Além de ser uma história pessoal de vida, apresenta-se uma trajetória de vida ritual com as práticas de bahsese, acompanhada de relatos dos outros demais Kumuã que contribuíram durante o processo de formação e ao longo das práticas desses rituais.

1.2 Apresentando os autores da autoetnografia

Com o nome indígena Poani, sou pertencente à etnia Tuyuka ʉtāpinōponā (Filhos-da-Cobra-de-Pedra), Dikarā (de argila) ou Dokapuara (que socam para tinguir), do grupo/sib Wesedokapuara (Tuyuka da roça)⁴. Esses são nomes mitológicos dados à etnia.

Nascido no dia 29 de junho de 1985 e criado na Comunidade Santa Maria⁵, rio Castanho, pertencente ao distrito de Pari-Cachoeira, no Rio Tiquié, afluente do Rio Uaupés. Filho de Joaquim Sarmento Lemos, Porō (Tuyuka) e mãe, Maria Sara Prado Marinho, Pirō Duhio (Tukana Yepamasō/Sib Turoporō). Falante das línguas indígenas Tukano, Tuyuka e da Língua Portuguesa. Entendo um pouco da Língua Espanhola.

Venho de uma família bem tradicional indígena, com os membros batizados na religião católica pelos religiosos salesianos. Terceiro filho de cinco irmãos. Meus pais foram educados no internato salesiano, ficaram frequentando as aulas acadêmicas na catequese rígida da época. Tiveram a experiência de lecionar nas escolas das comunidades ribeirinhas onde os religiosos tomavam conta.

A minha família paterna (Tuyuka) residia no igarapé Cabari (Mioña/Tukano, Miñoã/Tuyuka), região do Alto Rio Tiquié (acima do distrito de Pari-Cachoeira). Seus membros eram de um dos grupos de divisão da etnia/sib Wesedikarā (em Tukano), Wesedokapuara (em Tuyuka), os Tuyuka da roça. E a família materna (Tukano/Yepamasā) morava na região do baixo Rio Tiquié (Comunidade Barreira Alta), do grupo/sib Turoporā. Após o casamento católico, a pedido do meu avô materno, mudaram e passaram a residir no igarapé Castanho (Bukaya/Comunidade Santa Maria), onde eu nasci e vivi a minha infância toda e a adolescência com a família.

² Refere-se a uma só pessoa/conhecedor de bahsese.

³ Refere-se a várias pessoas/conhecedoras de bahsese.

⁴ Tradução literal dos termos, nomes dados e mitológicos da etnia Tuyuka.

⁵ Uma pequena comunidade de três famílias Tuyuka, onde aconteciam várias atividades rituais e comunitárias, pois o meu avô, meu pai e meu tio eram Kumuã.

1.3 Trajetória pessoal e acadêmica do Rogério Marinho Lemos no sistema acadêmico ocidental

Iniciei os meus estudos frequentando as séries iniciais na escola Municipal “São Lourenço”, próximo à comunidade. Fiz o ensino fundamental na Escola Estadual “Dom Pedro Massa”, no distrito de Pari-Cachoeira, concluindo as séries do Ensino Fundamental no ano de 2000. De 2002 a 2004, frequentei o Ensino Médio na Escola Estadual “São Miguel”, no distrito de Iauaretê, região do Rio Uaupés.

Nesse mesmo período de estudos do Ensino Médio, ingressei para fazer uma experiência vocacional, como seminarista, no Centro de Formação Indígena (CFI) que era dirigido pelos missionários salesianos⁶. Tive a oportunidade de viver uma nova aventura longe da minha família, construir laços de amizades, enfrentando várias dificuldades e criando perspectivas de vida social e pessoal. Essa experiência possibilitou-me ingressar no Ensino Superior (graduação/filosofia), a que era quase impossível ascender para qualquer jovem indígena logo que concluía o Ensino Médio.

Em 2005, morando numa casa de formação salesiana⁷ em Manaus, iniciei os estudos de Filosofia na Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB). Concluindo o curso em 2009, pude assim, obter o título de Graduação em Filosofia (Licenciatura), tendo como o tema da monografia *“Música e Dança Tuyuka e a Estetização dos Ritos Tradicionais a partir da Estética Kantiana”*.

Durante esse período, fiz a experiência de viver numa cidade grande (Manaus e outras cidades do país), longe da família e da minha cultura. Aprendi a conviver com as culturas diferentes, de pessoas de vários lugares e a falar a língua portuguesa, que ainda não era do meu domínio linguístico. No lado acadêmico, além do curso, tive a oportunidade de participar de vários eventos importantes para o aperfeiçoamento intelectual, como: simpósios, mesas redondas, palestras, conferências, feiras culturais, lançamentos de livros etc. Os estudos filosóficos eram importantes para a formação acadêmica e religiosa.

No período de 2009 a 2012, como seminarista Salesiano, atuei nos trabalhos das Obras Sociais, Escolas e Paróquias em vários lugares das cidades onde os salesianos atuavam. Coordenando e organizando as atividades sociais e religiosas, como Movimentos Juvenis:

⁶ Salesianos de Dom Bosco, congregação fundada pelo padre João Bosco (Italiano).

⁷ A etapa de formação chamava-se Pré-Noviciado, etapa que antecede os votos religiosos temporários.

Articulação da Juventude Salesiana (AJS), Pastoral da Juventude Salesiana (PJS), Pastoral da Juventude Universitária (PJU), Rede Salesiana de Ação Social (RESAS) etc., pude aperfeiçoar mais conhecimentos, as práticas de atuação nos grupos, nas associações, de gestão e coordenação, de relações humanas e sociais.

No início do ano de 2013, depois de me afastar da Congregação Religiosa Salesiana, retornei à São Gabriel da Cachoeira, onde atuei, logo de início, trabalhando no Setor da Pastoral da Criança da Diocese como secretário e formador de voluntários da pastoral nas paróquias. Lá tive os momentos de compartilhar os conhecimentos adquiridos ao longo dos anos de formação no Seminário Religioso.

Em 2014 e 2015 lecionei na escola pública Estadual “Colégio São Gabriel”, como professor do RC (Regime Complementar) na disciplina de História, nas turmas do 9.º ano do Ensino Fundamental, momento que me proporcionou pôr em prática os conteúdos assimilados no período acadêmico de graduação.

De 2014 a 2016, atuei como coordenador Paroquial da Liturgia e Catequese na Paróquia Catedral da cidade, momentos de partilha e de aquisição de mais conhecimentos nos trabalhos de Pastoral Social, destacando as visitas às Comunidades Ribeirinhas e o Encontros de Formação de Lideranças, que tiveram grande relevância no fortalecimento de convívio social e religioso.

Desde os 11 anos, interessei-me em aprender os instrumentos musicais (cordas, teclas e percussão). Aos 12 anos já tocava violão e piano nas celebrações na Igreja. O meu sonho era me tornar um músico instrumentista profissional e tocar nas bandas de músicas. Contudo, ao passar do tempo fui deixando de atuar e praticar os instrumentos, ajudando apenas nas Celebrações da Igreja e nos movimentos Juvenis religiosas.

No ano de 2012, conheci o Sr. Ademar Garrido, mais conhecido como Ademarzinho da Gaita, músico e compositor, fundador do Grupo Marupiara de músicas regionais em vários ritmos e estilos antigos, conhecido como Kuximawara. Na ocasião, ele me convidou para compor o grupo como guitarrista e contrabaixista. Participei de vários eventos da cidade com o grupo, inclusive os festivais culturais, como: Festival das Tribos Indígenas (FESTRIBAL) e Festival das Músicas das Bandas Locais. Em 2018, representamos o Município com o Grupo no Festival de Música Regional no Teatro Amazonas/Manaus. Infelizmente, ano passado ele veio a falecer, deixando apenas o seu trabalho e as músicas compostas. Atualmente, continuo no Grupo, atuando como guitarrista e/ou às vezes como contrabaixista. Ano retrasado, contribuí

atuando na música com a Agremiação Filhos do Rio Negro, ocasião em que a música defendida foi vencedora do Festival Cultural Indígena (FESTRIBAL 2023).

Em setembro de 2017, participei da seleção de Mestrado em Antropologia Social pela UFAM, com o tema: ***Fenômeno Suicídio: uma análise antropológica na visão dos Tuyuka***, no qual fui selecionado em 4.º lugar. Por diversos motivos pessoais, não pude prosseguir nos estudos, mas foi um grande aprendizado o de conhecer a Instituição e os profissionais durante o período de seleção.

No período de 2017 a fevereiro de 2023, trabalhei na entidade Diocese de São Gabriel da Cachoeira, como secretário administrativo, uma instituição religiosa sem fins lucrativos. Foi um período de aprendizado como profissional na área da administração, secretaria e contabilidade. Além da experiência com atendimento de pessoas de diversas realidades das comunidades ribeirinhas ou vindas de outras localidades.

Em novembro de 2022, participei da Seleção de Mestrado do Programa Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM) com o tema: ***O Cuidado e o Bem-Viver: narrativas sobre os ritos e práticas medicinais dos Kumuã Utãpinõponã***. Tema que me proporcionou repensar as raízes da cultura de origem, as mitologias e as crenças.

E, em março de 2023, iniciei os estudos no curso de mestrado, nas dependências do prédio da Universidade Estadual do Amazonas - UEA/SGC. Assim, iniciei a trajetória acadêmica e, ao mesmo tempo, o mergulho nas raízes e nas práticas culturais, voltado aos conhecimentos tradicionais praticados pelos Kumuã.

O curso me levou a direcionar o caminho que devo percorrer para aprender melhor os valores da minha cultura, do meu povo, de suas tradições e organização social. Descobri e redescobri os pensamentos indígenas sobre a medicina, bahsese de modo particular, para o que se precisa fortalecer com as ideias de vários especialistas conhecedores nessa área. A descolonização dos pensamentos indígenas muda a forma de assumir o compromisso e reafirmar as práticas de rituais. De tal forma, tem-se segurança para a nova geração indígena e não-indígena.

1.4 Vozes que sopram o Bahsere ao Kumu Poani aplicadas à Trajetória do Kumu Tuyuka

Sou descendente de uma família de conhecedores de Medicina Indígena e de danças (Kumuã e Bayaroá)⁸. Nasci com esse dom de ser Kumu (conhecedor em bahse), pois, desde minha concepção, o meu avô paterno fez o ritual do cigarro e paricá, colocando no umbigo⁹ para repassar todos os conhecimentos de bahse. Durante a minha infância, ele me cuidou e tive momentos de transmissão desses saberes através dos contos de histórias, das mitologias contadas por ele. Em vários momentos de convivência, estive perto dele nas atividades cotidianas.

Convivi com o meu avô paterno¹⁰ até meus 12 anos de idade. Lembro-me um pouco da fisionomia dele. Acompanhei-o praticamente em quase todos os momentos das suas atividades diárias. Ele gostava muito de pescar e caçar. Todos os dias acordava cedo, tomava mingau, pegava seu aturá pequeno (cesto feito de cipó) e ia para a roça catar as folhas de ipadu para a fabricação do pó, comida favorita usada para mais tarde contar suas histórias ou momentos para conversa com os demais Kumuã. Isso era a rotina dele. Durante o dia, eu o acompanhava nos seus afazeres: tecia rede com fios de tucum, com talas de arumã fazia cestos, tipitis e cumatá para o uso da minha mãe e de outras noras. Durante esses momentos, ele me contava várias histórias antigas, de diversos personagens, as origens da humanidade, das coisas boas e ruins, das doenças, dos alimentos, dos peixes, da natureza, dos lugares sagrados e mitológicos etc.. Ficava contando horas e horas.

Conheci também o meu avô materno¹¹, mas foi por muito pouco tempo. Ele também era um conhecedor de bahse (Kümü). Por várias vezes, ele nos contava as histórias, as mesmas do meu avô paterno, mas as versões eram diferentes. Alguns termos diferenciavam, pois ele era da etnia Tukano. Contudo, era mais fácil de entender as histórias porque já as conhecia pela versão do meu avô Tuyuka. De certa forma, ele me ajudou na compreensão desses conhecimentos tradicionais.

Após o falecimento dos meus avós, não tive mais contato com essas histórias, só às vezes meu pai contava algumas. Em parte da minha adolescência e da juventude, fiquei mais empenhado em frequentar a escola e realizar outras atividades com a família. Boa parte da

⁸ Tuyuka são especialistas em danças e grandes rituais de cerimônias; meu bisavô era grande mestre de cerimônia. Nesse grupo étnico, segundo os meus conhecimentos, nunca tivemos Pajé (Yai), somente Bayaroá e Kumuã. Dessa família, a maioria são Kumuã: meu avô e seus quatro filhos (são sete irmãos), todos têm esses conhecimentos de bahse. E são especialistas em tocar instrumento cariçu (flauta pã).

⁹ São rituais feitos pelo Kumuã para cuidar do futuro Kumu desde o seio materno, pois já existe uma ligação com os sábios Kumuã. Do meu bisavô, eu conheci ao longo das minhas visões/sonhos, quando fui apresentado pelo meu avô. Ele sempre me aparece nos meus sonhos antes ou durante algumas situações delicadas.

¹⁰ Meu avô, Buhuá, Joaquim Sampaio Lemos, era Kumu e sabia tecer vários artesanatos com arumã e cipó.

¹¹ Fortunato Cunha Marinho, Këmarô, grande conhecedor de bahse, da etnia Tukano.

minha juventude passei na casa de formação salesiana e nos estudos acadêmicos. Poucas vezes tive contato com a minha família, muito menos com suas práticas culturais. Mesmo assim, guardava tudo comigo: o que aprendi com meus avós e com minha família.

Depois que me desliguei da Congregação Religiosa, em 2013, retornei para junto de meus pais, na cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM, onde prossegui a minha vida normal, convivendo e ajudando a minha família, meus pais e irmãos, trabalhando na escola e na Igreja. Durante esse tempo, participei de vários encontros sobre a ‘Catequese Inculturada Indígena’, onde aprendi, aprofundei e compartilhei sobre as culturas de cada povo da região.

Em vários desses encontros, tive a oportunidade de conversar e ouvir as narrativas dos especialistas/Kumuã de várias etnias, em que eles me contavam as histórias, mitos de diversos povos, várias formas de bahsese para variados tipos de doenças. Eu ficava só escutando atentamente. Assim foi acontecendo, entre outros momentos de partilha sobre esses conhecimentos.

Certo dia, conversando com meu tio/Kumũ da etnia Dessana, ele me perguntou por que eu estava tão confuso com as coisas na minha cabeça. Eu disse que não sabia de nada, só sentia muita dor de cabeça, cada vez mais forte e estava ficando surdo de um lado do ouvido. Então, ele me disse assim: “Você tem um dom muito especial que precisa ser compartilhado. Você vai ter que decidir e aceitar isso. Não tem outra opção”. E completou: “Você nasceu para ser Kumũ/Basegã. Isso é que está dando confusão na sua cabeça. Decida, aceite e põe isso para funcionar em benefício das pessoas”. Ele me pediu para conversar com meu pai. E disse: “ele deve saber explicar e, com certeza, eles fizeram isso desde o seu nascimento e o acompanharam”.

Antes disso, eu sofria muitas dores de cabeça e bem fortes. Durante o tempo em que tive a experiência religiosa com os Salesianos, eu me submeti a vários exames com os especialistas da área e me diziam que a dor que eu sentia era bem estranha. Nunca souberam diagnosticar a causa dessa dor. Ainda bem que não fizeram nenhum tipo de cirurgia. Somente tratamento com uns medicamentos e isso aliviava só um pouco.

Na conversa com meu pai, que foi um momento muito difícil de escutar isso e sem saber o que fazer para aceitar tudo isso. Pensei em muitas coisas que teria de renunciar, pois teria que levar uma vida diferente de antes. Daí, na conversa com meu pai, perguntei por que fizeram isso comigo. E ele disse: “foi o teu avô que fez isso contigo desde o dia da concepção na barriga da sua mãe e, no dia do seu nascimento, ele colocou o cigarro e paricá no seu umbigo. Por isso ele te cuidava”.

Aí me lembrei das histórias que meu avô contava para mim todos os dias. Ele me levava para pescar, carregar lenha, catar as folhas de embaúba para misturar no ipadu e cortar as folhas de tabaco para moquear para o seu uso de fumo. Acompanhei o meu avô em todas as atividades cotidianas dele, desde a coleta das folhas de ipadu, do tabaco, quando ia cavar minhoca, catar camarão no igarapé em meio às folhas e pedras para a pescaria. Íamos buscar palmeira de paxiúba para tecer matapi, buscava arumã para fabricar peneiras, cestos e balaies. Comia junto com ele os assados de peixe que ele mesmo fazia quando voltava da pescaria. Durante esses momentos, ele me narrava todas as mitologias de origem dos povos da região. Eu sempre achava interessante, várias vezes pedi para que ele repetisse as histórias.

Tudo isso fui me lembrando quando meu pai contava que fui escolhido para ser Kumu. Mas eu perguntava: quando eu ia saber se ninguém me falava nada sobre isso? Mas meu pai dizia: “cedo ou tarde você ia descobrir, não tinha como fugir disso”. Na verdade, fiquei bem assustado com isso porque esses conhecimentos/bahsere requerem uma responsabilidade muito grande perante a família e as demais pessoas que dela fazem parte, pois tem a ver com o cuidado da vida e da saúde.

Assim, fui me conformando e aceitando. Tive um ano de preparação com meus tios e meu pai antes de colocar a determinação em prática, escutando as histórias novamente, rememorando tudo que já tinha escutado, aprendendo as diversas formas de realizar o ritual desses conhecimentos. Os primeiros momentos foram bem difíceis, pois estava com receio, pensei que não daria certo ou não funcionaria. Receio de pensar como eu ia lidar com tudo isso. Aos poucos, fui ganhando confiança e reconhecimento dos próprios familiares, conhecidos próximos e, por fim, das demais pessoas que vinham à minha procura para realizar os rituais de bahsere em variados tipos de doenças.

Então, como o conhecedor de medicina tradicional, Kumu, ele tem uma vida à parte. A partir de seus conhecimentos, realiza o atendimento das pessoas que o procuram para fazer os rituais, para a prevenção, cura e outros rituais. A prioridade de um Kumu é pensar no bem coletivo das famílias. É um intermediário para não acontecerem vários tipos de doenças e para curar as doenças já transmitidas aos pacientes. Por isso, ele tem a capacidade de prever e sentir o que venha a acontecer. Com seus poderes e habilidades detém esses perigos da natureza.

Tratando dos perigos da natureza, no livro *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)*, os pesquisadores explicam com suas palavras quem é o Kumu, indicando-o como um especialista. A explicação refere-se à tradição Tukano, que possui similaridades:

Todos os especialistas têm a mesma base de formação e a mesma tarefa, mas no cotidiano, o kumu é aquele que tem a responsabilidade maior de acompanhar os períodos temporais, por isso pode ser denominado de ñanurugu, “aquele que olha, cuida, vigia” e que está sempre atento aos perigos que ameaçam a segurança de sua bahsaka wii /bahsari wii (casa e espaço comunal de vivência, de musicalidade e de danças). O termo bahsakawi'i refere-se à fonte da musicalidade e da harmonia e da convivência social, também se pode entender como referente às casas tradicionais do passado, locais das danças dos Yepamahsã. O termo bahsari wii, por sua vez, abriga o significado de casas culturais, onde se realizam as danças contemporâneas, as aulas, os encontros políticos ou qualquer evento religioso ou “cultural” (BARRETO et al., 2018, p. 66).

Posso citar a experiência dolorosa e interessante, ao mesmo tempo, durante a pandemia da COVID-19, para ilustrar as palavras do autor citado: como kumu, aprendi a enfrentar o medo da doença, ajudando as pessoas doentes, mesmo sabendo que estava arriscado a me contaminar. Foi bem gratificante e uma etapa de aprendizado, por um lado, vendo a confiança das pessoas pelo esforço que eu fazia. Por outro, o risco pela saúde, a contaminação da doença continuava como ameaça. A maioria conseguiu superar a doença. Essa foi a minha maior realização e atuação como Kumu, a de ajudar na recuperação da saúde das diversas pessoas. E outras, infelizmente, se foram, vítimas devido à gravidade e ao avanço da doença na pessoa.

Acredito que esses conhecimentos de bahsese são fundamentais na prevenção e no cuidado com a saúde das pessoas. A atuação de um Kumu continua sendo valorizada e reconhecida. Contudo, temos a dificuldade de encontrar essas pessoas em vários lugares, em meios às famílias e comunidades, ao longo dos rios e igarapés. É importante a preservação desses conhecimentos e a transmissão para a nova geração para dar continuidade no ofício de prevenção e de cuidado com o seu povo.

Os ritos de bahsere, o ofício dos especialistas (kumuã) é comparado com o do médico, que passa por diversos momentos rígidos de preparação, faz juramentos sigilosos de comprometimento do cuidado com a vida das pessoas. Assim, um kumu/especialista se compromete com as práticas de rituais, cuidados rígidos de si mesmo e momentos de resguardos exigentes para preservar os conhecimentos, o uso nos momentos certos e de formas adequadas.

No primeiro momento, tive a oportunidade de me encontrar com minha própria pessoa, minha identidade e cultura, de conhecer as limitações, fraquezas, o medo, ao mesmo tempo em que vi as oportunidades e as potencialidades para poder assumir esse ofício. O segundo momento foi o de trazer novamente as histórias ouvidas, aprender os rituais, as mitologias. Escutar e dialogar com os demais especialistas Tuyuka (kumuã) e de outras etnias para firmar as práticas de rituais dentro das suas funções. Tudo isso ajudou-me a mergulhar nesse mundo

das práticas de medicina indígena (bahsere), a olhar para as necessidades de cada um, de acordo com os acontecimentos e os males causados.

Eu entendi que, para se tornar Kumu, cada pessoa precisa de esforço pessoal para aprender todos esses conhecimentos repassados e precisa saber além das orientações. Torna-se a referência das pessoas quando se trata das doenças e do tratamento da saúde. As técnicas e habilidades de um Kumu são adquiridas ao longo das suas práticas e são fundamentais para a sua realização dos ritos. Isso eu percebi quando comecei a atuar na realização dos rituais. Muitas vezes, não são só técnicas, mas algo de inspiração divina, de dom que se manifesta através da sabedoria do Kumu¹².

1.5 Raízes Vivas: Histórias dos Saberes do Grupo Étnico Tuyuka ʉtāpinōponā¹³

Os Tuyuka ʉtāpinopona residem na região do Alto Rio Tiquié, noroeste do Amazonas, nos afluentes do Inambu, Cabari e Onça Igarapé. São uma das etnias existentes na região do Município de São Gabriel da Cachoeira/AM. A maioria deles reside no território Colombiano (Trinidad e Mitú). Há ocupações no igarapé Castanha, afluente do rio Tiquié e em umas comunidades do rio Machado (Komeyã).

A Região do Alto Rio Negro constitui-se de vários povos, culturas e línguas diferenciadas. Compõem-se de mais de 23 etnias e línguas faladas. É uma rede de construção de saberes ou teia de culturas e de variadas formas de transformação de valores. Como menciona:

Os Tuyuka (ʉtāpinōponā) estão espalhados na faixa de fronteira Brasil-Colômbia. Seus povoados estão situados tanto no território brasileiro como no território colombiano: no rio Tiquié e no interflúvio entre os rios Tiquié (Diá Kahsá) e Papuri (Ohko Ñiriya), no Canõ Inambu (Boaya). Ambos são principais afluentes do rio Uaupés. Diversas famílias Tuyuka vivem no curso do Uaupés e seus afluentes (DUTRA, 2010, p. 42).

¹² Kumu é alguém escolhido, dotado de dons e sabedoria, com a inspiração divina. Por isso, ele tem a facilidade de ligação com as coisas além do mundo. Tem suas visões e sonhos que se manifestam através das suas conexões de pensamentos com os seres sobrenaturais.

¹³ Este item do capítulo integra o meu conhecimento pessoal sobre os Tuyuka ʉtāpinōponā, bem como há ideias transversais que também podem ser encontradas no livro ANDRELLO, Geraldo (org.). **Rotas de Criação e Transformação**: narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro. São Paulo/ISA; São Gabriel da Cachoeira-Am/FOIRN, 2012. Não houve citações diretas ou indiretas deste autor como dos outros abaixo citados por serem as passagens transversais coincidentes com meu entendimento dos Saberes do Grupo Étnico Tuyuka ʉtāpinōponā.

Os Tuyuka ocupam a área da região entre o rio Tiquié e Papurí, sendo que ambos os rios são cortados pela fronteira entre Brasil e Colômbia. Dentro dessa região existem os dois subgrupos: o grupo do Inambú (rio Papurí) e o grupo do rio Tiquié, sendo que um conflito gerado entre os dois grupos acarretou a separação entre eles. Além dessa área, existem outras regiões de ocupação dos Tuyuka: baixo rio Tiquié (Vila Nova), no Castanha (afluente do Tiquié), no Pirá-Paraná e em seus afluentes (Komeya e Timiya)

Na região do alto Tiquié, a ocupação dos Tuyuka se define pelas comunidades: São Pedro (Mõpoea), Cachoeira Comprida, Caruru e Fronteira, no lado brasileiro. E no lado colombiano, Pupunha e Bela Vista. Além dos igarapés: Onça Igarapé e Inambú e a comunidade do igarapé Abiu. A configuração das comunidades e famílias varia com a realidade atual. “As comunidades dos Tuyuka do alto Tiquié são próximas entre si, mantendo relações sociais intensas (coparticipação em ciclos rituais, colaboração nos trabalhos coletivos, trocas de bens e trocas matrimoniais)” (CABALZAR 2010, p. 19).

Os Tuyuka mantêm relações com diversos outros povos ou etnias, com alguns deles estabelecem intensas trocas matrimoniais, principalmente com os Tukano, Barasana e Yebamasã, etnias destinadas para os laços de formação familiar. E com os demais grupos étnicos são vetados esses tipos de alianças matrimoniais, pois são considerados como grupos irmãos mais próximos (primos-irmãos).

Na realidade recente, os Tuyuka habitam uma região distante do território onde vivem os grupos de origem Aruak, com os Baniwa e os Baré. Os grupos Baniwa e Koripako já conviveram com os Tuyuka na região do alto Uaupés. A ocorrência de guerra gerou o afastamento entre os grupos.

Os Tuyuka tiveram contato com os não-indígenas desde a segunda metade do século XVII, com a chegada dos Jesuítas na Região do Alto Rio Negro. Sucedeu com a chegada dos Carmelitas, Capuchinhos e Franciscanos. Com várias denúncias de abusos e provocação de escândalos com as mulheres e as crianças, relacionados aos instrumentos sagrados, foram expulsos da região.

No período da ausência dos Missionários, houve a presença dos comerciantes colombianos e brasileiros, que andavam fazendo os negócios com os produtos da região, oferecendo aos indígenas suas mercadorias, forçando-os a pagar suas dívidas. As comunidades ribeirinhas eram mais atingidas por esse tipo de humilhações, o que forçou muitos grupos a morarem nas áreas mais distantes dos rios.

A partir do ano de 1914, deu-se a chegada dos missionários salesianos, vindos de Mato Grosso, que passaram a ocupar a Região do Rio Negro e Uaupés, com a missão de “civilizar e evangelizar os indígenas”. Os missionários dominaram, instalando-se nas diversas áreas estratégicas, com suas estruturas e objetivos.

A instrução do catecismo e a construção das capelas/igrejas era uma forma de garantia para catequizar, convertendo os indígenas para a religião católica. Eles achavam que os indígenas não tinham religião e, portanto, não tinham alma para Deus. Com a educação escolar, que era uma das prioridades para o projeto de civilização dos indígenas, iniciaram a construção das escolas com estruturas enormes, com o objetivo de fazer o trabalho em internatos. Os internos eram cuidados pelos missionários com o direito de estadia, estudo e catequese, com disciplina rígida.

Com essas atitudes educativas e de catequese, aconteceu a repressão das práticas das culturas indígenas. Eles tinham que rejeitar as suas próprias raízes para poder receber as práticas educativas civilizatórias. Deixar de falar a própria língua e aprender forçadamente a língua estrangeira (Português). Esquecer seus rituais e cerimônias e aprender os ritos religiosos impostos.

Essas e outras atitudes começaram a provocar revoltas por parte dos próprios indígenas em relação ao modo de atuação dos missionários. Os mais velhos começaram a sentir dificuldades para repassar seus conhecimentos aos seus filhos porque eram repreendidos. “A visão dos índios acerca dos salesianos passou a ser a mais crítica, sobretudo em relação à forma violenta de sua atuação passada e às incoerências perpetradas pelos religiosos” (CABALZAR, 2009, p. 45).

Apesar dessas ações rígidas praticadas pelos “civilizadores”, as práticas e os conhecimentos continuaram a existir por meios dos ritos desses povos, muitas vezes de forma fragmentada ou superficial. As fontes principais estão extintas por falta de conhecedores mais apropriados de cada clã ou sibs. Mesmo em face dessas condições, as gerações atuais trazem vastos saberes que apropriaram dos seus pais ou avós que, por meio de conversas, diálogos, aprofundam, partilham com seus filhos nas famílias e nas escolas.

1.6 Sementes de Saberes: Entre Encantamentos e Ensinaamentos da Pessoa do Tuyuka¹⁴

A educação dos Tuyuka Utâpinõponã perpassa as atividades do cotidiano, na pescaria e na caçada dos adultos para os jovens. Os filhos acompanham nas atividades diárias de seus pais, buscando aprender as técnicas, as confecções e a produção dos instrumentos para cada tipo de caça e pesca.

Na observação e pela escuta atenta, vão se transmitindo todas as técnicas praticadas pelos adultos para, quando chegar a sua vez, os jovens começarem a praticar o conhecimento aprendido. A transmissão desses conhecimentos é oral e na prática. Nesse momento, é fundamental estar atento para assimilar todos os ensinamentos.

Dentro de uma família, cada um tem sua função. Os mais velhos cuidam da boa organização e funcionamento através do uso de seus conhecimentos (bahsesé). O pai de família preza para o bom sustento e alimentação por meio da pesca e caça, a mulher cuida das plantações de roça e das atividades domésticas. Os filhos ajudam, conforme a necessidade e segundo os ensinamentos dos pais. Assim vai se formando um ciclo de construção de saberes e de formação do ser Tuyuka.

Os homens são responsáveis por ensinar os seus filhos conforme a sua sabedoria e atuação nas atividades diárias. São responsáveis pela escolha do terreno da roça, derrubar a mata, ajudam no trabalho de plantio, na limpeza, na coleta das frutas e quando precisa arrancar mandioca. Ajudam a carregar aturás de mandioca, carregar lenha para fazer farinha e beiju. Voltam da roça e vão para a pescaria para poder garantir a comida para toda a família.

A mulher cuida do plantio da roça, dedica-se às plantações e à limpeza da roça. Volta da roça, come seu beiju, quinhapira e toma chibé, para poder continuar os seus trabalhos de raspar, ralar mandioca, enfim deixar tudo pronto para o momento da janta da família. É um processo longo, que exige conhecimentos e técnicas da mulher para preparar o beiju de goma, farinha e manicoera (líquido tirado da mandioca).

Os meninos e as meninas, desde cedo, já começam a colaborar com todas essas atividades, aprendendo as técnicas através das práticas. O menino cresce com os conhecimentos repassados pelo seu pai. E a menina, conforme a sua idade, vai acompanhando a sua mãe a

¹⁴ Este item do capítulo integra o meu conhecimento pessoal sobre os Tuyuka Utâpinõponã, por ser um deles, bem como há ideias transversais que também podem ser encontradas no livro de REZENDE, Justino Sarmiento. **A educação na visão de um Tuyuka**. Faculdade Salesiana Dom Bosco, Manaus/AM, 2010. Não houve citações diretas ou indiretas deste autor como dos outros abaixo citados, por serem as passagens transversais coincidentes com meu entendimento da Educação da Pessoa do Tuyuka.

acordar cedo, fazer mingau, ir para roça e cuidar das plantações. Todo esse processo envolve a educação e o ser da pessoa do Tuyuka.

O processo da educação Tuyuka prepara para a vida do indivíduo, com seus modos próprios de ser mulher e de ser homem. Constroem seres que possam integrar na vida da sociedade Tuyuka, com atitudes que façam a diferença. A educação se dá no laço entre a família e com os outros membros (tios, primos). É construída com as coisas materiais e imateriais que as envolvem.

O momento da partilha de quinhapira na comunidade é uma das formas de educação aos filhos. Aí que o menino e a menina aprendem a lidar com os diferentes, com o público. O menino, com uma certa idade, da adolescência para a juventude, começa a participar junto com o seu pai, aprende a cumprimentar, considerando os graus de parentesco. Aprende a escutar, ouvir histórias contadas, compartilhar nos momentos das refeições.

A menina segue o ritmo da sua mãe para participar dos momentos comunitários. Prepara mingau, quinhapira, ajuda a separar e pôr na mesa. Participa nas conversas, na partilha de alimentos. No final, ajuda a recolher as panelas e pratos, seguindo todo o ritual que lhes compete fazer nos momentos públicos e comunitários.

O Tuyuka constrói a sua própria vida, se prepara para se inserir na vida social. Para isso, ele passa por diversos momentos e etapas de formação. A iniciação é uma das etapas que o menino enfrenta para seguir na sua formação. Os conhecimentos são repassados conforme o seu grau de aprendizado. Uns são mais específicos e outros são generalizados. Alguns meninos são iniciados para exercer funções específicas como Pajé e Benzedor. Por isso, eles passam por instruções rígidas desde criança.

A menina, geralmente, passa por um processo diferente do menino. Contudo, é um processo longo que acompanha toda a sua formação de como ser mulher.¹⁵ As meninas são destinadas para cuidar de casa, da família, do trabalho na roça, por isso são cuidadas com benzimentos desde cedo para fortalecer o seu espírito e o físico.

Os Tuyuka vivenciam as culturas das oralidades, não é de escritas, mas guardada nas memórias vivas, através de seus conhecedores, e que são repassadas em cada geração. Os saberes ancestrais e os valores culturais são repassados através das conversas, do diálogo, da

¹⁵ A menina Tuyuka, geralmente, é iniciada com o processo formativo específico a partir da sua primeira menstruação. A mãe juntamente com o Kumu que vai fazer o ritual de bahsere acompanham toda a preparação do ambiente onde a moça vai permanecer durante esse tempo, recebendo orientações da mãe ou da avó. Ao mesmo tempo, recebe todo cuidado com o ritual do bahsere feito pelo Kumu. A partir dessas instruções, inicia a sua vida social e familiar mais atuante, assumindo os trabalhos mais pesados.

oralidade. Isso faz parte da tradição de todas as etnias. Esta forma de transmissão é a forma mais segura e prática de transmitir os saberes aos seus descendentes.

A oralidade exige, do aprendiz, o exercício da memória, de captar todos os conhecimentos da forma que eles são transmitidos, para não correr o risco de perder alguma informação e/ou de compreender de uma forma errada (equivocada). Do mesmo modo, exige-se mais ainda o esforço de colocar no papel a escrita com os termos adequados, o pensamento e as ideias transmitidas.

Os Tuyuka aprendem, também, através das práticas e da convivência diária com os mais velhos. Os conhecimentos exigem a vivência e a prática para efetivar o seu funcionamento e dar o significado na vida do aprendiz. As culturas Tuyuka são de práticas concretas, “aprendendo na vivência através das suas práticas”.

1.7 Medicina Tuyuka/bahsere e Tradição Intelectual: Saberes Tuyuka como Ciência Viva

O Kumu, com suas práticas de bahsese, fundamenta-se nos seus conhecimentos recebidos e a ele confiados pelos seus formadores Kumuã mais adultos e experientes. É importante saber dessa parte, porque o Kumu não atua sozinho, por conta dele. Ele age conforme os ensinamentos e as orientações dos seus formadores. De certa forma, ele recebe a aprovação de outros Kumuã mais experientes e mais conhecedores, que transmitem a “tradição intelectual” Tuyuka.

Ratificando as minhas percepções dos fatos, trago os argumentos de João Paulo Barreto (2018, p. 609) a explicar o que é a “tradição intelectual” indígena:

A “tradição intelectual” indígena, de ver, de pensar e de organizar o mundo, os seres e as coisas, de relacionar, de manipular e perceber as mudanças, está ancorada numa epistemologia que não é aquela que aprendemos nas escolas e nas universidades convencionais. Ela está ancorada na cosmologia e na cosmopolítica, que são a base de conhecimento e fio condutor de pensamento e das práticas indígenas. Para as novas gerações são transmitidas de maneira organizada e sistemática como “teorias de conhecimentos” pelos seus detentores, conhecidos como *yai*, *kumu* ou *baya*.

A realização dos rituais tem importância estratégica na transmissão da nossa “tradição intelectual” Tuyuka. A presença de um kumu numa região ou Comunidade é sinal de segurança, de proteção e de harmonia com a natureza (COSTA, 1995, p. 51). As pessoas confiam e têm a referência na pessoa desse especialista.

Nesta mesma linha de pensamento de Kumu Poani, Dagoberto Lima Azevedo (2016, p. 15-17) procura traduzir com respeito e força poética a centralidade do Bahseese enquanto prática medicinal, espiritual, política e científica, articulando o saber tradicional à sua potência como objeto de pesquisa legítimo dentro de uma ciência mais plural e situada.

É preciso ter clareza a respeito do conceito de BAHSESE. Assim, seguem algumas definições para melhor compreensão do assunto. Para mim, como Kumu, são elementos culturais em forma de histórias contadas ou vividas pelos especialistas, conhecedores, Kumuã. São casos oralmente transmitidos, como a “Canoa de Transformação”¹⁶, que os nossos antepassados já vinham contando essas histórias, pois já faziam parte da vida deles. Cada “Casa de Transformação”¹⁷ tinha uma história de cada grupo que vinha emergindo. Portanto, a partir da vivência dessas histórias, os Kumuã vão aprendendo a dominar os objetos da natureza e a se comunicar com os seres que existem no mundo (cosmo) e além do mundo (submundo).

Dentro da cosmovisão, mas traduzida em linguagem ocidental, segue a definição do João Paulo Barreto (2013, p. 74) do Bahseese:

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

Em outras palavras, a partir da escuta dos Kumuã e da minha experiência, posso afirmar que o Bahseese não é apenas um ritual de cura, mas um sistema complexo de proteção e equilíbrio cosmopolítico da nossa comunidade.

Os bahseese são fundamentais na vida dos Pam̃rimahsã, pois eles atendem as diversas demandas da vida cotidiana das pessoas em relação aos seres humanos invisíveis que vivem nos espaços ome pati¹⁸, dita nuhku¹⁹ e ahko pati²⁰. O kumu ou bahseg̃ comunica-se através dos bahseese com os seres da natureza, os humanos, os invisíveis, os animais e todos os demais que se encontram no planeta terrestre e cósmico.

¹⁶ Canoa de Transformação ou Mahsari Yukusó, dentro da qual todos os grupos étnicos vieram, depois de emergir e foram se transformando em pessoas.

¹⁷ Casa de Transformação, onde a Canoa veio parando para que os grupos pudessem se transformar em pessoas e adquirir seus instrumentos de uso de cada grupo.

¹⁸ Ome pati: mundo do ar/cosmo.

¹⁹ Dita nuhku: Mundo da terra.

²⁰ Ahko pati: Mundo da água.

Na cosmopercepção Tuyuka, sem o Bahsere, o corpo torna-se um território exposto. Um território aberto às forças invisíveis que atravessam o mundo (cosmo) e além do mundo (submundo), que nunca foi conhecido pelos colonizadores e, agora, pelos cientistas médicos ocidentais. É nesse entrelaçamento de mundos que reside a importância do Kumu, cuja posição é profundamente relacional no Grupo Étnico do Tuyuka. Confirmo que transito por diferentes camadas do cosmo, tornando-me ponte entre humanos e não humanos.

Justamente por isso, sou o primeiro a experimentar os efeitos dessa vulnerabilidade da minha exposição. Embora, a minha exposição não seja uma fragilidade individual, mas o reflexo de sua função coletiva. Um Kumu é corpo-mundo, corpo-comunidade, e assim por diante. Meu equilíbrio físico, emocional e espiritual é condição para a saúde de todos do meu entorno.

Ainda posso acrescentar à explicação do autor citado que os Kumuã dizem que sem os Bahsese a pessoa fica exposta; sem a proteção, fica vulnerável a todos os tipos de ataques das doenças, não resiste a qualquer tipo de ameaça contra o seu corpo; atrai vários tipos de doenças provocadas pelos seres não humanos. Por exemplo, afirmo que a primeira pessoa que fica vulnerável às doenças é o Kumu, porque ele é a referência de todos os seres humanos. Ele tem contato com outras camadas do universo e pode se fragilizar com isso.

Portanto, compreender o Bahsese como Ciência Viva é compreender o saber ancestral. É reconhecer uma forma de conhecimento que não separa o corpo do espírito, a cura da política, a ciência da espiritualidade e assim por diante. É acreditar e praticar a descolonização do saber.

A descolonização do saber, portanto, exige mais do que uma simples inclusão dos saberes tradicionais nos currículos ou nos sistemas acadêmicos em Saúde Pública ou Enfermagem (DE SOUZA et al., 2015, p. 1105). Entendo que a descolonização do saber é o caminho para uma profunda mudança de paradigma, que reconheça os saberes originários como produtores legítimos de ciência, como modos válidos de conhecer o mundo e de habitá-lo (DE SOUSA et al., 2015, p. 1106).

Seguindo esta mesma linha de pensamento, aplica-se o método *etno-enfermagem* no campo da Saúde Pública e da Enfermagem, como explicam os autores Fabianne de Jesus de Souza, Fabiana do Socorro de Andrade, Dionisio Carvalho da Silva, e Maria do Perpetuo Socorro (2015, p. 1106-7):

O método de pesquisa chamado etno-enfermagem foi desenvolvido por Leininger com base na antropologia, com a finalidade de desvendar a diversidade e universalidade cultural e obter novos conhecimentos em enfermagem, conforme percebido ou experienciado pelas enfermeiras e

indivíduos ou grupos. Os dados êmics (locais) revelados pelos informantes culturais geram interpretações e explanações de comportamentos e valores culturais específicos e são comparados aos dados éticos, que refletem os pontos de vista e valores dos profissionais. Desse modo, as enfermeiras identificam e comparam os dois diferentes pontos de vista, o que ajuda a prevenir e reduzir as práticas de enfermagem impositivas, geradoras de possíveis conflitos éticos e morais.

Embora o Bahsese ainda não esteja integrado às práticas protocolares do SUS²¹, está sendo trazido à luz pelas dissertações de mestrado, teses de doutorado, artigos, livros de autoria dos indígenas e não indígenas, que têm a compreensão de que Bahsese não é apenas técnica de cura, mas é também território de saber, corpo de ciência, voz cosmopolítica. Ao narrar a minha trajetória de formação enquanto Kumuã, eu não mobilizo apenas memórias pessoais, mas saberes coletivos transmitidos por gerações²² em contextos rituais, territoriais e espirituais e espero estar fortalecendo ainda mais a Epistemologia do Sul.

E mais, ao reconhecer o Bahsese como Ciência Viva, estou praticando a Ecologia de Saberes, isto é, estou adentrando em um diálogo horizontal entre saberes diversos, sem que um seja reduzido à lógica do outro.

E digo mais. Ao narrar a minha história, estou exercendo um gesto político e ético de insurgência contra o monopólio do saber hegemônico, abrindo caminho para outras formas de existir, curar, ensinar e transformar, já que um Kumu tem uma participação importante nesse processo de cuidado com a natureza, pois ele conhece os elementos da natureza e seus funcionamentos. Sabe dialogar, sabe manusear e fazer a organização conforme seu devido lugar.

Quando não fazemos o que devemos fazer, a natureza se vinga porque não está no seu devido lugar, não funciona como deveria e parece que está faltando algo para continuar na sua normalidade.

O cuidado com a natureza tem sua finalidade única, é promover o Bem-Viver do ser humano com a natureza. O Ser humano vive numa briga com os demais seres da natureza. O tempo todo está provocando e realizando a invasão ou a destruição. Por isso, ter cuidado, conhecendo a forma de cuidar, é necessário para ter essa paz e boa vivência com a natureza. “Cuidar para ser cuidado.” Essa é a função fundamental dos Bahsesé com a ação do Kumu e é sobre isso que trataremos no Capítulo 2, a seguir.

²¹ Sistema Único de Saúde.

²² Represento as várias gerações do grupo étnico Tuyuka, dos especialistas Kumuã, detentores de saberes tradicionais, o mais novo Kumu desta geração.

CAPÍTULO 2

ESTUDO DE CASO SOBRE CUIDADO E BEM-VIVER NA CRIAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DOS TUYUKA ʉTĀPINŌPONA – ʉTĀPINŌMAHSĀ OU PAMURIBAHSOKÁ

2.1 Resistência Cultural e Autodeterminação Tuyuka

Como destaca Silvio Matheus Alves Santos (2017, p.215), a autoetnografia rompe com o modelo da antropologia tradicional, ao reposicionar o pesquisador indígena como sujeito ativo da narrativa. Essa mudança de lugar epistemológico é um movimento claro de

autodeterminação do autor: “escrever é decidir como se apresentar ao mundo, o que lembrar e o que continuar” (ANDRELLO, 2012, p. 53). É a partir dessa perspectiva que os Tuyuka se colocam como autores da própria história, da própria cosmologia, do próprio corpo.

O povo Tuyuka, habitantes do Alto Rio Negro, enquanto comunidade, história e cosmologia, necessita que sua memória seja escrita por eles mesmos. Já existe algum material acerca de como fazer pesquisa, do que e como registrar, de como tratar as histórias contadas pelos mais velhos e de como estimular os mais jovens a se envolverem nesse tipo de atividade (ANDRELLO, 2012, p. 59).

Entretanto, a minha autoetnografia configura-se, não apenas como uma metodologia de pesquisa para registrar as histórias do meu povo, mas como um gesto de resistência, visando defender e preservar a nossa identidade e cultura, em resposta a forças externas que as ameaçam. Ela será uma ferramenta política, espiritual e epistemológica para afirmar o direito de existir segundo nosso modo de vida e de produzir conhecimento conforme nossa matriz cultural. Esse gesto está intimamente ligado à resistência cultural.

Obras como Casa de Transformação: Origem da Vida Ritual *Ŭtāpinopona* Tuyuka (AEITU; HIGINO, 2005, p. 37) e Rotas de Criação e Transformação (ANDRELLO, 2012, p. 51) não apenas registram mitos e rituais, mas atualizam e performam saberes ancestrais, resgatando oralidades vivas em forma escrita. Ao traduzirem seus mundos para o papel - sem perder a densidade espiritual e política da palavra -, os Tuyuka resistem à colonização do saber e reafirmam a centralidade de seus valores: o Cuidado com o corpo, com a floresta, com o outro e com o tempo.

Como apontam Lila Abu-Lughod (2018, p. 221) e Stuart Hall (2006, p. 25), é preciso desconfiar da “cultura” quando ela é usada como categoria congelada que separa o sujeito de sua agência. É isso que tento apresentar nesta Dissertação. E, como explica Geraldo Andrello (2012, p.8-10), a escrita emergirá, então, como narrativa insurgente, como forma de escapar da taxonomia e reafirmará a autonomia de uma existência em contínuo movimento - exatamente como ensina a cosmologia Tuyuka nos ciclos de transformação. Para confirmar o meu ponto de vista, exemplifico narrativas insurgentes como:

- A) Justino Sarmiento Rezende (2010), ao propor uma pedagogia enraizada nos conhecimentos Tuyuka; e
- B) João Paulo Barreto (2018), que conta a história da fundação do Bahserikowi - Centro de Medicina Indígena da Amazônia, em Manaus.

Estes estudos demonstram que a autoetnografia não serve apenas para narrar o passado, mas, sim, serve para projetar futuros, que são o reflexo de uma escrita que atua, que educa, que cura, que territorializa e que resiste contra as intempéries de um conhecimento que não nos representa. Nós, os Tuyuka, quando escrevemos nossas histórias, expressamos uma experiência viva e transformadora, recusando a “objetificação” dos nossos costumes e práticas.

Somos resistência porque combatemos o apagamento e a violência simbólica sofrida pelos povos originários, reinscrevendo a história em nossos próprios termos (SANTOS, 2008, s/p). E exercemos autodeterminação porque apresentamos a legitimidade desses saberes, que são modos válidos de habitar o mundo, de cuidar, de ensinar e de transformar tão necessários à humanidade neste momento de crise (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 109).

Como argumenta Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 80-83), é no marco da Ecologia dos Saberes que essas experiências ganham potência política. Nas minhas palavras, reivindico não apenas o direito à diferença, mas o direito à produção do meu conhecimento como legítimo. Continuando, o autor explica que essa prática “reafirma a floresta como arquivo, o corpo como território e a ancestralidade como método” (Santos, 2007, p. 84-85).

Portanto, minha autoetnografia não apenas fala do Cuidado e Bem-Viver, mas pretende convocar, reescrever e compartilhar com o mundo, o desafio de entender outras formas de existências possíveis, mais plurais, mais cuidadosas, mais enraizadas na escuta da Terra e dos seus povos. Quando a natureza é bem cuidada, ela cuida de nós. A terra é a nossa carne, nossa vida humana. Nós somos húmus da natureza.

2.2 Os Caminhos do Cuidado e Bem-Viver sob a luz de Saberes Ancestrais: Alguns Conceitos e Teorias Indígenas

Os conceitos e teorias sobre Cuidado e Bem-Viver nos levam a refletir sobre o significado e a razão das suas origens para o bom serviço da humanidade, proporcionando a harmonia com a natureza. Eles nos apontam caminhos para uma saúde integral, uma educação mais sensível e uma convivência mais justa entre ambientes e espécies.

O Cuidado tem relação com a forma de cuidar da natureza, para lidar com o mundo que é a nossa casa maior. O Cuidado previne muitas consequências negativas e destruidoras. O Cuidado requer uma sabedoria muito grande para garantir a segurança de todos, assegurar para que não aconteça a coisa pior. O Cuidado precisa ter habilidades culturais de se comunicar. Aí

que os Kumuã entram com seus conhecimentos de bahsese para ajudar no ato do Cuidado. O Cuidado pode ser também visto como sinal de respeito com a natureza sagrada, com todos os seres que habitam nosso universo. Sentir-se parte desta criação e entender que tudo isso gera vida, se for cuidado.

Os indígenas têm o Cuidado em variados momentos, desde a hora em que vão tomar banho até o momento de descanso. Isso faz parte da cultura, que de geração em geração vai passando. Contudo, aos poucos, essas práticas de Cuidado estão desaparecendo devido a certas influências ou mesmo devido à mudança de hábitos culturais.

O Cuidado gera o projeto do Bem-Viver, que é o seu objetivo principal. Cuidar bem da natureza para que tenha uma boa vida, uma vida tranquila, de harmonia com a natureza. Como já dissemos antes, a natureza gera vida. Também possui alma. Por isso, quando é maltratada, gera as consequências negativas.

O bem-viver é sabedoria de vida dos povos originários, que provém da relação com a natureza, como ser da criação. O Bem-Viver consiste em um Projeto de Vida em constante mudança. De tal forma, atualmente, nos sentimos desafiados a ter mais atenção quanto a este Projeto por conta das mudanças climáticas, do surgimento de várias doenças. Tudo isso exige mudança de mentalidade, visando assumir um compromisso mais radical com a vida da natureza.

Caso o contrário aconteça, conforme a explicação de Joao Paulo Barreto (2021): Muitos tipos de doatise encontram sua explicação nos Kihti ukûse e as fórmulas de bahsese também estão contidas, na maioria das vezes, nos Kihti ukûse. Por essa razão, é necessário falar de Kihti ukûse e dos bahsese para assim entender, minimamente, as concepções e práticas discursivas sobre os Cuidados da pessoa.

A intervenção dos Kumuã é fundamental nesse processo de Cuidado, pois eles entendem como lidar com a natureza, têm a capacidade de dialogar e de organizar tudo o que contém nesse mundo. Diante desse cenário, há mais uma dificuldade que enfrentamos, a falta desses Kumuã na realidade de hoje. Temos poucos conhecedores atualmente, a nova geração dos indígenas não tem se preocupado com a formação de novos Kumuã nas suas comunidades e famílias.

Assim sendo, o bem-viver tem relação direta com a saúde integral e se estende para ações educacionais na perspectiva sensível, por meio de convivência equilibrada entre ambientes e espécies. O bem-viver se manifesta através da sabedoria dos povos originários.

Trata-se de um Projeto de Vida que muda constantemente, já que há alterações ambientais que precisam de mudança de pensamento e de ações.

2.3 A criação da Humanidade: Narrativa da Criação e da Transformação dos Utãpinõponã – Filhos da Cobra de Pedra

O Universo, na compreensão dos Kumuã, é dividido em várias camadas. Isto é, cada casa que compõe o Cosmo, que chamamos de *Umukowi*. Assim, *Umukoñeku* (avô do universo) morava com seus poderes e habilidades, pensou que um dia seria diferente se tivesse pessoas humanas habitando, pois não havia nada ainda. Era um vazio. A partir dessa ideia é que ele foi organizando a criação da humanidade.

A criação da humanidade e a transformação nas casas de emergência é vista como um ato de gestação de uma mulher. A criança é cuidada desde o ventre da sua mãe, desde o dia inicial da sua gestação para este mundo. O Kumu, especialista em bahsese, é responsável por cuidar de todo esse processo, por isso ele é dotado de conhecimentos e de habilidades para a proteção da criança e da mãe. Dessa forma que nós, Kumuã, concebemos a explicação sobre este ato da criação e de transformação dos grupos humanos.

Na concepção dos especialistas Tuyuka, o projeto de criação humana, dos bayaroa e Kumuã (bahsera) e a transmissão de conhecimentos basere, não ocorreu nesse mundo terreno, aconteceu no mundo sobrenatural e de seres espirituais. Os quatro irmãos, *Pamurĩ Pinõ*, *Āhsĩpoã Ñehkũ*, *Yarebo* e *Muĩpũrĩ Pinõ*, não eram os únicos seres espirituais existentes no mundo. Assim como, em quatro cantos do mundo, também existiam outros sábios e seres espirituais como eles, que também eram netos de Deus do Universo (*Bũreko Ñehkũ*).

Esses quatro irmãos eram sábios, especialistas em basere (Kumuã), mestres de cantos e danças tradicionais (Bayaroá), dotados de conhecimentos e forças espirituais. Foram criados e capacitados diretamente por Deus (*Bũreko Ñehkũ*), para serem responsáveis pela criação dos povos.

Entre eles, cada um foi criado para assumir uma função específica. O primeiro irmão, o *Pamurĩ Pinõ*, era o chefe, irmão maior e o principal responsável pela criação de grupos humanos; o *Āhsĩpoã Ñehkũ*, segundo irmão, ficou como o responsável para criar povos originários nas regiões andinas; o *Yarebo*, terceiro irmão, ficou com a responsabilidade de ser o pai dos alimentos, o Deus da fartura para a humanidade; e *Muĩpũrĩ Pinõ*, o irmão caçula, foi

escolhido por Deus das Pedras (*Uhtã Ñehkũ*) para ser o especialista (Kumu) em conhecimentos tradicionais (bahsere), o protetor dos grupos humanos.

O *Pamũrĩ Pinõ* era chefe dos Tukano (*Dahseá*) e falava a língua Tukano. Ele ancorou a Canoa da Emergência (*Pamũri Yukũsó*) em uma das praias do litoral do Rio de Janeiro, na Baía de Guanabara - em Tuyuka, Ohpekõ Taró (Lago de leite). É onde ficam os lugares históricos, sagrados, onde *Pamũrĩ Pinõ* passou com a Canoa da Emergência.

O *Pamũrĩ Pinõ* era um Deus, um ser espiritual. Detinha muitos poderes espirituais, com os quais podia realizar diversas criações e povoamentos sem a ajuda de outros sábios como ele. Sentia-se tão poderoso a ponto de esquecer o seu avô (Deus da criação) e capaz de enfrentar sozinho quaisquer ameaças de seres espirituais externos que existiam nessas regiões.

O *Pamũrĩ Pinõ* se considerava o mais sábio, o mais forte e mais poderoso e quis ignorar que o mais poderoso entre todos os poderosos do universo era o seu Avô. O modo como pensou em conduzir a criação de grupos humanos não deu certo, porque não era tão poderoso para enfrentar a força espiritual da Porta da Emergência de *Diasihti Mahkãwi*, que estava sob a guarda de um ser espiritual chamado *Sẽ*, que Deus ali colocou. A Porta da Emergência de *Diasihti Mahkãwi* era uma porta de pedra de mármore. Ninguém, nenhum ser normal, ou quaisquer seres espirituais não podiam ultrapassá-la. A porta era a única via de acesso para a emergência de novos grupos humanos para este continente. Era a única porta para que *Suniã Pãrãmĩ* entrasse com grupos humanos, para depois criar e os fazer emergir em diversas Casas das Emergências (*Pamũrĩ Wihserĩ*) espalhadas ao longo deste continente.

O primeiro obstáculo que *Pamũrĩ Pinõ* enfrentou, ao tentar adentrar no novo continente, foi a força espiritual do Portão da Emergência da Casa da Emergência de *Diasihti Mahkãwi*. Antes de tentar abrir o Portão, *Pamũrĩ Pinõ* juntou todas as suas forças espirituais materializadas em seus enfeites e adornos para se tornar poderoso. Enfeitou a sua cabeça com um cocar (*sũó dũhpũ*); em suas orelhas colocou um par de brincos de ouro (*yohsaripĩ*); em seus ouvidos introduziu objetos espirituais, fontes de sabedoria, que pareciam pequenas flores (*wĩhtõkorĩ*); enfeitou-se com peças artesanais de miçangas (*ñahkẽ karẽ*). Cada objeto formava o conjunto de seus poderes espirituais. Depois, pegou seu bastão de poderes espirituais (*yuhkũ behsurẽ*), com o qual cravou na parte lateral do Portão para abrir.

O *Pamũrĩ Pinõ* queria demonstrar aos sábios da Terra que era poderoso e que não precisava da ajuda de ninguém. Por isso, tentou usar apenas seus poderes para abrir a Porta da Emergência e, assim, conduzir os grupos humanos para dentro do continente. No entanto, percebeu que a Porta era muito forte, resistente e poderosa. Antes dele, nenhum outro ser

espiritual ousou ultrapassá-la, porque a força espiritual que a sustentava era a própria força de Deus presente nela através do ser espiritual *Sẽ*.

Até aí, ainda não existiam diferentes grupos humanos: Tukano, Desano, Tuyuka, Wanano, Tariano, Miriti-Tapuia, Siriano, Karapanã, Barasano, Makú e todos os outros povos que habitam neste continente. Existia apenas uma só língua. Ninguém dizia que esse ou aquele era Barasano, Tuyuka, Desano, porque não havia grupos diferentes.

O *Pamurĩ pinõ* queria passar de qualquer jeito pelo Portão da Emergência (*Pamurĩ Sohpe*). Essa Porta (*Pamurĩ Sohpe*) ficava em *Diasihti Mahkãwi*; ninguém podia passar por ela; era uma Porta de pedra muito dura, projetada pelo *Suniã Ñehkũ*. O *Suniã Ñehkũ* sabia que o seu neto (*Pamurĩ Pinõ*) tentaria passar pela Porta da Emergência sem perguntar-lhe se isso daria certo ou não, e por isso projetou a porta como prova de sua existência.

Antigamente, muitos Kumuã (*bahsera*) ainda conseguiam visualizar o local da Porta da Emergência e a essência de sua força espiritual através de rituais. Segundo os kumuã (*bahsera*) Tuyuka, a Porta constitui pura força espiritual de pedras (*Uhtã Wehtiri Sohpe*), força espiritual de reflexos de espelho (*Êñõ Wehtiri Sohpe*), força espiritual do fogo e da fumaça (*Pehká Omẽdá Wehtirisohpe*) e força espiritual dos rituais de pajelança (*Yai Wehteri Sohpe*). Hoje, se fôssemos verificar a existência da Porta da Emergência com os olhares humanos, poderíamos encontrar apenas uma pequena pedra, com formato de uma porta, que deve estar em algum ponto das montanhas que cercam o litoral do Rio de Janeiro.

Na visão espiritual de *Pamurĩ Pinõ* e de seus irmãos (*Ãhsĩpoã Ñehkũ*, *Yarebo* e *Muĩpũrĩ Pinõ*), a Porta era estreita. Atualmente, alguns Kumuã (*bahsera*) ainda conseguem enxergar a porta através dos rituais, e por meio de sonhos ou sob o efeito da *kahpi* e *wiõ* (substância alucinógena). A porta, aparentemente pequena, para o *Pamurĩ Pinõ* e seus irmãos, era muito poderosa e impossível de ser ultrapassada. Além de parecer estreita, a parede de rocha que constituía a porta tocava o céu e, na parte subterrânea, não tinha fim, ultrapassava os limites do leste e do oeste do planeta Terra. Não tinha por onde desviar. A única maneira de entrar neste continente era pela Porta da Emergência. Foi isso que o *Pamurĩ Pinõ* tentou fazer usando seus únicos poderes, mas o seu bastão de poderes não aguentou a força espiritual do Portão da Emergência e quebrou.

O objetivo do Deus da criação, ao colocar essa porta, foi testar os conhecimentos e os poderes de seu neto, que era arrogante e se considerava autossuficiente. Vendo que seu neto o ignorava e desprezava a ajuda de outros sábios da Terra, Deus (*Suniã Ñehkũ*), *Bũhpó Ñehkũ* (Avô do Trovão), *Uhtã Ñehkũ* (Avô das pedras), *Bũlekó Ñehkũ* (Deus do Tempo e do Universo),

pensou: quero ver como meu neto conduzirá os humanos e seus irmãos. *Suniã Ñehk* era avô de *Pamurĩ Pinõ*. Por isso, *Pamurĩ Pinõ* é chamado de *Suniã Pãrãmĩ*.

O *Suniã Pãrãmĩ* sentiu que o momento de ultrapassar a porta estava próximo. Antes de iniciar a entrada, fumou tabaco, comeu ipadu e bebeu caxiri; em seguida, com o seu bastão de poderes (*Yaíg*), tentou abrir pela primeira vez a Porta, porém o Portão era tão forte que em poucos segundos o bastão se entortou. Foi a primeira tentativa de *Pamurĩ Pinõ*, mas não conseguiu abrir. Nessa primeira tentativa, *Suniã Pãrãmĩ* já perdeu o primeiro grupo humano que se transformou em seres espirituais.

Depois de perder o primeiro grupo, parou e pensou: por que aconteceu isso? Apesar do primeiro fracasso, tentou abrir a porta pela segunda vez, também não conseguiu, pois, mais uma vez o bastão amoleceu e a porta se fechou em poucos segundos, e assim perdeu o segundo grupo humano. Tentou pela terceira vez e, de novo, o bastão amoleceu, a porta se fechou e ele perdeu o terceiro grupo.

Pamurĩ Pinõ queria levar os futuros humanos para dentro do novo continente para criar e povoar, porém nas três tentativas não conseguiu vencer a Porta da Emergência. Por causa da perda desses grupos humanos, que a Casa da Emergência de *Diasihti Mahkãwi*, a Porta da Emergência se chama *Dianuhĩriãwi*, em tukano, porque foi a casa e a porta onde o poderoso bastão de *Suniã Pãrãmĩ* amoleceu e sucumbiu diante da força da *Pamurĩ Sohpe* (Porta da Emergência). Desde então, a casa é denominada de *Dianuhiriãwi Mihsĩpewi* e *Kahpi Mihsĩpewi*. Para nós, Tuyuka, essa casa se chama *Diakameñãriwi*.

Após três tentativas, *Suniã Pãrãmĩ* parou, pensou e lamentou as perdas e, em seguida, pegou o seu *yuhk behsuré* (bastão de poderes), colocou ao seu lado, retirou os ornamentos e adornos do seu corpo, ficou somente com um cocar na cabeça. Em seguida, fumou e defumou o seu corpo com o tabaco (*m̃noro*), parou mais uma vez para refletir diante de tudo que havia acontecido com ele até aquele momento. Ele ainda tinha dentro dele forças e poderes espirituais.

O *Pamurĩ Pinõ* estava muito decepcionado e triste consigo mesmo. Pensou melhor e disse: Por que não deu certo? Naquele momento, percebeu que fracassou e reconheceu o seu limite e seu erro por ter negado a ajuda de outros seres espirituais e de seus irmãos. Em seguida, preparou-se para ir perto de seu avô. Olhou para o céu e pensou nele. Olhou para o oceano Atlântico e pensou na terra de onde saiu com a Canoa da Emergência. Olhou para o norte, para o sul, leste e oeste, e voltou a se indagar e falou consigo mesmo: tentei fazer do meu jeito, mas não consegui. Antes, sempre achei que poderia criar grupos humanos sozinho, mas não deu certo como planejei. Até agora já perdi três grupos humanos. Isso não é bom, porque se eu

continuar desse jeito perderei mais grupos de pessoas. Por isso, vou atrás do meu avô para receber orientações e pedir mais poderes para, na volta, conseguir vencer o Portão da Emergência.

Os três grupos que se perderam em *Diasihti Mahkãwi*, hoje, são os *Waí-mahsã* (peixes gente): *dihtá wihseri mahkãlã* (espíritos da terra), *diyári mahkãrã* (os espíritos que vivem na água), outros são os curupiras que vivem nas matas. Esses se tornaram nossos inimigos e rivais, porque não conseguiram se tornar pessoas como nós, humanos. Por isso, fazem aparecer constantemente diversas doenças pelo mundo. Para demonstrar a raiva que têm contra os humanos, os *Waí-mahsã* dizem o seguinte: esses humanos pensam que são gente, mas nós que éramos os primeiros, os chefes deles, só que para nós não deu certo. Agora que são gente querem brincar conosco.

Alguns desses espíritos são: *dihtíroa*, *kayáloa*, *yahkominiã*, *waikãlastirá*, *pusíria*, *ẽmũã*, *yãmũã*, *mayaróa*, *nimayuá*, *yuhkãbuemihsiã*, *buemihsiãbahsiroa*, *sẽ*, *dahsé* (tukano), *nenirõ*, *wã*, *konepihkõ*, *yãmiká baleró*, *diatuñoã*, *buá* (pombo), *watoropoa*, *ohsó* (morcego), *ohsó pahkã* (morcego gigante), *muipã durú*, *ohkõloã*, *bãhpãpahkó* (coruja). São espíritos que ficaram no mundo sobrenatural para causar doenças e morte aos humanos. Querem que os humanos também morram como eles, quando se perderam na porta de *Diasihti Mahkãwi*. Os *Waí-mahsã* podem causar doença e matar os bebês na hora do parto, como forma de vingança e raiva contra nós. O parto de uma criança tem o mesmo significado que a emergência de um grupo humano, isto é, como se a criança passasse pela Porta da Emergência de *Diasihti Mahkãwi* sob a proteção de Deus (*Uhtã Ñehkã*), que, no nosso caso, seria sob a proteção do Kumu através dos rituais de base do parto.

Depois de fumar tabaco de *toasini*, *Suniã Pãrãmĩ* parou e ficou em pé conversando com seus irmãos menores – *Ãhsĩpoã Yai*, *Yalebó*, *Muipũ Yai* – que estavam junto com ele e perguntou: O que será que vai acontecer agora? Você que deve saber, respondeu seu irmão *Ãhsĩpoã Yai*, que também era chamado *Ãhsĩpoã Ñehkã*.

Enquanto os quatro irmãos discutiam entre si, a Canoa da Emergência estava atracada na praia. Nós, que seríamos humanos, estávamos dentro dessa Canoa, bem guardados e éramos invisíveis aos olhos de outros seres espirituais que já existiam nesta Terra. Estávamos dentro do espírito de *patugã* (pé de ipadu), de *kahpidá* (pé de *kahpi*), de *mahsãkãla wai koãrĩ* (dentro dos “ossos” dos Kumuã). Só os quatro irmãos que sabiam da nossa existência e eram visíveis aos olhos de outras divindades.

Novamente, *Suniã Pãrãmĩ* ficou em pé diante de seus irmãos, pensou consigo mesmo, olhou para o céu, fumou tabaco, comeu ipadu, bebeu caxiri, pensou de novo e olhou para o céu. Em seguida, de repente, abriu como o reflexo da luz, quando entrou no interior do mundo espiritual de *ũhtã omẽkodá patipũ, pehká omẽkodá patipũ, ãñõ omẽkodá patipũ, yai omẽkodá patipũ, djaaaa*. Depois de alcançar esse mundo, retornou para o lugar onde os seus irmãos e a Canoa da Emergência se encontravam. Era apenas um ensaio, antes de viajar para o céu. Na volta, viu que estava tudo como era antes, depois decidiu enfeitar e adornar de novo o seu corpo com *ñahkẽká kariré* (colares de miçanga), *ahsĩpoã pĩrĩrẽ* (brincos de ouro), colocou o *siodũhpũ*, pôs no seu pescoço os *sẽ behtoriré* (argolas de metais), a sua *ũhtãteniã* (pedra de quartzo), o seu *sẽkulé, wai warú* (essência e poder de peixes); também adornou com o *wãñiãrĩdá* (corda de origem vegetal) e todos *kamõkã* (adornos tradicionais). Depois, estava pronto para partir até a casa de seu avô. Olhou para o céu e abriu. Estava tudo muito lindo. Quando olhou para a casa de *Buhpowi* (avô de Trovão), a casa do centro do universo, a casa do céu, percebeu que a porta do céu estava fechada e retornou para perto de seus irmãos.

Essa casa deve estar bem em cima da Porta da Emergência (*Pamũrĩ Sohpe*). Os Kumuã dizem que a superfície do planeta Terra fica bem no meio. É nesse meio que *Suniã Pãrãmĩ* pretendia emergir junto com os grupos humanos. Aí era o lugar temido pelos espíritos, difícil de passar por causa da força espiritual da Porta da Emergência que era poderosa.

Olhou mais uma vez para o céu, pensou em seu avô e disse aos seus irmãos: agora estou pronto para ir perto de nosso avô. Na véspera de sua partida, realizou o ritual de pajelança do tabaco para tentar convencer o seu avô, que o acolhesse em sua casa com cordialidade. Através desse ritual evitou que seu avô se negasse a conceder mais poderes. Depois de se defumar, olhou para o céu, sentou-se, pegou seus principais poderes e guardou dentro do seu corpo.

Este é o exemplo para quem escutou e aprendeu os rituais de bahsere de seu pai. Um dia, uma pessoa se torna órfão. Por isso, depois que um pai morre, um filho obediente e observador de princípios que regem as nossas tradições sempre será considerado sábio pelos outros especialistas e pessoas comuns. Esses conhecimentos proporcionarão muita segurança à pessoa quando, um dia, ela decidir discutir e refletir sobre os rituais com outros Kumuã, porque saberá se defender conforme os ensinamentos de seu pai.

Depois disso, mais uma vez, *Suniã Pãrãmĩ* olhou para o céu, comeu ipadu, fumou tabaco, bebeu caxiri e ficou pensativo. Apesar de ele estar entre os seus irmãos, o seu espírito já estava dentro de forças espirituais, que os Kumuã chamam de: *ũhtã ãmẽkodá patipũ, ãhtã pehká buhti ãmẽkodá, pehká sũmeri, pehká ñãbũé ãmẽkodá, tiyá ãmẽkodá patipũ, ãñõ ãmẽkodá*

ñãbue tiyá òmãkodá patip e *pehká òmẽkodá ñãbue ñãlatú tiyá òmẽkodá patip*, *yai òmẽkodá ñãbue ñalakatú tiyá òmẽkodá patip* (são as linguagens clássicas de rituais de bahsese). De repente, como um raio de luz subiu para o céu. O *Pamurĩ Pinõ* estava bem ornado, o seu corpo brilhava e refletia como um feixe de luz.

Quando *Suniã Pãrãmĩ* avistou o alto do céu, viu que duas mulheres estavam sentadas, eram filhas de Deus, uma à direita e outra à esquerda da porta, as quais costuravam e trançavam cestinhos que, na verdade, criavam seus netos e os animais que causariam doenças aos humanos. As duas eram as seguintes: uma se chamava *Ãñã Ñẽhkõ* (*ãñã*, jararaca e *ñẽhkõ*, avó); e a outra se chamava *Patu Ñẽhkõ* (*patu*, ipadu e *ñẽhkõ*, avó). *Ãnhã Ñẽhkõ* era a avó de jararacas, cobras, aranhas, bichos venenosos e peçonhentos. *Patu Ñẽhkõ* era a avó do ipadu. As duas moças rapidamente viram que *Pamurĩ Pinõ* se aproximava da casa de Deus e murmuraram entre si: “olha quem está chegando! É o neto de nosso Pai, aquele que perdeu os grupos humanos”.

O *Suniã Pãrãmĩ* já se aproximava da porta do céu. Rapidinho, as duas moças entraram e chamaram o Pai, o *Uhtã Ñehk*: “Pai! Você se lembra daquele seu neto, que as pessoas chamam de *Pamurĩ Pinõ* ou *Suniã Pãrãmĩ*, que tentou criar os grupos humanos na Terra, achando que podia conseguir somente com seus poderes, mas que no final perdeu três grupos? Ele está vindo para cá!”

E o velho não respondeu nada. Depois de tentar acordar o Pai, as duas mulheres entraram na casa sem recepcionar e acolher o *Suniã Pãrãmĩ*. Ao chegar à porta do céu, *Pamurĩ Pinõ* fez a seguinte saudação: “sooooooooo!” Depois, tocou o seu bastão de poderes. E nada de o Velho responder.

Mesmo assim, insistiu e fez outra saudação: “Como vai você *Suniã Ñehk* (meu avô), você *Uhtã Ñehk* (avô de pedras), *Burekó Ñehk* (avô do dia e da noite). Sou seu neto, responsável para criar e povoar grupos humanos no novo continente do planeta Terra”. E seu avô não respondeu nada.

O *Pamurĩ Pinõ* já sabia que isso aconteceria, porque tinha errado ao ignorar seu avô nas três tentativas de criar gentes, porém não desistiu; pelo contrário, insistiu. O que *Pamurĩ Pinõ* enfrentou naquele momento era o sinal que no futuro os Kumuã (*bahserá*) humanos também enfrentariam os mesmos desafios. Por exemplo, desde que existimos como Kumuã, uma coisa sempre aconteceu entre nós, um Kumu quando não consegue prevenir e curar algumas doenças procura outros Kumuã para perguntar e aprender novos rituais. Essas coisas são assim. Nenhum Kumu conhece todos os rituais de bahsese.

O *Pamurĩ Pinõ* fez de novo a saudação: “sooooooooo! *Uhtã Ñehkũ, Bulekó Ñehkũ*”. E Deus, pela segunda vez, não respondeu. *Suniã Pãrãmĩ* saudou de novo: “sooooooooo! *Uhtã Nhehkũ, Burekó Ñehkũ*”. Depois de três saudações, o seu Avô suspirou lá no fundo de seu quarto: “*huuuuuuu*”. Estava no fundo de sua casa, atrás de uma parede, em um quarto bem fechado, deitado na rede, se esquentava no calor do fogo e “dormia”.

Por isso, antigamente, os velhos sábios (*baserá, kũmuã*), os especialistas, após os rituais não saíam para nenhum outro lugar, ficavam em resguardos, ornados, defumavam-se com tabaco benzido para fechar os corpos e seus espíritos, pintavam seus corpos com *wãrõsoã* (carajuru) feito com bahse. Ficavam no quarto durante um dia, dois dias ou até mais, dependendo do tipo de ritual realizado. O *Bũhpó* (Deus do Trovão) demonstrava o que os kumuã humanos fariam no futuro, isto é, era um exemplo do que aconteceria conosco. Por essa razão, atualmente, aquele que é sábio Kumu ainda pratica esse ritual de resguardo para se proteger das doenças espirituais.

Em seguida, Deus (*Suniã Ñehkũ*) falou: “Como vai você, meu neto! Você está aí? Nem sabia que era você que estava na minha porta”. “Sim, estou aqui”, respondeu *Pamurĩ Pinõ*. *Suniã Ñehkũ* disse: “Que surpresa! O que aconteceu com você, meu neto?” O *Pamurĩ Pinõ* respondeu: “É vovô! Você sabe o que aconteceu comigo. Tentei criar os humanos como ordenou. Tentei criar sozinho, do meu jeito, mas não deu certo. Nessa tentativa perdi três grupos de humanos. No começo, eu não quis receber ajuda de ninguém, nem dos Kumuã (*baserá*) da porta do norte, do sul, do alto (céu); nem dos que vivem no outro lado do oceano Atlântico, de onde saí com a Canoa da Emergência, porque achei que seria capaz de criar e povoar os humanos somente com meus poderes espirituais. Reconheço que errei e fracassei. Agora, tenho certeza de que somente Deus (*Uhtã Ñehkũ, Burekó Ñehkũ*) é quem manda em todas as coisas existentes no universo; nenhum ser da Terra é mais poderoso que você. E, por isso, decidi recorrer a você, meu avô. Além do mais, sou seu neto responsável para criar grupos humanos. Não desistirei de minha responsabilidade somente porque perdi três grupos, até porque ainda existem outros grupos humanos que devo criar e povoar no planeta, mas, para isso, preciso de sua orientação, para não perder mais humanos e nem cometer os mesmos erros”.

O avô respondeu: “É isso mesmo! Você pensou que estava criando humanos longe do meu alcance e escondido de mim, porém estava aqui bem embaixo de mim; aliás, você sempre está aqui pertinho, aos meus pés. Fiquei observando e perguntando: esse meu neto *Suniã Pãrãmĩ*, por que será que tenta ignorar a minha existência? O que pensa que ele é? O meu neto sabe tudo, fala de tudo. Ouça bem e preste atenção nas minhas palavras. Quem é sábio deve

ouvir o que os outros sábios têm a dizer e contribuir. Quem é sábio nunca se acha o melhor e/ou o máximo, insuperável, mais poderoso. Você não foi justo com a sua sabedoria, por isso cometeu erros infantis. Olhei para você e pensei: será que o meu neto acha que é mais poderoso e mais sábio do que eu? Depois que você perdeu três grupos humanos, continuei pensando em você e perguntando: será que ele vai acabar perdendo todos os demais grupos humanos? Fiquei muito preocupado. Não pense que durmo o dia inteiro, pelo contrário, acompanho diretamente tudo que você faz. Estou constantemente de olho em seus atos”.

Depois de chamar a atenção de seu neto, Deus do Tempo (*Burekó Ñehk*) estava pronto para conceder-lhe mais poderes espirituais. Só falou isso, para chamar a atenção de seu neto e para lhe conceder novos poderes espirituais, Deus (*Burekó Ñehk*) não saiu de seu quarto e *Suniã Pãrãmĩ* também não entrou na Casa do Céu, ficou na porta. Também não teve contato direto com seu avô. Mesmo deitado na sua rede, dentro de seu aposento, Deus começou a entregar os poderes materializados nos seguintes instrumentos, que chegaram até nas mãos de *Suniã Pãrãmĩ*:

1.º entregou o *wehti kũmũrõ* (banco em que *Suniã Pãrãmĩ* se sentaria para benzer breu e tabaco). *Suniã Pãrãmĩ* estava na entrada da porta do céu, quando recebeu os poderes através de sua força espiritual e não chegou a entrar na casa. Os pajés chamam esses instrumentos de: *htã omẽkodá patip*, *ẽñõ omẽkodá patip*, *yai omẽkodá patip*, *pehká omẽkodá patip*, *djaaa*, *gũlũ* (deu estrondo);

2.º entregou o *mũñõ puhti senerõrẽ* (suporte de tabaco), que mais uma vez *Suniã Pãrãmĩ* recebeu através da força de seus poderes de pajelanças;

3.º entregou os *mahsãkũraré* (a força espiritual dos pajés mestres dos rituais de Jurupari);

4.º entregou o *yuhkũ behsuhtirigũ* (bastão de poder e autoridade);

5.º entregou o *poasti tirigũ* (bastão dos rituais de bahsese).

Após entregar os poderes e os instrumentos, Deus (*Burekó Ñehk*) disse: “daqui você desce até onde você veio por meio da força espiritual de fumaça de *htã omẽkodá* (fumaça de pedra), *toyé htã omẽkodá* (força espiritual da fumaça branca de pedra), *yai omẽkodá* (fumaça de yai), *pehká omẽkodá* (fumaça de lenha, do fogo). Ao chegar perto de seus irmãos, fume tabaco, coma ipadu, beba caxiri e, em seguida, olhe para o céu e se lembre de seu velho Avô, que estará sempre contigo, e nas coisas que falei para você. Depois, com a força espiritual de *htã omẽkodá*, *ẽñõ omẽkodá*, *yai omẽkodá*, *pehká omẽkodá*, defume a Porta da Emergência (*Pamurĩ Sohpe*); em seguida, pegue o seu bastão de poderes (*yuhkũ behsuré*) e finque na lateral

da Porta para abrir. Seja rápido para que os grupos humanos consigam ultrapassar a Porta, porque a Porta da Emergência se fechará rapidamente. Garanto que você conseguirá ultrapassá-la, siga as minhas orientações que você conseguirá vencer o Portão da Emergência. Quando fizer isso, todos os grupos humanos passarão pela porta. Após essa execução, pare, fume tabaco, coma ipadu, beba caxiri, olhe para o céu e lembre-se de seu Avô, que estarei ao seu lado. Você e os grupos humanos estarão sob minha proteção. Depois, defume com breu (*wehtë*) e a força espiritual da fumaça de *uhtã omẽkodá, ãñõ omẽkodá, yai omẽkodá, pehká omẽkodá* o caminho onde os humanos passarão e percorrerão durante a emergência e o povoamento”.

Depois de receber mais poderes, *Suniã Pããmĩ* retornou para perto de seus irmãos. Quando desceu do céu, fez de acordo com as orientações de seu avô. Abriu a Porta da Emergência com o bastão de poderes, que não sucumbiu à força da Porta. Então, rapidamente fez passar grupos humanos pelo Portão da Emergência (*Pamurĩ Sohpe*) de *Diasihti Mahkãwi*. No entanto, a Porta era tão poderosa que não ficou aberta por muito tempo. *Suniã Pããmĩ* teve que agir rápido, porque a porta se fechou em poucos instantes. Contudo, foi suficiente para que os humanos ultrapassassem o portão, conforme havia dito o seu avô.

Depois de vencer a força do Portão, *Suniã Pããmĩ* parou, fumou tabaco, comeu ipadu e bebeu caxiri. Olhou para o céu e agradeceu ao seu Avô. Em seguida, subiu para o céu para contar ao Avô a sua façanha. Dessa vez, foi recebido rapidamente pelo Avô (*Burekó Ñehkũ*).

Deus (*Burekó Ñehkũ*) respondeu: “Foi isso que sempre esperei de você. Daqui em diante as coisas serão diferentes e tudo dará certo, *Suniã Pããmĩ*. Antes não deram certo, porque você tentou ignorar a minha existência, tentou esquecer que existo. Eu não sou qualquer Deus, que você e outros seres podem desrespeitar. Sou seu Avô, Deus do tempo e do universo. Sou um ser que nasceu antes de tudo, antes do universo. Agora, sim, os seus trabalhos e suas criações sempre terão resultados positivos. Peço que desça para a terra através da força espiritual da fumaça de *uhtã omẽkodá, ãñõ omẽkodá, yai omẽkodá, pehká omẽkodá patipũ*. Ao chegar na terra, envie o seu irmão *Ahsipoã Ñehkũ* para a porta do norte. É lá que ele criará e povoará outros grupos humanos. Depois envie o seu segundo irmão, o meu neto *Yarebo*, que irá antes de você para criar as plantas frutíferas, preparar a terra para plantações, criar *kirikũ* (maniva), preparar os *kũmũduhkali* (coxos de caxiri), as *stubuħkũpalũ* (painéis de barro que servem para armazenar caxiri), construir as *Bahsawihseri* (Casas Tradicionais). *Yarebo* terá que preparar o ambiente para criação e povoamento de diferentes povos”.

Deus (*Burekó Ñehkũ*) pressentiu que alguma coisa não daria certo para seu neto. Mesmo assim continuou a conversa: “enquanto *Yarebo* estiver construindo as Casas das Emergências

(*Bahsawihseri*), criando as plantas frutíferas, criando maniva e mandioca, preparando o caxiri, envie o seu irmão *Muĩpũrĩ Pinõ* para realizar os rituais de pajelanças de novas habitações. Ele terá que benzer todas as Casas (*Bahsawihseri*) que servirão para criação de novos grupos humanos até chegar na Casa da Emergência de *Ohkó Diawi*”.

Naquele momento, Deus (*Bulekó Ñehkũ*) já sabia o que aconteceria na Casa da Emergência de *Ohkó Diawi*. Teve um pressentimento negativo. Por isso, alertou seu neto *Suniã Pãrãmĩ*: “Uma coisa não dará certo para você. O seu irmão caçula, *Muĩpũrĩ Pinõ*, apesar de ser seu irmão, não te obedecerá. Depois que você perdeu três grupos humanos, ele não confia mais em você. Por esse motivo, duvidará de sua capacidade e de seus poderes. Ele não sabe que você acaba de receber mais poderes e está sob a minha proteção espiritual. Fique atento e preparado contra as ações dele para que nada de mal ocorra durante a criação de gentes, Ele tentará destruir o que você e os outros seus irmãos construirão na terra, mas não conseguirá”.

Muĩpũrĩ Pinõ também era neto de Deus. Era um ser espiritual e sábio como seu irmão maior, por isso não temia desobedecê-lo. Era tão poderoso como *Suniã Pãrãmĩ*. Por causa de sua desobediência, desconfiança e arrogância, hoje existem entre os Tukano, Tuyuka, Desano etc., indivíduos que se dizem conhecedores dos rituais de pajelanças, os que se acham mais sábios que os demais e que não querem ouvir outros sábios. E, às vezes, alguns até dizem: “eu também sei os rituais de pajelanças como você; posso pajelar sozinho e não preciso de você”. Outros são irônicos: “como não sei as pajelanças, nunca digo a ninguém que vou fazer isso ou aquilo; que um dia juntarei as pessoas, para construir uma Casa Tradicional (*Bahsawĩ*) e comunidade”.

Antes de iniciar a criação dos humanos, Deus também previu o conflito que ocorreria em *Ohkó Diawi* entre *Suniã Pãrãmĩ* e seu o irmão caçula *Muĩpũrĩ Pinõ*. Esse conflito era o primeiro sinal de como seria a relação entre nós, pajés humanos, que constituímos de diferentes povos. Realmente, os conflitos e as brigas são constantes entre os pajés. Deter o conhecimento de rituais de bahsese é sinônimo de conflito, rivalidade e interfere diretamente nas relações de convivência entre povos, famílias e comunidades.

Quando *Suniã Pãrãmĩ* tentou enviar o seu irmão caçula, *Muĩpũrĩ Pinõ*, para realizar os rituais de habitações, ouviu a seguinte resposta: “Desde que chegamos aqui, em *Diasihti Mahkãwi*, vejo que você só faz as coisas sem nos consultar e sem pedir nossas opiniões. Se você conduz as coisas dessa forma é porque você sabe o que faz e não precisa de mim. Estou cansado de ser a sua sombra. De tanto ficar atrás de você, vi você perder três grupos humanos, sem poder interferir para evitar que gentes se perdessem na Porta da Emergência. Agora, não

quero ver de novo a mesma história se repetir; nem quero ouvir as pessoas falarem que meu irmão mais velho perdeu outros grupos humanos. Por causa da perda de três grupos humanos, muitas pessoas por aí comentam sobre o evento triste que ocorreu conosco. Tenho vergonha quando ouço comentários irônicos que outros seres espirituais fazem sobre o seu fracasso. O seu individualismo atingiu a nossa integridade, a nossa família. Por isso, a minha resposta é não. Não vou realizar rituais de habitações. Vai e faça você mesmo. Estou fora. Não conte comigo”.

Ao ouvir a resposta de irmão caçula, *Suniã Pãrãmĩ* respondeu: “Tudo bem! Faça como quiser.” *Suniã Pãrãmĩ* já sabia que isso aconteceria, porque seu Avô havia alertado antes de tudo e de todos. Os quatro irmãos eram sábios e poderosos. Eram filhos de Deus. A única diferença é que entre os quatro, *Suniã Pãrãmĩ* não era qualquer filho de Deus. Tinha um diferencial entre seus irmãos menores pelo fato de ser o irmão maior e por ser o principal responsável pela criação e povoamento de grupos humanos. A sua força espiritual era incomparável em relação aos seus irmãos menores, mas eles não sabiam. Era o mais sábio e o mais poderoso. Era *duhpu* (chefe, cabeça, irmão maior). Foi o único que conseguiu chegar perto de Deus (*Uhtã Ñehkũ*, *Burekó Ñehkũ*), que recebeu de seu Avô mais *bahseré* (rituais).

Deus criou os quatros irmãos porque pensou o seguinte: se eu criar apenas um, o trabalho de criação e povoamento dos humanos vai demorar muito. Criarei quatro irmãos, porque assim o trabalho será feito como mais rapidez e segurança. Por isso, decidi criar os quatro irmãos. Ao criar, lhes deu poderes suficientes para enfrentar e superar as ameaças de outros seres espirituais da Terra. Os poderes que Deus concedeu foram: *mũnõ omẽkodá* (a força espiritual de tabaco e sua fumaça), *yayari omẽkodá* (a força espiritual do ser *yai*), *bayiari omẽkodá* (a força espiritual do ser *bayá*), *kũmũãrĩ omẽkodá* (a espiritual do ser *kũmũ*). Com esses poderes, os quatros se tornaram poderosos e sábios.

O *Ahsĩpoã Ñehkũ* cumpriu com seus deveres de acordo com a ordem de seu Avô. O *Yalebo* também cumpriu com seus deveres: criou alimentos, espalhou diversas plantas frutíferas pelo continente; criou a maniva, o ipadu, o tabaco etc. *Yalebo* era o pai e ser espiritual de alimentos, do coração; era o Deus que também conhecia bem os rituais de pajelanças para prevenir e curar as doenças de pessoas, das roças, de manivas. *Muĩpũlĩ Pinõ* foi o único que não obedeceu às ordens de seu Avô. Não cumpriu com sua responsabilidade.

Assim como os quatros irmãos, antigamente, em um grupo ou comunidade, sempre havia pajés especialistas para realizar os rituais de habitação. Atualmente, com a ausência de

pajés especializados, fica cada vez mais difícil realizar rituais de habitação; por isso, os conflitos, as brigas e as divisões são constantes entre os indígenas do Uaupés.

Aproximava-se o tempo de *Yalebo* construir a Casa da Emergência de *Ohkó Diawi*. Antes de chegar em *Ohkó Diawi* e realizar a construção dessa Casa, *Yalebo* já havia construído outras Casas das Emergências espalhadas ao longo do território brasileiro. Ao iniciar a construção de *Ohkó Diawi*, convidou todos os animais terrestres, aquáticos e aves da região do alto rio Negro para que o ajudassem. Cito aqui alguns deles: *ohkó dahseá* (tucanos da água), *wayuá* (macacos guaribas), *yõroã* (inambus), *wuaberi buhtoá*, *kahkaloá*, *ũmuã* (japus), *yeá* (garças), *uhkuãlã* (macacos da noite), *wĩhsoã* (porcos-espinho) etc. Cada um desses trazia um tipo de material para construção da *Bahsawi*. Esses animais eram seres espirituais, não eram simplesmente animais como conhecemos hoje. Aliás, na visão dos pajés, são seres espirituais.

Quando *Suniã Pãrãmĩ* esteve com seu Avô, Deus (*Uhtã Ñehkũ*) disse: “Depois que seu irmão *Yarebo* concluir a construção das *Bahsawihseri* (Casas Tradicionais de Danças), antes de viajar com a Canoa da Emergência para realizar a criação e o povoamento dos grupos humanos, passe em todas as casas para realizar os rituais de proteção das casas. Proteja as casas contra as ações de *Waí-Mahsã*, *boli bahsoká* (espíritos causadores de doenças).

Os *bori bahsoká* existiam em todas as Casas das Emergências. Por exemplo, havia seres em *Diasihti mahkũ*, que fica situada no litoral de São Paulo, provavelmente nas montanhas; *Uhtã Tuhturi mahkũ*, situada em Belém, estado do Pará; *Dia Duiró Yukawi mahkũ*, localizada no encontro das águas entre rio Negro e Solimões, Manaus, AM; *Temedawi mahkũ*, situada abaixo de Barcelos, baixo rio Negro, AM; *Behkowi mahkũ*, Tapurucuara, hoje, Santa Isabel do rio Negro, AM; *Kanẽparo mahkũ*, que fica localizada acima de Santa Isabel do rio Negro, AM; *Ñahpõbowi mahkũ*, em São Gabriel da Cachoeira, AM; *Koohtu mahkũ*, próximo à comunidade da Ilha das Flores, foz do Uaupés, AM; *Bũhpowi mahkũ*, hoje, comunidade Trovão, no baixo Uaupés, AM; *Õmãwi mahkũ*, situada acima da comunidade Trovão, baixo Uaupés, AM; *Ñẽcororiwi mahkũ*, situada acima de *Õmãwi*, baixo Uaupés, AM; e *Ohkó Diawi mahkũ*.

Depois de realizar os rituais de pajelanças das Casas das Emergências contra os *Waí-Mahsã* que poderiam vir atrás de *Suniã Pãrãmĩ* até *Ohkó Diawi* para destruir os humanos, *Suniã Pãrãmĩ* estava pronto para viajar com a Canoa da Emergência. O caminho estava protegido e livre dos seres que ameaçavam a emergência de grupos humanos. Se ele não fizesse bahsese nas Casas das Emergências, a viagem com a Canoa da Emergência se tornaria muito perigosa para a sobrevivência dos humanos. Em todas as Casas das Emergências existiam *Waí-Mahsã* prontos para matar quaisquer seres que ousassem impedir suas ações contra os grupos humanos.

Mesmo depois dos rituais, se houvesse qualquer vacilo e desatenção de *Pamũrĩ Pinõ*, os *Waí-Mahsã* estavam prontos para atacar e matar os humanos. O *Pamũrĩ Pinõ* sabia que os *Waí-Mahsã* dessas Casas não ousariam atacar os futuros humanos e sua embarcação, porque já havia pajelado, por isso partiu de *Diasihti Mahkãwi*, foi criando e povoando pessoas ao longo do litoral brasileiro e em diversas regiões.

Suniã Pãrãmĩ viajou com a Canoa da Emergência para criar os humanos, porque confiava nas palavras e na proteção de seu Avô. O caminho até a Casa da Emergência de *Ohkó Diawi* não foi fácil. *Suniã Pãrãmĩ* teve que enfrentar os *Waí-Mahsã* de difentes espécies. Nos momentos mais difíceis, ele sentia a falta de seu irmão caçula, *Muĩpũrĩ Pinõ*. Como falei anteriormente, tudo que seu Avô pressentiu e previu no começo, estava para acontecer em *Ohkó Diawi*.

Muĩpũrĩ Pinõ não veio com seu irmão na Canoa da Emergência. Preferiu ficar em *Diasihti Mahkãwi*, atrás de *Pamũrĩ Sohpe* (Porta da Emergência). *Muĩpũrĩ Pinõ*, além de ser pajé dos rituais de habitações, também era o pai de *muhsĩroã* (grilos que devoram as folhas de caraná ou palha utilizadas para cobrir as *Bahsawihseri*). É com os *muhsĩroã* (grilos) que em poucos segundo devoraria a *Bahsawi* (Casa Tradicional de Dança) de *Ohkó Diawi*. Ele planejava chegar em *Ohkó Diawi* antes de seu irmão *Pamũrĩ Pinõ* começar quaisquer rituais de pajelanças. Esse era o plano de *Muĩpũrĩ Pinõ* para destruir o projeto de criação dos humanos do Uaupés. Apesar de ser seu irmão, apoderou-se de raiva e do ódio, por isso queria acabar com o projeto de criação, do qual também fazia parte.

Após longa e dura viagem, enfim, *Pamũrĩ Pinõ* chegou em *Ohkó Diawi*. Para ele, não existia distância entre as Casas das Emergências, porque era filho de Deus. *Pamũrĩ Pinõ* somente demorou um pouco para chegar em *Ohkó Diawi*, porque teve que parar e entrar em outras Casas das Emergências para criar humanos e transmitir conhecimentos. Durante a viagem, entrou e passou em todas as Casas das Emergências que seu irmão *Yalebo* construiu. Em cada *Bahsawi* realizava o ritual de proteção contra os *Waí-Mahsã* para que não o seguissem. Depois de tudo isso, chegou em *Ohkó Diawi*. Quando chegou na *Bahsawi*, olhou para o céu e pensou em seu Avô, em Deus (*Uhtã Ñehkũ*, *Burekó Ñehkũ*). Sentiu que estava tudo bem.

O seu Avô já alertou o que aconteceria com ele em *Ohkó Diawi*. Em seguida, fumou tabaco, comeu ipadu e entrou em *Ohkó Diawi*. Viu que seu irmão *Yarebo* e seus amigos deixaram a *Pamũrĩwi* (Casa da Criação, Casa da Emergência) pronta para realização da festa de criação de grupos indígenas do Uaupés. A casa estava pronta para rituais de pajelanças, divisão de povos e línguas dessa região. Quando entrou, viu a casa cheia de coxos de caxiri e

potes de *kahpi*. Havia caxiri de todos os tipos: caxiri de milho, caxiri de batatas, caxiri de cará, caxiri de pupunha, caxiri de cana etc. A única coisa que ainda não tinha dentro daquela casa era o *Kahpi*, mas já tinha os pots preparados para encher com a bebida. Só não tinha a planta e a bebida. Até aquele momento, *Kahpi* ainda não existia. *Kahpi* somente foi criado durante o ritual, no centro da *Bahsawi* (Casa Tradicional).

Depois que entrou na casa, começou a pajelar todas as coisas que tinham sido preparadas pelo seu irmão *Yarebo*: a *Bahsawi*, os pots, cochos, as bebidas, os instrumentos musicais etc. Ao meio-dia, todas as bebidas estavam fermentadas, porém até as 15 horas, *Pamũrĩ Pinõ* ainda não tinha concluído o seu ritual de prevenção e proteção contra as ações de *Waí-Mahsã* de seu irmão caçula que se aproximava para destruir a grande *Bahsawiré* (Casa de Festa) e *Pamũlĩwiré* (Casa da Emergência) de *Ohkó Diawi*.

Pamũrĩ Pinõ estava no centro de *Ohkó Diawi* quando virou a cabeça e olhou até *Diasihti Mahkãwi* para ver se havia algo estranho ou não. Naquele instante, viu que seu irmão *Muĩpũrĩ Pinõ* voava rapidamente em direção de *Ohkó Diawi*. *Muĩpũrĩ Pinõ* vinha como o vento, estava bem ornado com seus adornos que brilhavam de longe como a luz do sol. Estava muito bonito e brilhava. Os demais seres que estavam em *Ohkó Diawi* também perceberam a chegada repentina e assustados gritaram: “*Muĩpũrĩ Pinõ* já vem”!

Pamũrĩ Pinõ não virou para ver uma segunda vez. Somente pensou: o meu irmão já vem! A única coisa que me resta é proteger a Casa contra seus “sopros” para que esse louco não destrua a Casa da Emergência de *Ohkó Diawi*.

Enquanto *Pamũrĩ Pinõ* pensava e pajelava, *Muĩpũrĩ Pinõ* já se aproximava de *Ñahpõpõ Mahkãwi* (Casa da Emergência de São Gabriel da Cachoeira, AM). Quando chegou em *Ñahpõpõ Mahkãwi*, o brilho de seus ornamentos refletia aqui em *Ohkó Diawi*. *Suniã Pãrãmĩ* viu que seu irmão voava junto com o vento, sem parar em nenhum lugar, direto à *Ohkó Diawi*. Como ambos eram Deuses, para eles, a distância entre *Diasihti Mahkãwi* até *Ohkó Diawi* era como se não existisse, em pouco tempo estavam em lugares diferentes. Antes de chegar em *Ohkó Diawi*, *Muĩpũrĩ Pinõ* passou em todas as Casas das Emergências construídas por *Yarebo*, mas não destruiu porque já estavam construídas e os povos criados.

Esse momento pré-anunciava os conflitos, as brigas e as guerras que um dia aconteceriam entre os pajés humanos. Nós, Tuyuka, chamamos as *boriwihseri* (casas de doenças, dos *Waí-Mahsã*) de *ũhtã wihseri* (casas de pedra) *bũhpó wihseri* (casas de trovão), *sũkaré wihseriré* etc. Quando um pajé *basei* realiza o ritual de breu (*wehté*) e tabaco (*mũnõ*), se

ele não ficar em resguardo (*behti tiriri*), corre sério risco de ficar doente, ser picado por jararacas, se envenenar e morrer; ser perseguido pelos seus rivais *baserá*.

As *boriwihseri* são casas constituídas de doenças: *boriti* (doenças, tristezas), *bori wai ya* (doenças de peixes remosos), *bori numiã numiãti* (doenças de mulheres impuras, menstruadas), *bori yarigé* (comidas impuras, não benzidas), *bori waikwá* (doenças de animais), *bori mñõ* (tabaco causador de doenças), *bori patu* (doenças de ipadu), *bori kahpi* (doenças de *kahpi*), *bori mahsãkwa* (doenças de seres espirituais). Foi nessas *Bori Wihseriré* (casas de doenças) que *Muĩpũrĩ Pinõ* entrou e passou, antes de chegar em *Ohkó Diawi*.

Suniã Pãrãmĩ viu que seu irmão se aproximava rapidamente do porto de *Ohkó Diawi*. Antes de ele subir até a *Bahsawi* de *Ohkó Diawi*, defumou a Casa de *Ohkó Diawi* dentro e fora com breu pajelado (*wehté bahserikimenã*). Logo depois que *Pamũrĩ Pinõ* concluiu o ritual de defumação da Casa e deixou o *wehteki* (pedaço de breu pajelado) no centro da *Bahsawi*, *Muĩpũrĩ Pinõ* chegou e saudou: “sooooooooo”!

O objetivo de *Muĩpũrĩ Pinõ* era entrar direto até o final da casa e pegar o pote de *kahpi* para, em seguida, oferecer ao seu irmão, mas *Pamũrĩ Pinõ* o impediu. Não permitiu que entrasse na *Bahsawi*. Ao saudar, *Muĩpũrĩ Pinõ* disse: “Está tudo bem entre nós dois, meu irmão maior”? E *Pamũrĩ Pinõ* respondeu: “Está tudo bem! Mas, você não vai entrar dentro desta casa. Fique na porta mesmo. Não dê nenhum passo a mais, caso contrário, terei que agir de outra forma”.

Assim, impediu que *Muĩpũrĩ Pinõ* entrasse até o final da *Bahsawi* e destruísse a Casa de *Ohkó Diawi*. *Pamũrĩ Pinõ* deixou o irmão caçula ficar em pé na porta e não convidou para sentar-se; somente depois da discussão que convidou para que se sentasse no banco. Como já falei, *Muĩpũrĩ Pinõ* queria entrar até o final da Casa e pegar o pote de *kahpi*, que estava no último quarto, para em seguida beber e oferecer ao seu irmão. Se tivesse feito isso, a Casa teria desmoronado em poucos segundos. *Muĩpũrĩ Pinõ* estava pronto para destruí-la. Não aconteceu, porque *Suniã Pãrãmĩ* não permitiu.

Suniã Pãrãmĩ, sabendo das intenções de seu irmão, gritou bravo: “Para destruir as obras de seus irmãos que, quando pedi que ajudasse na criação de grupos humanos, você não quis participar e desobedeceu? Eu sou seu irmão maior. Você não pode desobedecer e querer ser maior que eu. Você pensou que eu fosse qualquer pessoa, um fracassado que perdeu três grupos humanos e que mais uma vez perderia de novo, é isso? Você é o meu irmão caçula, o último. Tem que obedecer. Senta aí na porta. Não entre e nem saia sem a minha permissão. Fique sentado na porta. Aqui, na minha frente, não vai destruir nada. Você não tem poderes

suficientes para destruir esta casa. Se tentar destruir essa Bahsawi não conseguirá, porque todas as suas tentativas serão anuladas”.

Por isso, até hoje existe e aparece *muhsîrô* (grilo) na porta de casas que não foram bem benzidas. O *muhsîrô* representa o *Muîpûrî Pinô* que ficou em pé na porta da Casa de *Ohkó Diawi*, pronto para destruir a Casa. A presença de *muhsîrô* é uma alerta para os membros que habitam a casa, que alguém da família corre risco de ficar doente e morrer. Quando percebemos a presença desse grilo, devemos procurar um pajé ou um benzedor que conhece o ritual de pajelança para expulsar o grilo e proteger a residência.

Depois dessa ocorrência, em *Ohkó Diawi*, *Suniã Pârãmî* se preparou para realizar o ritual de criação de grupos humanos, se preparou para criar nós, humanos, criar as mulheres, criar os pajés e mestres de cantos e danças tradicionais, dividir as línguas e os grupos, transmitir os rituais de pajelanças e, no final, enviá-los em diversas regiões do Uaupés para que emergissem na superfície terrestre em diferentes Casas das Emergências.

Os participantes da festa de criação foram os seres espirituais que colaboraram com a construção da *Bahsawi* de *Ohkó Diawi*. Não tinham poucos animais, tinham milhares e milhares de seres espirituais. Hoje conhecemos vários animais da região. Naquele dia, esses animais não eram simples animais, eram gentes, espíritos.

Durante a festa, em primeiro lugar, *Suniã Pârãmî* criou o pé de tabaco (*m̃nô*), constituído de todas as espécies que conhecemos; criou o pé de *kahpi*, que também era constituído de várias espécies que conhecemos; criou os *mahsâkula* (os pajés e mestre de rituais de Jurupari); criou uma palmeira cheia de instrumentos de pajelanças (*behsudá wô*), que possuía: *wârôsoã behsú wô* (palmeira de carajuru), *ewá behsú wô*, *dii behsú wô* (palmeira de sangue), *muhsâ behsú wô* (palmeira de urucum). Em uma só palmeira existia tudo isso. Na palmeira de tabaco tinham as seguintes espécies: uma palmeira de *saí m̃nô wô* (tabaco de peixe mandi-piroca), *bûhsaró m̃nô wô* (tabaco de peixe piroca), *dihké m̃nô wô* (tabaco de sarapó). Em uma só palmeira existia tudo isso. *Kahpidá* idem: *ûhtã kahpida* (pé de *kahpi* de pedra), *dii kahpidá* (pé de *kahpi* de sangue), *wâlôsoã kahpidá* (pé de *kahpi* de carajuru), *muhsâ kahpidá* (pé de *kahpi* de urucum), *yârî kahpidá* (...), *kahpi yâdá* (...), *kahpi culidá nimiãtoahsubia* (...), *wihtôkahpiró* (...). Todos esses *kahpi* estavam em um só pé. Até aí, só fez isso.

Em seguida, preparou-se para criar e dividir a gente, dividir as línguas, os rituais de Jurupari e os rituais de pajelanças, transmitir os conhecimentos musicais e danças, entregar os instrumentos musicais etc..

Depois, criou os humanos. Entregou para cada chefe de grupos os conhecimentos necessários para a nossa sobrevivência, e no final disse: “vai ser assim”. No começo não éramos humanos. Somente nos tornamos humanos depois que emergimos para esta superfície terrestre. Entregou a gente aos *Mahsãkura* (pajés e mestres dos rituais de Jurupari) que foram responsáveis por conduzir a nossa emergência e sobrevivência na superfície terrestre. Foi através de *Mahsãkura* (pajés, quase espíritos), que *Suniã Pãrãmĩ* realizou o projeto de criação, divisão e povoamento de povos indígenas do Uaupés.

Nós, humanos, emergimos para este mundo por meio de *Mahsãkura* (os ancestrais indígenas). Durante o ritual de criação, primeiro *Suniã Pãlãmĩ* criou o Tukano (em tuyuka, *Dahseay*); segundo, criou o Dessano (em tuyuka, *Winã*); terceiro, criou o Tuyuka (*Dohkapualay*); depois criou *Waimahk* (Pira-tapuyo), *Ahkotimahk* (Wanano) etc; e por último, criou o *Pawalay* (Tariano).

Por isso, digo que *Pamurĩ Pinõ* é criador de todos nós. Criou-nos sob a ordem de Deus (*Uhtã Ñehk*). Ainda continua criando através de rituais de bahsese que transmitiu e transmite aos especialistas (*Kumuã ou baserá*).

Depois de criar os humanos, escolheu os chefes de cada grupo, pegou o pé de tabaco e o dividiu em pedaços. Em seguida, pegou *kahpida* e dividiu em pedaços para entregar aos chefes dos grupos. Nós, Tuyuka, recebemos *kahpi* das pontinhas dos dedos. Com *behsu wõ* e com o *patu* fez a mesma divisão.

Depois que todos os chefes de grupos indígenas foram criados e escolhidos, depois que cada um recebeu tabaco e *kahpi*, enquanto bebiam *kahpi*, enquanto estavam sob o efeito alucinógeno da bebida *kahpi*, *Suniã Pãrãmĩ* criou a primeira mulher a partir de um *Mahsãkury*. A mulher se chamava *Kahpi Suniã Mahkõ* (filha de *Kahpi*).

Depois de criar a mulher, *Suniã Pãrãmĩ* a enviou para o igarapé de Sangue (*Diiya*), hoje localizado abaixo de Mitú, alto Uaupés, Departamento del Vaupés, Colômbia. Foi naquele igarapé que *Kahpi Suniã Mahkõ* permaneceu grávida do filho que seria de *Kahpi Suniã*, apenas durante o ritual de criação de humanos em *Ohkó Diawi*. Foi tudo muito rápido.

Enquanto *Suniã Pãrãmĩ* realizava a festa de criação, *Kahpi Suniã* fez o parto. Ela só retornou à *Ohkó Diawi*, ao meio-dia, após o parto. No momento do parto, em poucos instantes, a Casa da Emergência de *hkó Diawi* ficou inundada de *kahpi* que era o sangue do parto, porém na visão de pajés (*mahsãkura*) o sangue era a bebida *kahpi*. Daí em diante, os pajés (*yaíwa*, *baserá*, *mahsãkura yaíwa*), os mestres de músicas e danças tradicionais (*bayaroa*), e os chefes de grupos indígenas, que naquele momento ainda eram seres sobrenaturais, beberam *kahpi* e

ficaram embriagados. Apenas *Suniã Pãrãmĩ* e seu irmão *Yalebo* estavam totalmente cientes, porque eram Deuses. Foi naquele momento que *Suniã Pãrãmĩ* dividiu as línguas, criou e dividiu as mulheres para cada grupo.

O parto de *Kahpi Suniã Mahkõ* foi o primeiro entre os partos que aconteceriam com as mulheres indígenas do Uaupés. Até naquele momento, além de *Kahpi Suniã Mahkõ*, não existia nenhuma mulher humana. Só havia homens. Para criar mulheres, *Suniã Pãrãmĩ* escolheu alguns pajés (*mahsākura yaíwa*), que estavam sob o efeito de *kahpi*, pegou o *mũnõ puhtiri senerõ* (suporte de tabaco), encostou entre as pernas de alguns deles, transformando-os em mulheres. Foi assim que fez a vagina da mulher, a qual serviria para realizar partos.

Foi desse jeito que alguns seres espirituais, pajés (*mahsākula yaíwa*) se transformaram em mulheres, as primeiras mulheres. É sob o efeito da bebida de *kahpi* que os diferentes grupos reconheceram os seus parentes próximos, seus primos e cunhados.

A história de *Ohkó Diawi* demonstra que os povos indígenas do Uaupés foram criados nesse lugar sagrado. Foi assim que aconteceu a nossa origem indígena, a divisão de línguas, de rituais de pajelanças, divisão e distribuição de ipadu, tabaco e *kahpi*, divisão de rituais de Jurupari etc. Todos os grupos receberam os mesmos conhecimentos tradicionais. Por isso, hoje, ninguém, nem o Tukano, nem o Tuyuka ou de quaisquer outros povos do Uaupés pode dizer que para nós é assim e para vocês não. Quem é sábio e que ouviu falar essa história por seus pais, sabe que os conhecimentos tradicionais têm a mesma origem. Se alguém ousar falar o contrário, terá que conhecer com profundidade a nossa história de origem, porque ela é o fundamento de nossa existência, de nossos rituais de pajelanças e da nossa vida como povos.

A criação dos povos do Uaupés ocorreu para que nós reconhecêssemos que a nossa história de origem é única, que nenhum de nós é originário de lugares diferentes. A nossa origem é a Casa da Emergência de *Ohkó Diawi*. É aqui que quem não conhece bem a história de origem, é dominado por pessoas que acham que conhecem mais do que os outros ou por aqueles que se consideram chefes. O indivíduo inseguro, que não pertence a uma linhagem de sábios, pajés, fica envergonhado e com medo, porque não domina os conhecimentos tradicionais. Por isso, muitas vezes acredita que o que os chefes falam está certo: “Tudo bem! Vocês estão certos. Para vocês deve ser assim mesmo. Para mim, os meus pais não eram sábios como vocês. Eram à toa. Por esse motivo, não sei direito”.

Quando você discute e dialoga com outros sábios, nunca deve demonstrar insegurança e dizer o seguinte: “É! Eu não sei direito”. E nem achar que é melhor que os outros. Ninguém pode achar que não sabe nada, ou que é o melhor, que é chefe, primeiro, cabeça, o mais

importante, nem o *Peogũ* (Hupda). O *Peogũ* também tem a mesma origem, tem a mesma história, o mesmo criador e os mesmos conhecimentos tradicionais. A história é a mesma. A história parece ser diferente, quando as pessoas contam em suas línguas. Até aqui, meu filho, a nossa origem se deu dessa maneira.

Pamũrĩ Pinõ, depois de realizar o ritual de criação de grupos humanos em *Ohkó Diawi*, viajou para outras regiões do alto rio Negro, onde continuaria a criação de novos povos. Um dos lugares para onde viajou para criar e povoar grupos humanos foi o rio Içana.

Antes de ir embora para outros lugares, *Pamũrĩ Pinõ* levou os chefes de cada povo para mostrar as Casas das Emergências, no rio Uaupés, Tiquié, Papuri, onde emergiriam com seus grupos. Na volta, entrou na Canoa da Emergência (*Pamũrĩ Yohkosoró*), deu meia volta na Casa de *Ohkó Diawi*, e depois partiu para outras regiões.

A Casa da Emergência de *Ohkó Diawi* foi o lugar que *Suniã Pãrãmĩ* projetou para criar e povoar alguns grupos indígenas. Já antes, havia planejado o número de povos que povoaria na região do Uaupés. Depois que a Canoa da Emergência foi embora, os grupos indígenas também saíram de *Ohkó Diawi* para emergir nas Casas das Emergências espalhadas ao longo do Uaupés e seus afluentes. Cada povo estava acompanhado por outros povos que seriam seus primos: Desano, Tukano, *Bará*, *Pãnẽroã*, *Aũhĩrã*, *Eduriá*, *Kawiriá*, *Yahuana* etc.. No final, todos os grupos se espalharam e povoaram em diferentes lugares.

Os *Utãpinõponã* (Tuyuka) foram deixados em *Suniã Poea* (Cachoeira de *Suniã*). Antes de chegarem em *Suniã Poea*, os Tuyuka entraram ainda em *Kataya* (rio do Cujubim) para prepararem os seus ornamentos, seus instrumentos musicais e demais utensílios de dança. Esse rio fica na direção de *Wãnõpi Poea* (Cachoeira de Mutum, atual *Mitú*). Foi aí nesse rio que eles prepararam as suas mercadorias, para levarem com eles até *Suniã Poea*, onde haveriam de morar fixados. Foi assim que eles criaram o seu *Miri Kata Paa* (Flauta Sagrada de Cujubim). Essa flauta é de propriedade dos *Utãpinõponã*.

Subindo um pouco mais acima de *Wãnõpi Poea* (Cachoeira de Mutum) existe uma ilha chamada *Peyuru Yukũsoro* (Ilha do Coxo de Caxiri). Aqui os Tuyuka, prevendo o uso do *Peyuru Yukũsoro* (Coxo de Caxiri), criaram aqui esse coxo. Eles haveriam de preparar Caxiri em grande quantidade, que colocariam dentro desse coxo, essa bebida. Depois de fermentada, beberiam. Por isso é que essa ilha recebeu esse nome. Subindo dali, tem um igarapé chamado de *Mereña* (Igarapé de Ingá). Tem outras ilhas com vários nomes de objetos e animais. Em todas essas ilhas, que de fato eram casas, eles foram parando e preparando os seus ornamentos,

suas flautas, instrumentos musicais e demais utensílios de dança. Assim eles haveriam de chegar bem-preparados em Suniã Poea, com tudo e com todos os grupos.

Como acontece também conosco atualmente, quando chegamos em algum lugar, chegamos sem casa. Às vezes, não vamos ao lugar onde pretendíamos chegar e fixar. Foi assim que aconteceu também com os Tuyuka. Eles deveriam ficar em Suniã Poea, mas acabaram ficando em Mereña (Igarapé do Ingá). Em Suniã Poea, apenas chegaram e retornaram para Mereña, onde fixaram sua morada. Por isso, dizem que lá dentro do Igarapé de Ingá é que está de fato a Grande Casa dos ʘtãpinõponã. Chegando, eles tiveram que fazer tudo: casa, roças e todos os demais trabalhos necessários à vida humana.

Para nós, Tuyuka (*Dohkapuara*), foi o próprio *Pamurĩ Pinõ* que levou em companhia de *Yuri Yuhkuró* (chefe dos Tuyuka) e o *Bohtea* (chefe dos Tukano) até a Cachoeira de *Suniã Poeá*. *Suniã Poeá* constitui a nossa *Pamurĩwi* (Casa da Emergência). Essa Cachoeira também é chamada de cachoeira de Jurupari, atualmente localizada no território colombiano. Foi nessa casa, que nós, Tuyuka, emergimos para esta superfície terrestre. Saímos do mundo espiritual para este mundo natural com todos os conhecimentos que recebemos de *Suniã Pãrãmĩ*.

O *Yuri Yuhkuró* era um Kumu, especialista, um ser espiritual do povo Tuyuka. O *Bohtea* também era um Kumu (*mahsãkurayai*), chefe do povo Tukano. Esses que nos conduziram pelo rio Uaupés até a Cachoeira de *Suniã Poeá*, localizados no alto Uaupés, acima da cidade de Mitú, Departamento del Vaupés, Colômbia. Para nós, Tuyuka (*ʘhtãpinõponã*), lá é o nosso chão, nossa terra, a nossa Casa. Em Tuyuka se diz: *ʘhtã misá*, *ʘhtã pamurĩ yehpá*, *ʘhtã pamurĩ kumurĩ*, *ʘhtã pamurĩ nuhrĩ*, *ʘhtã pamurĩ wialé*. Somos os filhos da cobra de pedra!

CAPÍTULO 3

VIDA RITUAL DOS TUYUKA ʘTĀPINŌPONĀ

A vida ritual do povo Tuyuka, nos vários aspectos mitológicos ou cosmológicos, de acordo com os contos históricos, compreende a origem e a transformação desta humanidade, referindo-se às Casa Rituais (Pamuri Wiseri), Cerimônias de canto e danças (Basamori), adornos cerimoniais (Apeye), instrumentos musicais (basa minia) e benzimentos (basesé/baserá).

O lugar de origem dos ʘtāpinōponā (Filhos da Cobra de Pedra) deu-se no Lago de Leite²³ (Opekōtaro ou Opekōdia), que pode ser chamado, também, de Casa de Leite (Opekōwi) onde a humanidade teria que surgir através de um lugar limpo como o útero, uma casa ou ventre materno, como suporte para a vida dos Tuyuka. Para se transformar, precisou-se de assento, o Banco de Leite (Opekō kumurō), a cuia de ipadu (padu watoro) para a sua sabedoria, do suporte da Cuia (Yuiro) e do cigarro (Munorō). Conforme as informações de Andrello (2012), notamos a seguinte versão:

Os Tuyuka, junto com os outros povos tukano, consideram uma origem comum no Opekōtaro, o Lago de Leite. Onde a Gente de Transformação e seus nomes foram gerados. A região é associada à maior profundidade temporal e à fonte de intenso poder ritual. Partindo do Lago de Leite, a Gente da Transformação (Pamuri Basoka), que inclui pelo menos todos os povos

²³ Lago de Leite fica no Rio de Janeiro, na região do Pão-de-Açúcar.

tukano do Uaupés e Pira-paraná, subiu o Rio de Leite (Opekôdia) no bojo da Cobra (ou Canoa) da Transformação (Pamuri Pino ou Pamuri Yokosoro). Nesse percurso que compreende o rio Negro desde sua foz, esntrando pelo Uaupés e seus afluentes, muitos locais são considerados parte da narrativa, lembrados em benzimentos (rituais de base) de atribuir nome ao recém-nascido e nas cerimônias (ANDRELLO, 2012, p. 45).

O Lago de Leite (Opekôtaro) é chamado de porta, casa, assento e cuia de tōko²⁴, local onde os Filhos da Cobra de Pedra emergiram como pessoas de transformação para a humanidade. Desde a sua criação, o Deus-criador (Yepa Oāku) viu as maldades e limpou todas as Casas, preparando o surgimento e a transformação da humanidade. Transformou as Casas boas e doces, as Casas de Leite (Opekōwi).

Através das cerimônias, baseré, basamori e wederige, o Deus da transformação arrumou tudo o que levaria consigo ao longo do caminho. Já possuía consigo ipadu, fumo, caapi, adornos, lança-chocalho, que pensavam em ter filhos e irmãos. Por meio dos basesé procuraram as almas das crianças na Casa de Leite para a sua iniciação como menina ou menino.

3.1 A origem dos Utāpinōbahsoka

No início, antes da origem dos povos, da humanidade, no mundo não existia nada, não tinha terra, água e florestas, animais, era um vāo infinito, um cosmo. Somente Deus, o espírito que apareceu por si próprio andava com seus poderes. Esse ser era Suniā ŃekꞤ ou UmꞤko ŃekꞤ (Deus do mundo). Ele vivia na força vital da fumaça do cigarro, a fumaça do cigarro era a sua moradia, a casa era movida por música e dança, que formava o mundo e o céu. Dentro desse cercado da fumaça do cigarro, ele tinha sua respiração da vida.

Logo abaixo dele morava o seu irmão Suniā Panami. Ele era o ser também de poderes, apareceu por si mesmo, vivia movido pela força da fumaça do cigarro, sua casa era cheia de música e dança. Na região abaixo deles morava a irmã menor deles, a Yepâ BꞤkꞤo (mãe da terra). Ela também era o ser que apareceu por si própria, com seu poder. A casa dela era formada pela fumaça do seu cigarro e tinha forma de Basawī, que continha a sua música e a sua dança. Portanto, eram três pessoas os seres que já existiam e que apareceram por si próprios, com seus

²⁴ Tōko é uma frutinha doce da capoeira, em língua geral chama-se “buiu-buiu”. Assim refere-se à Casa de Leite, de onde emerge e transforma a humanidade (um útero materno – geradora da humanidade - Yepa mahsō, segundo a versão Tukano).

poderes. Eles sempre existiram. Ninguém os criou. Eles eram Deuses. Eles eram Suniã ÑekꞤ ou Bureko ÑekꞤ, Suniã-Pãrami e Yepâ BꞤkꞤo.

Suniã ÑekꞤ disse ao Suniã Pãrami e a Yepâ Kuku: vocês dois farão o que eu vos disser, agirão conforme minhas orientações, os meus conselhos e os meus ordenamentos. Dito isso, dirigiu-lhes várias recomendações importantes e específicas sobre tudo o que deveriam fazer a partir desse momento. Ouviram atentamente suas orientações. Após terem escutado as palavras do Suniã ÑekꞤ, reuniram-se os dois, com muita atenção, discutiram e planejaram tudo o que deveriam fazer e como deveriam fazer, seguindo as orientações do Suniã ÑekꞤ. O planejamento foi feito detalhadamente, com muito Cuidado e durou vários dias.

O Suniã ÑekꞤ já havia determinado certo tempo para os dois iniciarem o seu trabalho de criação do mundo e da humanidade, porém, depois de tudo isso, havia passado bastante tempo sem que nada fosse feito das tarefas que lhes foram solicitadas. O Suniã Parãmi não se manifestava sobre o compromisso do trabalho que havia assumido perante o Suniã ÑekꞤ. Em vista disso, a Yepâ BꞤkꞤo começou a se preocupar muito com o desinteresse do Suniã Parãmi. Viu que ele não tomava iniciativa e foi então visitar o Suniã Parãmi, e lembrar a ele do compromisso assumido perante o Suniã ÑekꞤ.

Chegando na casa do Suniã Parãmi, disse: “Olha, passou muito tempo depois que o Suniã ÑekꞤ nos encarregou de providenciarmos a Criação da Terra e da humanidade e organizar todas as outras coisas. Eu, mesmo sendo mulher, estou muito preocupada para a criação dos que serão os nossos netos. Temos que criar a Terra e organizá-la, para que os netos possam habitá-la. Quando faremos isso? Estou muito preocupada com a sua demora”.

Após ter dito isso, partiu para a morada do Suniã ÑekꞤ, a fim de concluir o planejamento e consultar os detalhes finais do trabalho da criação que estava prestes a iniciar. “Fiquei pensando no trabalho da criação e resolvi vir aqui discutir e consultar os detalhes finais para poder começar”. Suniã ÑekꞤ disse: “Agora é que vocês vieram se lembrar disso? Há tanto tempo que tenho esperado por vocês”. Dizendo isso, já foi colocando fora o que o Suniã Parãmi estava precisando para executar o trabalho da criação. Primeiro veio saindo o Kumuno (banco). Veio sozinho e parou junto dele. Em seguida veio o YaîgꞤ (bastão de autoridade). Veio sozinho e parou também junto dele. Em seguida veio Sãrirõ com Patu Waro (suporte para utensílios de talas de paxiúba, contendo a cuia de coca). Sãrirõ e Patu Waro vieram também por si próprios e sozinhos e pararam junto dele. Logo após veio Utíka-Serero com Utíka MꞤrõro (suporte de cigarro com cigarro cerimonial), também vieram sozinhos e pararam junto dele.

Suniã Parãmi ficou olhando em pé por muito tempo, sem ousar tocar em nada. Um tempo depois, enquanto ele permanecia olhando, Patu Waro foi retrocedendo, retrocedendo, retrocedendo, até que sumiu por onde havia surgido. Ele ficou observando atentamente aqueles objetos e havia reparado que Patu Waro estava cheia de variados bichos. Havia baratas, aranhas, tocandiras, jararacas, surucucus, outras cobras peçonhentas, escorpiões, lacraias, formigas se movimentando na beira da cuia. Sãrirõ, Utíka Serero e Utíkaro encontravam-se também da mesma forma. O cigarro fumaçava e reluzia soltando fumaça. Assim o Utíka Serero com Utíkaro começaram a retroceder, retroceder e sumiram no lugar de onde haviam surgido.

Nós seríamos eternos moradores da Terra, a velhice seria apenas passageira e a morte não existiria. Nós seríamos como as cobras que periodicamente trocam de pele. Eles se tornaram assim porque os seus ancestrais comeram o ipadu e fumaram o cigarro cerimonial, conforme se apresentara primeiro, cheio de bichos e herdaram para si e a sua posteridade, essa propriedade de rejuvenescimento periódico. Assim são as cobras, as aranhas, as tocandiras, os escorpiões, as jararacas, as surucucus e as baratas. Todos esses bichos foram guardiões do cigarro cerimonial e do ipadu. Com os seres humanos foi diferente porque Suniã Parãmi não fumou o cigarro e nem comeu a cuia de ipadu cheia de bichos, somente depois, quando retornou sem os bichos.

Após ter ocorrido tudo isso, finalmente o Suniã Ñekꞑ trouxe o punhado de terra e o entregou ao Suniã Parãmi, dizendo: “toma e leva, aqui está esta terra que você tanto deseja”. Nesse momento, foi entregue a terra. O Suniã Parãmi trouxe também consigo os demais utensílios que havia recebido: Kumuro, Yaigꞑ, Sarirõ, cuia de Ipadu, suporte do cigarro, cabo do suporte do cigarro. Foram essas coisas que ele trouxe para que pudesse executar as suas atividades criadoras.

3.2 Canoa de Transformação Cobra de Pedra – Utãpino Yũkũsoro

Suniã Parãmi chegou até no limite da Terra e do Céu. Dali olhou para todos os lados e planejou tudo o que haveria de fazer daí para frente para completar a sua obra. Para evitar males inesperados, fez o ritual com cigarro, acendeu, fumou, comeu o ipadu e assim se protegeu contra todos os males. Com isso, refletiu, analisou e planejou todas as suas atividades futuras. Feito isso, reiniciou a sua obra, com Sãrirõ feito com a linha de força vital do cigarro. Estava iniciando nova fase de criação. Então, com o seu assopro da fumaça do cigarro, incorporou-se na fumaça

e assim embrenhou-se no Sãirõ formado pela própria fumaça do cigarro e do ipadu e em forma de fumaça pousou na água, onde se encontrava a Canoa de transformação (Pam̃ri Yuk̃soro), em que haveria de navegar, levando todos os habitantes da Terra durante a grande viagem no litoral e nos rios adentro.

O Suniã Parãmi desceu na água com a fumaça do cigarro, com Sãirõ do cigarro e em forma deles percorreu toda a extensão por onde o Pam̃ri Yuk̃soro haveria de percorrer com os nossos ancestrais, para que não corressem nenhum perigo durante a viagem rumo ao centro da Terra onde Suniã Yek̃, Suniã Pãrãmi e Yep̃ B̃k̃o haviam escolhido para os Pãm̃ri Masa habitarem. Foi assim, dessa forma também, que ele trouxe o Pam̃ri Yuk̃soro. Esse lugar é de onde se deu a saída da Canoa da Transformação na entrada do Lago do Leite (Opekõtaro). Aqui também é conhecido como a Porta da Transformação (Pam̃ri Sohpe) dos nossos Ancestrais.

O Suniã Pãrãmi, quando veio para trazer a Canoa da Transformação, caiu na água em forma de fumaça de cigarro e como Sãirõ de fumaça de cigarro, na parte posterior ao nosso mundo, que, na verdade, era outro mundo. Foi lá que ele desceu, nas margens do Lago, no ‘Dia Tãro’ (mundo subterrâneo, parede de granito), no litoral do mar, na junção da terra e do céu.

Nessa Canoa da Transformação vieram todos os grupos étnicos: os Tukano, os Dessano, os Tuyuka, os Baré, os Pira-tapua, enfim todas as etnias existentes nesse mundo. A Canoa estava lotada de todas essas pessoas de todas as etnias do mundo. A Canoa veio até que chegou à Porta da transformação. Era também conhecida como lugar de leite de nossa vida, de nossa transformação. Esse lugar era fechado ou separado por uma grande laje de pedra, naturalmente intransponível para seres comuns. Mas o Suniã Pãrãmi era Õak̃ (Deus), portanto, dotado de imensos poderes, capazes de efetuar qualquer força necessária para o êxito da viagem da Canoa dos nossos ancestrais.

3.3 Casas de Transformação – Pam̃ri Wiseri

Nessas Casas de Transformação foi que a humanidade conheceu e adquiriu vários conhecimentos: basesé, basamori, wederige e seus comportamentos. Conheceram também as principais casas ou pontos de transformação (Casas de Tõko, as Casas de Tristeza e as Casas de Flautas Sagradas).

A) Casas de Tõko

Nessas Casas, a gente de transformação conheceu e aprendeu os vários tipos de basesé, de proteção contra maldades e doenças. A terra é cheia de maldades, de tristezas, vários seres que provocam os tipos de doenças contra as pessoas: waimasã (gente-peixe), yukumasã (gente-árvore), wogamasã (gente-sapo). Dos quais sempre há que se proteger pelas várias formas de resguardo. Desde aí os basesé começaram a existir.

A Canoa de Transformação (Pamuri Yokosoro) deslocou-se numa grande viagem, desde o Lago de Leite, percorrendo vários lugares e procurando várias casas de transformação, conforme é lembrado nas grandes cerimônias, nos rituais de basesé, nas festas de dabucurí e em outras cerimônias importantes realizadas pelos Tuyuka.

As pessoas vinham dentro da Cobra, que era a própria Canoa. Chegavam aos lugares e purificavam, transformando as Casas de Leite (Opekõ) e de doce (Tõko), preparando os lugares para a construção das Casas de Cerimônias e danças (Basamoriwí). Os Tuyuka tornaram-se a partir daí os grandes mestres de cerimônias (bayaroa).

B) Casas de Tristeza (Boriwi)

São as casas dos Waimasã (gente-peixe), aqueles que não conseguiram se transformar em humanos. Não é Casa de Leite, é a casa onde os Diroá tomaram as armas do Trovão para tropejar as onças de dente grande. Pode ser chamada, também, de Casa Temedawi, Casa-Pedra-de-Trovão ou Casa-arma-de-tristeza.

Os Waimasã (gente-peixe) não queriam que os Pamurimasã (Gente de Transformação) aparecessem nessa terra e, por causa disso, provocaram várias doenças contra as pessoas humanas. Para se proteger, os Pamurimasã, através dos basesé, cercaram-nas com talas de paxiúba e esteiras de proteção para passar perto dessas Casas, passando despercebidos.

C) Casas de Transformação de Flautas Sagradas

Okodiawi ou Casa Rio de Água, onde as Gentes de Transformação começaram as cerimônias de iniciação e as festas de dabucuri de frutas, recolhidas na beira do igarapé Wasoya (seringa). Essa casa é o centro de tudo, onde apareceu Caapi (Cipó alucinógeno), que no princípio não era cipó, era uma criança que nasceu de Kapi Sunia Makõ; é o lugar onde a primeira mulher deu à luz o filho (urumõ), o sangue do parto escorreu num igarapé abaixo formando o Igarapé de Sangue (Diiya). Conforme afirma Andrello (2012), nas suas descrições:

Para os Tuyuka, Diawi está a meio caminho entre o Lago de Leite e a Cachoeira de Jurupari (Sunapoea), início e fim da trajetória do Filho da Cobra

de Pedra. Situada no baixo Uaupés, é o local de episódios fundamentais. Ao redor desse lugar tem várias histórias, de diferentes personagens, que foram muito importantes, que fazem parte deste universo de conhecimento. Esse lugar permanece sendo importante, sempre (Nirõ makawi niadaku). Foi em Diawi que nasceu Urumo, genitor das Flautas Sagradas. Urumo e os adornos (posé) nasceram de duas irmãs, Numia paramerã numia (netas das mulheres). Deus de transformação (Pamuri Koamaku) tinha poder de criação, e tinha essas irmãs. Eram Gente de Universo (umuko Basoka). Não havia ainda dimorfismo sexual. Eram duas irmãs e dois irmãos. As irmãs cismavam porque os homens o tempo todo benzendo a cuia de ipadu. Esse benzimento era para alcançar como fariam para continuar a humanidade. Quando eles saíram, elas foram nas cuias e lambeiram um pouco. Assim foram fecundadas para a gestação de Urumo e dos adornos. É o lugar mais importante, Centro de Transformação, centro de sabedoria (masire), onde originaram cipós de Kapi, as flautas, com seus distintos de sons, para eles poderem usar quando viessem a se transformar, com medidas e nomes diferentes (ANDRELLO, 2012, p. 45-46).

Adquiriram as Flautas Sagradas (Masâkura) e assim obtiveram o maior poder de proteção, por isso Diawi (Casa Rio de Água) marca o início de nova fase da Gente de Transformação como Casas de Transformação das Flautas Sagradas (Masâkuwiseri). As flautas sagradas são seres vivos, espirituais e sagrados, têm nomes específicos, possuem almas, são representadas, muitas das vezes, pelos instrumentos musicais (matéria física).

Na nota de rodapé ilustro outros exemplos, das Casas de Transformação de acordo com os escritos no livro AEITU e Higino (2005).²⁵

²⁵ As Casas onde os Utâpinopona vieram se transformando são essas: Lago de Leite ou Casa de Leite (Opekõtaro, Okosope Makawi): lugar de origem; Casa de Pabu (Pabu makawi): Casa de benzimento da alma da pessoa; Casa de Morro de Ingá (Menebu Makawi): onde é entoado o aparecimento da Gente de Ingá; Casa de Buara (Buara Makawi): Casa de benzimento da alma; Casa de Quarto de Leite (Opekõsawi, Manau Makawi): Manaus; Mariwa Makawi; Casa de Paricá (Wihõwi; Parikatuba): onde a Gente do Universo, Bureko Basoka, descobriu o paricá; Casa de Preguiça (Wunuwi): Airão, onde benzem menstruação; Casa de Formiga Lavapé (Yepamoawi): Barcelos; Casa de Gente Peixe (Temedawi); Casa de Tristeza; Casa de Buraco de Tapuru (Bekoakope Makawi); Casa da entoação; Casa do Chefe das Lagartas (Hiäburukawi): cigarrinha que canta antes de todas as lagartas; Casa de Papagaio (Wekowi); Serra Bela Adormecida (Yarigebo Makawi, Warirogu); Casa de Forno (Katara Makawi); Casa de Sapo (Tuburowi); São Gabriel da Cachoeira; Casa de Pedra de Miçanga (Ñakeparo Makawi); Casa de Toco de Flores (Koritutu Makawi), onde param para fazer entoação; Casa Ilha de Ipadu (Patuñoa Makawi); Casa Morro de Leite (Opekõtutu Makawi); cabeceira do Rio de Leite; Içana (Wisoya Makawi); Casa Dente de Ralo (Sokõro Makawi), rio Tiriica ou Wisõya; Casa Entrada do Paraná de tatu (Pamoyuti); Casa Morro de Pau (Yukubu Makawi); As casas de Flautas Sagradas; Casa Rio de Água (Okodiawi, Diawi); Casa Ilha de Rabo de Arara (Mapiko Nukurõ Makawi); Casa Paraná do Açaí; Casa de Surgimento do Pau de Bastão de Ritmo (Wakura Makawi); Casa de entoação; Casa Ilha de Ananás (Senañoa Makawi); Casa de Surgimento de Caapi Ingá (Menekoanañoa Makawi), Taracua; Casa Porta Cigarro (Munoputiya Makawi); Casa dos Utâpinopona, Urubuquara; Casa Buraco de Tocandira (Petakope Makawi); Morro de Cumatá; Casa de Fumo (Munoro Makawi); Okosenero Makawi; Casa Lago de Cobra Bé (Berataro Makawi); Boaya; Pabu Makawi; Casa Urubu-papagaio (Wekoyuka Makawi), onde receberam as Flautas Sagradas; Casa de Cua de Tõ (Tõwa Makawi): cuia para basear; Casa da Foz do Igarapé Paca (Semeña Pito Makawi); Casa Cachoeira Mutum (Wanopipoea Makawi); Casa Cachoeira Tatu (Pamopoea Makawi); onde surgiram as Flautas Sagradas; Casa Igarapé Kata (Kataya Makawi); Casa Morro de Wapé (Wapebu Makawi); Casa Cachoeira Monte de Beiju (Busepoea Makawi), onde surgiram os adornos; Casa Foz do Igarapé Umari (Wamuñapito Makawi), onde os kumua encontraram seus avós; Casa Morro de Umari (Wamubu Makawi), onde surgiu Umari; Casa Cachoeira de Mandi (Ikiapoea Makawi); Casa Morro de

3.4 Cerimônias de canto e danças (basamori)

Os cantos e danças são fundamentos das Casas de Transformação dos Tuyuka. Os mestres e os entoadores (bayaroá) são grandes conhecedores de todas as cerimônias e rituais das festas. Desde a origem, o Deus da transformação (Yepa Oãku) vinha cantando, dançando, usando basesé e realizando várias entoações de ritos.

A Gente de Transformação, em meio a entoações de cantos, vinha subindo através das Casas de Transformação. A princípio, havia somente três mestres de rituais, o irmão maior, do meio e o irmão menor (caçula). O irmão caçula fez uma cerimônia diferente, os demais irmãos não gostaram do ritual realizado, ficando com raiva dele. Os mais adultos explicaram a melhor forma de realização e seguiram realizando o rito dessa forma com muito respeito.

Na origem, o mundo foi criado em camadas, era o tempo da Gente de Aparecimento (buarimasã). Daí origina-se no Lago de Leite e sobe rio acima na barriga da Cobra de Transformação. A trajetória dessa cobra vai através do Rio de Leite (Opekõmã), parando em várias Casas, realizando cerimônias e aos poucos surgindo na camada da superfície.

Ao longo da trajetória do Rio de Leite, a Gente de Transformação veio entoando cantos, ensinando aos demais e, assim, os nossos avós foram fortalecendo seus conhecimentos. A emergência da humanidade e a ocupação na região do Uaupés se dá em várias etapas e em diferentes lugares. Nós, Utâpinopona, emergimos na Cachoeira de Cajú (Sunapoea), na cachoeira de Juruparí, alto Uaupés. Daí passamos a entoar os cantos nesse mundo. Segundo Andreello (2012):

Cada grupo ou gente apropria-se de seus instrumentos de jurupari, nessa fase da transformação ainda há uma indiferenciação entre humanidade e outras espécies (basoka). Algumas narrativas trazem detalhes dessa divisão, cada parte do caule da paxiúba sendo apropriado por uma gente, o que define sua fala, voz e canto. Começa aí uma certa diferenciação entre gente e seres, que se dá inicialmente através de vozes e línguas, que vão se separando. Nesse sentido, os Juruparis (Miniaponã), aos serem incorporados, produzem uma forma ou identidade própria a cada um. Na narrativa Tuyuka, fala-se em

Onça (Yaibuwi); Casa Foz do Igarapé Gavião (Kaya Pito Makawi); Casa Serra de Máscara (Sutirogu Makawi); transformação de poose suti; Casa Igarapé Cabaça (Wastoaya Makawi); Casa Cachoeira de Cajú (Sunapoea Makawi)” (AEITU; HIGINO, 2005, p. 125-127).

yemekari wasoriro, trocando-se as línguas, formam-se as diferentes falas, línguas, cantos e vozes (ANDRELLO, 2012, p. 46).

A partir desse lugar, Cachoeira de Cajú ou Juruparí, os Tuyuka começaram a se dispersar, construindo Casas ou Moradias em diversos lugares. Por isso, nós vivemos, atualmente, espalhados em vários lugares. Cada local possui seus especialistas, mestres e entoadores de cantos e danças. Assim vão repassando os conhecimentos e ensinando às novas gerações os rituais e as cerimônias próprias, que vêm desde a origem da Humanidade nas Casas de Rio de Leite.

As Casas de Transformação são mencionadas nas entoações do Baya, da forma que veio cantando e ensinando aos demais no surgimento da Humanidade, conforme citado nos escritos do livro, AEITU e Higino (2005):

As Casas de Transformação: Sutirowi, Menebu Makawi, Pabu Makawi, Buabu Makawi, até chegar na Cachoeira de Cajú (Sunapoea), a partir de onde os Utâpinopona cantaram já transformados. Estas são as principais Casas onde se faz entoações, as principais Casas citadas pelos entoadores desde o Lago de Leite (Opekõtaro, Okosope Makawi) até o igarapé de Caju (Suna Makawi). Afluente onde termina a entoação a cada cerimônia de canto e dança, cerimônias para dar nome, cerimônia de primeira menstruação da moça: Mariwa (acima de Manaus); Tapuruquara (Hiã Bukurañoa Makawi); Umarituba (Wamudiro Makawi); Serra Bela Adormecida (Yarigebo Makawi); Ilha das Flores (confluência das águas – Okosenero Makawi); São Joaquim, Toco das armas (Besuttu makawi); Içana (Wisoya Makawi); Morro de Pau (Yukubu Makawi); Caixa da Noite (Naikoro Makawi); Ilha Veado (Ñamañoa Makawi); Morro de Cuia (Wabu Makawi); Rio de Água (Okodiawi Makawi); Rabo de Arara (Mapikõ Makawi); Paraná do Açaí (Mipiñoyuti); Ilha do Ananás (Senañoa); Surgimento do Caapi Ingá (Menekoarañoa); Porta-Cigarro (Muno Putiya); Buraco de Tocandira (Petakope); Casa de Fumo (munorowi); Lago de Cobra Bé (Berataro); Jandiá (Pabu Makawi, no Papuri); Casa Gavião-Papagaio (Wekoyukawi); Cachoeira Mutum (Wanopi Poea); Ilha de Wape (Wapenukurõ); Cachoeira Monte de Beiju (Busepoea); Morro de Água Siri (Okosiribu); Serra de Máscara (Sutirowi); Cachoeira de Caju (Sunapoea); Igarapé Cajú (Sunaña Makawi). As principais Casas de Flautas Sagradas, Casas de Entoações são: Igarapé Papagaio (Wekoya Makawi); Morro de papagaio (Wekobu); Ilha das Flores (Kori Nukurõ Makawi); Cachoeira de Casca ou Tunui (Kaseropoea Makawi); Rio de Água (Diawi); Cerrado de Coró-Coró (Kotoduri Makawi); Ilha de Pacu (Huaniri Nukurõ Makawi); Buraco de Tokandira (Peta Kope); Iauareté (Okosenero Makawi). Nessa Casa terminam as entoações (AEITU; HIGINO, 2005, p. 147).

Para ser cantor e dançador (baya) é preciso ter talento e ter o dom da vocação. Tornam-se baya apenas aqueles que escutam e aprendem junto com os adultos. Desde criança, já se interessa pelos instrumentos e pelos cantos, daí os adultos notam que aquele vai ser o futuro entoador e dançador. A partir daí, o baya adulto acompanha durante as cerimônias e ensina os

grandes rituais, como as cerimônias de Dabucuri de frutas, assim como as confecções de instrumentos.

O baya é o primeiro, o chefe. Ele reúne os demais irmãos, parentes, realizando grandes cerimônias de canto e dança. Acompanha nas cerimônias de iniciação, proteção de crianças, a cerimônia de recém-nascido etc.. A maioria dos baya acompanha desde o início os basesé, para resguardo de certos alimentos, dieta e proteções. O baya (entoador) e o kumu (benzedor) realizam cerimônias juntos. Enquanto o baya estiver dançando, o kumu estará fazendo a cerimônia de proteção.

Todas as cerimônias são entoadas em linguagem ancestral (mitológica) que não é possível de ser traduzida nas línguas faladas. Esta linguagem tem a referência da Gente de Transformação, usada antes que cada povo surgisse nesse mundo. Cada canto e dança deve ser entoado conforme foi criado, de acordo com os estilos e repertório de cada baya, que corresponde ao ciclo da festa, seguindo o calendário (Calendário Ritual – Ñokoãtero), podendo durar um dia e uma noite ou até vários dias.

Descrevemos a seguir as danças cerimoniais entoadas, conforme os escritos no livro AEITU e Higino (2005, p. 149):

Witire pamõ (dança de lugar cerrado); Nukuawu (dança macaco-da-noite); Buko (dança do bicho preguiça); Wanari (dança abelha grande preta); Wapiri (dança wapiri); Wekãdupuri (dança galho de taboca); Wasõ (dança da sorva); Ñasadaro (dança do chocalho pequeno); Watikaño (dança da envira da sobra do mato); Ñasã Basa (dança do maracá); Umua Basa (dança do japu); Kamoka basa (dança do chocalho em fieira); Hiã basa (dança da lagarta); Yuku basa (dança da vara); Dasia basa (dança do camarão); Yua basa (dança do calango pequeno); Suti basa (dança da máscara); Ikiga basa (dança do Inajá); Ñetepuri basa (dança da folha de Inajá); Wai basa (dança dos peixes); Hauã basa (dança do bastão de ritmo); Piyabasare (dança fora de Casa de Rituais); Webure (cantos de brincadeiras). Estas cerimônias são consideradas boas, puras, tōko wiseri.

O baya é o grande conhecedor de todas as letras e estrofes dos cantos, também conduz os passos das danças conforme os ritmos tocados. Os demais conhecedores e aprendizes acompanham os passos acompanhados de mulheres, em pares, conforme a performance das danças e cantos. “Cada estrofe ou corpo do canto (opawo) é repetida exatamente igual duas vezes, com uma pequena pausa no meio (kena, kema, keno kapi, mano, dupi), são as repetições comuns” (AEITU; Higino, 2005).

Apenas uma mulher entoa os cantos durante as cerimônias, ela é especialista em participar nos momentos de rituais. Através das suas entoações (Yugo/yusé) vai acompanhando

os movimentos, os passos dos ritmos, ocupando o espaço do meio enquanto os demais dançadores vão se formando em círculo ou em fileira. Ela sabe o momento certo de entoar a sua voz potente e demorada, sustentando a mesma tonalidade. Assim vai interrompendo, em vários momentos ao longo das danças.

3.5 Adornos cerimoniais (apeye)

Os adornos constituem-se o corpo, os ossos, a vida do próprio Baya (entoador/dançador), assim formando as Casas de Transformação. Na origem, o baya veio dançando com seus companheiros nas Casas de Tõko e de Flautas Sagradas, usando os adornos cerimoniais, sempre jejuando e respeitando várias restrições de uso e na confecção de cada instrumento.

Os Utâpinopona vieram se transformando com as cerimônias de danças nas Casas de Transformação, transferindo os adornos de pai para o filho. Por isso, os Tuyuka são especialistas entoadores e dançadores (baya), pois, desde a origem, já receberam esse dom de organizar grandes rituais e dirigir as cerimônias de cantos e danças conforme o ciclo de comemorações.

Os Tuyuka emergiram na Cachoeira de Cajú (Sunapoea), no Rio Uaupés, com uma só caixa de adornos cerimoniais. Conforme os grupos dos clãs foram se dividindo e separando os adornos e as caixas, a primeira caixa ficou com os irmãos maiores e outra com os irmãos menores, da forma que cada grupo tivesse o baya e seus adornos para realizar as cerimônias.

A vida dos Utâpinopona está nesta caixa de adorno. Todo o corpo da pessoa envolve e pertence a esta caixa. Quando o baya adoece, os kumuã dirigem-se a essa caixa, pois em tudo dela está a sua vida. Todos os adornos ou ornamentos guardados na caixa já vinham sendo usados pela Gente de Transformação durante a sua emergência.

O baya cuida dessa caixa, guarda-a em sua casa ou num canto reservado dentro da Casa de Rituais (Bahsawî) num esteio ou no girau adequado feito para a caixa. Somente nas cerimônias, a caixa é tirada novamente para a utilização dos ornamentos. A maior parte dos adornos da caixa é utilizada somente pelo baya nos momentos de rituais e de cerimônias.

Segundo os especialistas em danças Tuyuka (bayaroa), os tipos de adornos que ficam guardados na Caixa são os seguintes, mencionados no livro AEITU e Higino (2005):

A Caixa de Adornos dos Utãpinopona: Penugem de Mutum (Wanopi Sibó), junto com Yuyuri sitia; Pingente cerimonial de curauá (Yuyuri sitia); Cordão de pena de japu (umupikõ sitia); Divisão de tecido de entrecasca; um par de faixas emplumadas (mapoari); Divisão de tecido de entrecasca (wediro sãtaró); outros pares de faixas emplumadas; Rabos de arara (mapikõri); Varinha de plumas (witõgu); Pente de penas de garça (uka); Cordas de pelos de guariba (emoapoañapori); braçadeira (dikayosaripa); Asas de garça (Yekasero); Cordas de curauá e pelos (poasiarida); Ossos de onça (Kõadukari); Flauta weru weru (AEITU; HIGINO, 2005, p. 167).

Após os momentos de cerimônias, a maior parte dos adornos, principalmente as plumárias e de cascas ou tecidos, são colocados no varal, ao calor do sol para secar, e mesmo sem uso devem ser secados, pois assim se evita a deterioração das suas partes, ou os próprios insetos e piolhos (mapoakia) podem comer. Após secar bem, guardam-se novamente na caixa e num canto reservado para isso.

Segundo a mitologia, os Tuyuka tinham apenas uma Caixa de Adornos (mapoaritiba) quando emergiram, juntamente com os demais grupos. Quando chegaram à Cachoeira de Cajú (Sunapoea) viram que a Caixa era feita de ouro, depois é que se transformou em palha. Depois de um tempo, começaram a trocar alguns adornos, colares, dentes de onça, pentes de pena com outros grupos. Alguns grupos Tuyuka “venderam”, por motivos de descendência, já que não teriam filho homem para herdar os adornos e ser um baya, ou por causa de brigas entre grupos (irmãos maiores e menores).

Os adornos ou ornamentos são retirados de vários tipos de animais (waikurãmasa), aves (minikuãmasa), árvores, cascas ou folhas (yukumasa), sementes (yukudukamasa). Portanto, todos esses instrumentos têm sua origem e têm almas (vidas). O baya e o kumu têm a função de ajeitar, organizar e evitar todas as malezas que podem ser provocadas, desde a sua confecção, antes, durante e após o uso. Os instrumentos, sem a prevenção com o basesé, atraem vários tipos de doenças provocadas pelos donos de origem.

3.6 Instrumentos musicais (basa minia)

Os primeiros homens da humanidade, a Gente de Transformação, eram dois: Diatayukuro e Petuporõ. Eles puderam ensinar todas as músicas, sabiam todas as danças, cantos, basesé, os ritmos e os toques de todos os instrumentos. Ensinarão como construir as Casa Rituais de danças, como organizar as festas e os rituais de benzimentos (basese). Assim foram organizando a vida ritual do povo Utãpinopona na camada de superfície da terra.

Todos os instrumentos musicais foram confeccionados em Diawi (Casa Rio de Água) e tocados pelos próprios Utãpinopona sob o efeito do Caapi (bebida alucinógena), juntando o som de todos os instrumentos tocados (cabeça de veado, flautas de osso, cabeça de tatu, casco de jabuti etc.). Cada instrumento e seu toque reflete um acontecimento (história) do povo, contado em forma de sons. É a forma de expressão de memória viva dos Utãpinopona.

O instrumento Cariço (flauta pão), por exemplo, significa os ossos de morcego ou ossos de mulher e de homem, existem desde a origem desse instrumento, fazem parte das cerimônias desse povo. Quando se usa sem benzer (basese), fica gorduroso (usesã), causando certas doenças. Desde a confecção, o baya e o kumu já benzem (basese), prevenindo todos os tipos de malezas que contêm ou podem atrair, ao longo do uso.

O Cariço, desde antigamente, já eram tiradas e confeccionadas para o uso nas cerimônias e nos rituais, tocavam-no nas festas de Caxirí (bebida fermentada), dabucurí (festa de frutas) e outros momentos de danças. O instrumento serve para alegrar e dançar com as mulheres, desde os mais novos até os adultos. Existem vários tipos de toques, passos de danças e ritmos, acompanhados de coreografias e nominados (cada tipo de toque tem um nome de dança), como “pedido de mulher”, “plantar pimenta” etc..

Tocar o instrumento Cariço compete aos aprendizes de rituais, os que não têm o dom de ser baya, mas aprendem a tocar certos instrumentos para ajudar a animar nas grandes cerimônias e nos momentos simples de festas comunitárias. Para entoar o instrumento Cariço, precisa de grande competência e domínio. O puxador (maestro) e o que responde (o acompanhamento) são dois importantes instrumentistas para uma boa execução da música.

Assim acontece com os demais instrumentos: além das habilidades instrumentais, os músicos precisam ter bom preparo físico (acordar cedo, cuidar da higiene e da alimentação) e espiritual (jejum, resguardo, ser cuidado pelo kumu) para ter um bom desempenho na execução e não atrair doenças.

3.7 Benzimentos (basese/basera)

O baya e o basegu (entoador e kumu) são os que protegem a vida do povo Utãpinopona. Desde a origem, têm a função de prevenir as doenças, cuidar da vida espiritual através do uso de basesé, cigarro, breu e ipadu. Têm seus conhecimentos adquiridos desde a criação da

humanidade, através das Casas e dos Ritos de Transformação (Opekõwi e Okodiawi). Assim descreve o Andrello (2012) nos seus escritos a respeito:

Continuaram juntos ainda até Ipanoré (Peta Kope), onde todos emergiram nessa terra, para conhecer o mundo, incluindo os peorã (Hupda). Saem, dançam. Depois cada um pega sua canoa-flauta e segue seu rumo, começam a se espalhar. Aí que se consolida essa transformação, cada grupo com a sua língua, seus benzimentos (basese), seus conhecimentos (masise) [...] seu território (pamuri yepari). Cada vez vão se humanizando, aprendendo seu manejo através de benzimentos (basese) (ANDRELLO, 2012, p. 47).

O Kumu (basegũ) utiliza o cigarro, breu, a cuia de ipadu e o suporte para fazer a proteção das doenças, cuida das famílias usando cigarro e breu benzido para cercar os vários tipos de malezas da natureza e de outras pessoas. A criança é protegida quanto ao seu corpo desde cedo, no ventre materno, durante a sua concepção e ao longo do seu crescimento, no seu primeiro banho, na comida e na bebida.

A nomeação de uma criança (benzimento da alma/basekewame) é um suporte e proteção contra as maldades do mundo. Proteção contra pesadelos, mau olhado, picadas de cobra, contra doenças provocadas pelos raios de trovão, nos dias de grandes festas (dabucuri), rituais de iniciação (Amoyese), festa de jurupari (Miniamasa), nas épocas do ano (calendário mitológico), contra gente-peixe (waimasa), gente-árvore (yukumasa), gente-cobra (pinoamasa), gente-trovão (bupomasa), gente da noite (yamirimasa), gente-sapo (wogamasa) etc..

Cada grupo ou clã tem sua forma de proteger através do uso de benzimentos (basere). Ficam atentos quanto ao tempo e à natureza, dialogando através de seus sonhos e visões. Qualquer provocação ou acontecimento já sabem como prevenir e proteger contra os males (doenças). Assim seguem protegendo de doenças, cercando e escondendo os corpos pelas Casas de Origem, as Casas Rituais e de Transformação, de onde emergimos com as nossas almas, aí está a proteção do povo Utãpinõponã.

3.8 Saberes Tradicionais, Epistemologias do Sul e a Harmonia com a Natureza

As práticas de Cuidado nas comunidades indígenas se baseiam em uma cosmovisão distinta da perspectiva ocidental hegemônica. Elas integram o corpo, o espírito, a comunidade e a natureza em um processo contínuo de cura e bem-estar coletivo. No contexto do Sistema Único de Saúde (SUS), a incorporação dessas práticas culturais e de saúde tradicionais de comunidades indígenas, ribeirinhas e rurais representa uma tentativa concreta de valorização

dos saberes locais e de construção de uma saúde verdadeiramente integral. As ações de saúde que respeitam e dialogam com as práticas culturais desses povos estão diretamente ligadas à Epistemologia do Sul (SANTOS, 2007, p.79), que reivindica o reconhecimento de formas de conhecimento historicamente marginalizadas.

Autores indígenas, como Daniel Munduruku (2015; 2021), são referência fundamental para entender como o Cuidado é concebido dentro de uma lógica de respeito à ancestralidade, ao território e à vida em todas as suas dimensões. Nas suas obras, o autor destaca o papel da oralidade e da escuta como formas de ensinar e curar, promovendo uma educação em saúde baseada no diálogo.

Autores não indígenas, como Fabianne de Jesus de Sousa et al. (2015), destacam as práticas com o Cuidado dos indígenas em comunidades amazônicas incorporando o uso de plantas medicinais, rituais, rezas e a escuta como parte do processo terapêutico. O artigo da primeira autora mostra como os agentes de saúde, ao compreenderem e respeitarem essas práticas, conseguem estabelecer uma relação de confiança e efetividade com a população, respeitando sua cultura e cosmovisão. Assim, a medicina amazônica se torna uma ferramenta pedagógica e de Cuidado no exercício da enfermagem e da educação em saúde. Essas práticas não se dissociam da Ecologia dos Saberes, conceito também desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos (2007, p.78-85), que propõe o reconhecimento da pluralidade de saberes sem hierarquizá-los. No SUS, isso pode se traduzir em práticas integrativas e complementares em saúde, em políticas de atenção à saúde indígena e ribeirinha, e na formação de profissionais sensíveis às realidades culturais locais.

Como apresentado no texto, o Cuidado, quando compreendido a partir das Epistemologias do Sul, torna-se uma prática de resistência, de valorização da diversidade e de reencontro com a natureza, como parte inseparável do bem-estar humano. A origem desses saberes está profundamente conectada a formas de vida que não separam o ser humano do meio em que vive, propondo, portanto, não apenas um modelo de atenção em saúde, mas um modelo de existência - comunitário, espiritual, harmônico e sustentável, o que será aprofundado a seguir.

CAPÍTULO 4

AS PRÁTICAS DE CUIDADO E BEM-VIVER DOS KUMUÃ ʘTĀPINŌPONĀ (A TÍTULO DE CONSIDERAÇÕES FINAIS)

4.1 Wim ʘ Buakā Bahseró: ritual de Parto Tuyuka

O ritual do parto Tuyuka consiste em um conjunto de rituais de bahsese que fortalecerão e acompanharão espiritualmente a vida de criança recém-nascida. O ritual constitui a principal prática de proteção e prevenção do grupo étnico. A efetividade do Kumu no ritual de bahsese garantirá a existência e a prosperidade da pessoa e do grupo. É um ritual que a maioria dos pais Tuyuka conhece e pratica nessas ocasiões. De acordo com a tradição do grupo, todo homem que casa deveria saber pelo menos alguns rituais do parto.

O ritual do período gestacional Tuyuka é o conjunto de normas e cuidados vivenciados pelos pais da criança sob o acompanhamento e a orientação direta de um Kumu e familiares. É o primeiro de maior ponderação disciplinar vivenciado pelo pai e pela mãe da criança. Pai e mãe são considerados grávidos. Qualquer imprudência dos dois genitores interfere diretamente na vida da criança, na saúde e no espírito. Por isso, desde o início de gravidez, há a necessidade de ter o acompanhamento de um Kumu (*bahsegʘ*), para que a criança e a mãe se desenvolvam com saúde e segurança.

A criança que está no útero da mãe é como se os grupos humanos estivessem dentro da Canoa da Emergência (*Pamũrĩ Yohkosoró*), pois o útero da mãe é a Casa de Leite. A criança se prepara para emergir do mundo espiritual para o mundo natural. O útero da mãe tem o mesmo significado e importância, segundo os Kumuã, como se fosse a Canoa da Emergência.

A partir dessa compreensão histórica e cosmogônica Tuyuka, o nascimento de uma criança significa tal qual a emergência dos povos indígenas do Alto Rio Negro. O parto é um evento crucial para a sobrevivência da mãe e da criança. É fundamental e tem a maior importância a presença do Kumu para proteger a criança com os rituais de bahsese. É através desses rituais que o Kumu previne e protege o recém-nascido de doenças e outros males. O Kumu representa a figura espiritual de *Suniã Pārāmĩ*, o ser criador.

Para os Kumuã Tuyuka, a criança só vai nascer com segurança e saúde se o primeiro ritual for realizado, sendo o ritual do chão, para preparar bem o local do parto. O chão representa o lugar onde a criança terá o primeiro contato com o mundo terreno. Se o Kumu

não souber realizar bem o ritual do chão, a criança, ao sair do útero de sua mãe, poderá sofrer ataques mortais de seres espirituais. Os elementos materiais usados para o ritual, defumar o chão e a casa onde a criança morará são: breu preto (*ohpé*) e cigarro (*m̃nôrô*).

Depois do parto, os pais podem permanecer em resguardo rígido no mínimo durante uma semana. Nesse período, os dois não podem realizar nenhum tipo de trabalho que exija esforço físico: não podem carregar peso; não podem acender ou fazer fogo; não podem pegar em metais e materiais de caça e pesca; não podem consumir bebidas alcoólicas (caxiri ou cachaça); não podem ir à roça para trabalhar e nem ter relações sexuais. Durante os três primeiros dias, a criança recém-nascida não pode ser exposta fora de casa. Os pais Tuyuka sabem que o mundo natural está cheio de doenças de origem espiritual, que podem causar várias consequências ruins ou até a morte.

O resguardo do recém-nascido é responsabilidade dos pais. A observância das regras de resguardo não é feita diretamente pela criança, mas, sim, pela mãe, porque o bebê depende totalmente da mãe. Durante esse período, é fundamental o acompanhamento do Kumu para realizar diversos rituais de proteção da criança e para recuperação da mãe, para que, assim, possa cuidar bem da criança.

4.2 Heriporã bahseró: ritual de nomeação da identidade Tuyuka

Os povos indígenas do Alto Rio Negro, desde a sua criação por *Suniã Pãrãmĩ*, na Casa da Emergência (*Ohkó Diawi*), têm seus próprios nomes tradicionais, que podem ser postos nas crianças no seu nascimento (*bahseré wãmẽ*). Cada povo recebe as nomeações masculinas e femininas. Esses nomes se originaram dos primeiros ancestrais de cada grupo.

Os Tuyuka têm dez nomes tradicionais para nomeações masculinas e sete para nomeações femininas. Os nomes masculinos são: *Poani*, *Paikuró*, *Paó*, *Yuhkuró*, *Pôrô*, *D̃hpó*, *Ñôrô*, *Uhtârô*, *Buá* e *Ñirip̃*. E nomes femininos são: *Diá*, *Kamô*, *Yohsokamô*, *Somẽ*, *Senã*, *Sanô* e *Yabé*.

As nomeações dos Tuyuka se originam dos primeiros ancestrais do grupo, que eram os grandes sábios Kumuã (especialistas em bahsere) e Bayaroa (mestre de cerimônias). Para os Ut̃apinõponã, os primeiros ancestrais ainda representam a fonte de vida e sabedoria, força vital e espiritual do ser Tuyuka, que são considerados intermediadores entre a força divina e a sabedoria do Kumu. A nomeação, além de ser importante, significa fazer parte de um grupo

étnico ou uma sociedade.

O ritual de nomeação dos Kumuã é o mais importante na vida do povo Tuyuka. Por ele, ingressa a pessoa tanto na vida social, como cultural e religiosa. Em qualquer situação que venha pôr em risco a vida de uma pessoa Tuyuka, para fechar espiritualmente o corpo, o Kumu faz ritual a partir de princípios espirituais que sustentam o nome tradicional, a identidade da pessoa. A vida de um Tuyuka depende da força espiritual do nome, que somente poderá ser efetivada através do ritual de bahsere.

Para nomeação entre os Tuyuka, quem escolhe os nomes tradicionais é o Kumu (*bahsegũ*). A escolha desse nome é feita de acordo com a ordem de nascimento de crianças da família, seja menino ou menina. Não pode ser feita de qualquer jeito, pois segue as regras conforme a origem na Casa da Emergência (*Ohkó Diawi*). Os nomes já são destinados para as pessoas, de cada grupo ou sib, desde a origem e a transformação do povo Tuyuka.

Já antes do nascimento da criança, o Kumu (*bahsegũ*) escolhe os nomes para nomeá-la. Durante o ritual de nomeação, o Kumu já sente espiritualmente qual dos nomes será a referência, a identidade, que fortalecerá de fato a saúde física e espiritual da pessoa. Portanto, não são os pais da criança que escolhem os nomes de seus filhos. Caso o pai da criança seja um conhecedor Kumu, aí ele escolhe o nome para seu filho(a). Há mulheres que também sabem os rituais de nomeação, por isso escolhem e definem qual o nome apropriado para a criança recém-nascida. E as outras que não têm o domínio desse conhecimento, apenas acolhem o que o kumu escolhe e põe a nomeação na criança Tuyuka.

No ritual de nomeação, além do breu, cigarro e outros, um dos objetos mais utilizados para realizar o ritual é o pó de carajuru (*wãrõsoã ou ʔrõña*), pó vermelho tirado em uma planta. Depois que o cordão umbilical da criança é cortado, o pó de carajuru “benzido” é passado no umbigo, na testa e no peito da criança recém-nascida para prevenir as doenças de origem espiritual e da natureza.

O pó de carajuru “benzido” no umbigo da criança significa introduzir a força espiritual do primeiro ancestral Tuyuka, que fortalecerá a saúde e o desenvolvimento mental do recém-nascido. A partir do momento em que o cordão umbilical é cortado, separa-se a criança da ligação vital com a mãe. Para os Kumuã Tuyuka, o recém-nascido precisa de outra força que proteja e fortaleça o seu estado físico e espiritual para enfrentar os novos desafios da vida terrena frente aos seres espirituais que poderão colocar em risco a vida da criança.

Para o povo Tuyuka, podem receber a nomeação Tuyuka somente os descendentes de homens Tuyuka. Ou seja, só é Tuyuka, quem é filho da parte paterna ou patriarcal. Os filhos

de mulheres Tuyuka não são Tuyuka e, por isso, não recebem nomeações Tuyuka. Eles têm que seguir a linhagem do pai, de acordo com os princípios da exogamia vivenciada pelo grupo.

4.3 Kumu wetidareró: ritual de proteção do especialista

A figura de kumu Tuyuka é muito respeitada e valorizada entre os Utãpinõponã pela sua capacidade de prevenção, proteção e cura de doenças. A palavra kumu, no entendimento dos Tuyuka, deriva-se do banco de sentar-se. Aquele que tem lugar fixo, sabe dominar seu lugar.

O kumu Tuyuka pode ser destacado pela sua formação e especialidade: *wihseri Kumu* (Kumu dos rituais de habitação), *yehpari Kumu* (pajé dos rituais do chão, da terra), *niĩyare Kumu* (Kumu dos rituais do parto) *bori Kumu* (Kumu dos rituais de proteção e cura de doenças), *wehteri Kumu* (Kumu dos rituais de breu), *mũnõri Kumu* (Kumu dos rituais de tabaco), *kumudũhkari Kumu* (Kumu dos rituais dos cochos de caxiri), *kahpiplũ Kumu* (Kumu dos rituais de *kahpi*) e *mahsãkura Kumu* (Kumu dos rituais de Jurupari). Um especialista Kumu pode conhecer todos esses rituais, ou apenas se especializar em um ou alguns desses.

O especialista kumu representa um dos pilares espirituais, culturais, sociais e políticos mais importantes do povo Tuyuka. Ele é símbolo de poder. É o intermediador entre o mundo dos humanos e dos seres espirituais. Com os seus rituais, fortalece a relação de equilíbrio entre o mundo físico e o metafísico. O kumu é aquele que cura as doenças através dos rituais de *kumuãre* (ritual de especialização do Kumu).

O kumu Tuyuka procura não se expor tanto em público para se proteger das ameaças da natureza. Sabe que seus rivais podem estar presentes em qualquer momento e lugar (visível e/ou invisível). Mesmo sabendo das ameaças externas, os *Kumuã* não se preocupam com o que os outros podem provocá-los, porque sabem se proteger com o ritual de fechamento do corpo. O ~~basegu~~ Kumu conhece diferentes rituais que servem para fechamento do corpo e do espírito, como forma de se proteger contra os agressores. Dependendo do nível de conhecimento e de especialidade que ele tem sobre a realização dos rituais.

Ser descendente de uma linhagem de *Kumuã* ou *bayarora* é sinônimo de poder, conflito e desentendimento; é ter *status* social dentro do grupo, da comunidade e diante de outros povos. É ficar exposto a qualquer conflito, pois o Kumu é a primeira pessoa a ser atingida pelas provocações dos adversários ou até mesmo pelas mazelas da própria natureza. É

fundamental ao Kumu ter visões e sonhos, pois, através disso, ele passa a ter avisos do que vai ocorrer e já fica atento quanto a esses acontecimentos, prevenindo-se com a realização dos rituais de bahsese.

O basegũ Tuyuka, ao realizar os rituais de bahsese, entra em contato espiritual, para invocar forças espirituais de seres que sustentam a vida humana, para afastar os seres espirituais que tentam destruir a vida de uma pessoa ou comunidade. Quando o Kumu realiza esses rituais, repete os mesmos que *Pamũrĩ Pinõ (Cobra de Transformação)* vivenciou na Casa da Emergência de *Ohkó Diawi*.

4.4 Doatise wetidareró: proteção contra as doenças

O ritual de prevenção de um povo, família ou comunidade serve para proteger contra outros conhecedores invejosos e rivais que podem estragar a terra para a prática de agricultura da comunidade; é para cercar contra os rituais que podem estragar as plantações frutíferas que ficam nos arredores das casas de nossas famílias.

Na visão dos Kumuã, todos os recursos naturais existentes na superfície terrestre que o ser humano usa (os vegetais, animais e minerais) são de origem do mundo de seres espirituais (*Waí-Mahsã, Pinõa Mahsã, Yukũ Mahsã, Ahko Mahsã*), que podem utilizá-los como meios de gerar doenças contra os humanos.

Ao realizar o ritual de prevenção das casas, o Kumu busca proteger espiritualmente os materiais usados na construção da casa para evitar que cupins, brocas ou grilos devorem a estrutura física; proteger cada peça, material e instrumento e os ornamentos tradicionais usados por mestres de danças de *Kapiwayá* e mestres de danças dos rituais de Jurupari, que ficam guardados nas cumieiras de suas casas; previne doenças que possam proceder dos materiais utilizados por mulheres nos trabalhos domésticos (ralador de mandioca, aturás, panelas de barro e de alumínio, peneiras, balaies, cumatás, tipitis, jiraus, fornos etc.); procura proteger os alimentos (mandioca, frutas das florestas, carne de animais silvestres e aquáticos) consumidos por membros da habitação.

Quando o especialista Kumu realiza o ritual de pessoas, previne contra as picadas de jararacas, aranhas e doenças provenientes de seres invisíveis. Ele utiliza o breu (*wehtê*) para realizar esse ritual de pajelança. Durante o ritual, ele se comunica espiritualmente com os seres espirituais (*Waí-Mahsã*). O Kumu se comunica e entra em acordo amigável para que os seres super-humanos fiquem dentro de suas Casas das Emergências sem ameaçar os membros da

comunidade. Realiza a defumação de breu e fecha em direção às portas do norte, sul, leste e oeste, onde há Casas das Emergências habitadas por *seres invisíveis*. Quando o Kumu não sabe realizar bem esse ritual de prevenção, os Kumuã humanos e os seres do mundo podem vir a causar epidemias contra qualquer membro de um povoado.

Existem outros materiais que são solúveis para usar nos rituais e curar as doenças, que denominamos de *bahserikó*. O *bahserikó* é o material que retiramos de plantas e vegetais e misturamos com a água para realizar os rituais de curas de doenças. O *bahserikó* serve para curar a dor de barriga, cabeça, estômago, dor de parto. Para que tenha efeito medicinal, o Kumu realiza o ritual de bahse conforme o tipo da doença que vai combater.

Atualmente, vários Kumuã ou bahserá se apropriaram de materiais provenientes da cultura não-indígena para realizar alguns rituais de bahse e utilizam com *bahserikó*, tais como: perfumes, sucos artificiais, gel etc.. A experiência do uso desses materiais demonstra que o efeito de prevenção e de cura de algumas doenças é o mesmo. O perfume é muito utilizado para fechamento do corpo contra inveja e inimizade. Os sucos são mais utilizados na cura de doenças ingeridas internamente e o gel que serve para massagear os locais de dores.

Antigamente, cada Kumu Tuyuka tinha o seu único banco destinado que pertencia unicamente a ele, ninguém mais podia se sentar nele e tinha um significado importante e profundo da sua função. O banco dava a sustentação espiritual aos rituais de bahse. Nenhuma mulher ou criança podia sentar-se nele, porque pertencia apenas aos especialistas para uso nos seus rituais.

Atualmente os especialistas Kumuã Tuyuka e os demais da região do Alto Rio Negro não têm mais esses bancos e nem vivenciam mais o seu significado. Como não há mais esses bancos sagrados, sentam-se em quaisquer bancos de madeira ou de metal.

4.5 Patú, m̃norõ e kahpi: uso do ipadú, tabaco e bebida alucinógena

O ipadu (*patu*), tabaco (*m̃norõ*) e kahpi (bebida alucinógena) são os principais complementos constitutivos para a aprendizagem e a prática dos rituais de bahse dos Kumua Tuyuka. Esses três objetos são cultivados desde os nossos antepassados, os ancestrais Tuyuka e demais povos da região. Segundo as informações deste estudo, nas Casas Tradicionais, os jovens Tuyuka consumiam somente após o ritual de bahse, preparados pelos Kumuã

especialistas. Isso, atualmente, não ocorre mais devido ao desconhecimento de certos rituais de preparo.

Segundo os especialistas Kumuã, existem cinco espécies de ipadu cultivadas por indígenas dessa região: ipadu de abiú (*kanẽ patu*), ipadu de cucura (*ũhsé patu*), ipadu *sirigũ*, (*sirigũ patu*), ipadu de árvore (*yuhkũ patu*) e ipadu de anta (*wehkũ patu*); e quatro espécies de tabaco: tabaco de mandi (*sai mũnõũ*), tabaco de peixe-piroca (*bũhsaró mũnõũ*), tabaco d'água (*ohkó mũnõũ*) e tabaco de sarapó (*dihké mũnõũ*).

O ipadu foi criado por *Suriã Pãrãmĩ* na Casa da Emergência de *Ohkó Diawi*. Além do Ipadu (*patu*), também foram criados o pé de tabaco (*mũnõũ*), de *kahpi* e há mestres dos rituais de Jurupari (*mahsãkũra*). Foi nessa Casa que cada chefe de grupos humanos recebeu esses elementos das mãos de *Suriã Pãrãmĩ* (*ser criador*), os quais até hoje alguns povos indígenas cultivam e consomem.

As folhas tradicionais usadas para embrulhar tabaco são: folha de sororoca, folha de *tawá*, folha de *yõhsoã* e folha de *wai komãrĩ*. Antigamente, os velhos usavam fios próprios para amarrar o tabaco: fio de tucum e o de buriti. Também usavam um palito especial para empurrar o fumo para dentro do tabaco. Esse palito tinha significado e sentido especial.

Para o especialista Kumu, ao realizar o ritual de bahsese, o ipadu e tabaco tinham como objetivo preparar espiritualmente o jovem ou adulto Tuyuka para que consumisse com sabedoria as substâncias para a prática dos rituais de bahsese e para que tivesse capacidade de concentração e reflexão.

Um Kumu Tuyuka, ao comer o ipadu e ao fumar o tabaco, não exagera na quantidade. Ele tem autocontrole e disciplina, só consome nos momentos certos e em quantidade necessária. Sabe que as duas substâncias, se forem consumidas de maneira exagerada, passa a ser prejudicial para a saúde. Antes de consumir, o Kumu realiza um ritual com os que vão participar dessa roda de conversa e, assim, o consumo do ipadu e do tabaco fica mais controlado, principalmente quando há os iniciantes no grupo.

Os velhos conhecedores produziam o ipadu em grande quantidade para consumir e compartilhar como seus parentes convidados em eventos tradicionais como festas e cerimônias realizadas dentro de Casas Tradicionais (*Bahsawihseri*). Hoje, a maioria dos Kumuã ainda consome ipadu e o tabaco durante os rituais de bahsese, nas rodas de conversas e nas festas tradicionais.

O especialista Kumu que consome ipadu sofre várias reações: não sente fome, não tem sono, pode passar vários dias sem comer e sem dormir; a sensação de medo desaparece; uma

pessoa agressiva torna-se mansa, dócil e paciente; eleva o grau de concentração para a prática dos rituais de pajelanças; gritos e choros de crianças não o incomodam; o nível de apreensão dos conhecimentos aumenta e, ao mesmo tempo, outros conhecimentos fluem na mente. O pó é apetitoso, quanto mais a pessoa come mais tem vontade de comer, no entanto, o consumo prolongado provoca o desgaste físico, o emagrecimento; a pessoa não tem vontade de comer outros alimentos. Assim, o consumo tem de ser na medida certa e no tempo certo.

O tabaco também serve para abrir a mente dos Kumuã e de pessoas que passaram pelo ritual de bahse. Além de servir como consumo dos Kumuã, o tabaco serve para outras coisas: é usado para rituais de bahse, defumar as pessoas e ambientes naturais como: casas, sítios, roças, cachoeiras, lugares sagrados etc..

Também o tabaco era muito usado entre os Kumuã desta região como arma para destruir comunidades e famílias inimigas. Para eliminar os inimigos não precisava defumar o tabaco na frente de inimigos. O tabaco funcionava como míssil de longa distância, bastava acender e enviar de uma comunidade para outra. O cigarro voava como um míssil teleguiado pelo ritual de bahse, até atingir o alvo. Quando caía, provocava grande explosão e destruição.

Quanto ao Kahpi, de acordo com os especialistas, era um ser espiritual transformado em uma espécie de vegetal, do qual havia oito espécies: *ɰhtã kahpida* (cipó de *kahpi* pedra), *dii kahpidá* (cipó de *kahpi* sangue), *wãrõsoã kahpidá* (cipó de *kahpi* carajuru), *muhsã kahpidá* (cipó de *kahpi* urucum), *yãrĩ kahpidá*, *kahpi yãdá*, *kahpi curidá nimiãtoahsubiá* e *wihtõkahpiró*. Entre essas espécies, existem algumas mais fortes que as outras, que, dependendo da espécie e do ritual, feita a bebida pode ser forte ou fraca.

Para Kumuã Tuyuka, *kahpi* é sinônimo de vida, de nascimento de um povo. A história de origem dos povos do Alto Rio Negro testemunha que a bebida *kahpi* se originou da primeira mulher indígena chamada *Kahpi Suniã Markõ* que deu à luz o menino chamado *Kahpi Suniã Mahkɰ*. O sague desse parto é que se transformou em bebida, originando, assim, uma bebida específica aos Kumuã na realização dos seus rituais.

Todos esses elementos práticos de rituais realizados pelos Kumuã Tuyuka mostram a importância do Cuidado para o Bem-Viver dos seres humanos e da natureza. Acredito que essa reflexão nos leva a pensar no sentido da nossa existência, como elemento fundamental, nesse compromisso de sermos guardiões de conhecimentos científicos, na transmissão da “tradição intelectual” Tuyuka, através das práticas culturais cotidianas.

Há algumas questões que dificultam a transmissão da “tradição intelectual” Tuyuka. Listarei fatos da contemporaneidade que, mesmo aparentemente de senso comum, são importantes de serem apontados e debatidos nesta dissertação, com a intenção de clarificar como os especialistas Tuyuka podem minimizar as dificuldades da transmissão da tradição intelectual Tuyuka (bahsese):

- A) Os saberes e as práticas da medicina indígena Tuyuka (bahsese) vividos pelos antepassados estão sendo esquecidos pelo falecimento dos mais velhos antes da formação completa das novas gerações.
- B) Atualmente a “tradição intelectual” Tuyuka é pouco conhecida e valorizada devido à perda dos mais adultos conhecedores das culturas e pela falta de interesse da nova geração.
- C) Os impactos com a cultura não indígena: a tecnologia, a mídia e a informática.
- D) As mudanças de tempo, situações climáticas alarmantes, doenças provocadas pela própria natureza e pelo ser humano.

É de suma importância que estes fatos que nos provocam sejam o condão para retornar e mergulhar nas origens buscando possíveis respostas para as questões postas e permitir que se encontrem soluções para as realidades do mundo em que vivemos atualmente.

Sinto-me realizado com este trabalho, até aqui, não só por ter concluído a pesquisa, mas por ter dado o primeiro passo importante na construção do conhecimento indígena para o conhecimento científico. Os Kihti bahsere e a ação dos Kumuã Tuyuka precisam ser divulgados para o mundo da ciência, como uma forma de parceria para a ciência ocidental. Dessa forma, poderemos buscar propostas polivalentes, pioneiras, para a reconstrução de uma nova sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. A Escrita contra a cultura. **Equatorial** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, [S. l.], v. 5, n. 8, p. 193–226, 2018. DOI: 10.21680/2446-5674.2018v5n8ID15615. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>. Acesso em: 15 mar. 2025.

AEITU/E.T.; Higino, José, Flora (org). **Casa de Transformação: Origem da Vida Ritual Utâpinopona Tuyuka**. São Paulo:ISA/AEITU, 2005.

ANDRELLO, Geraldo L. (org.). **Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro**. São Paulo/ISA; São Gabriel da Cachoeira-Am/FOIRN, 2012.

ANDRELLO, Geraldo L. (org.). Falas, objetos e corpos: Autores indígenas no Alto Rio Negro. **RBCS** - Revista Brasileira de Ciências Sociais - Vol. 25 nº 73 de junho/2010, pp. 5-26. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/MbwQY8nZxJ6M4Kq9LbmQ9dD/?format=pdf&lang=pt>
Acesso em 2 abr. 2025.

AZEVEDO, Dagoberto Lima. **Forma e Conteúdo do Bahsese Yepamahsã (Tukano):** Fragmentos Do Espaço Di´Ta/Nuhku (Terra/Floresta). Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2016.

BARRETO, João Paulo Lima. Bahserikowi - Centro de Medicina Indígena da Amazônia: concepções e práticas de saúde. **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 9, n. 2, p. 594-612, abr. 2018. ISSN 2176-0675. Disponível em:
<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/5665> . Acesso em: 30 mar. 2025.

BARRETO, João Paulo; AZEVEDO, Dagoberto Lima; MAIA, Gabriel Sodré; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. **Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)**. Manaus: EDUA, 2018. Disponível em:
<https://drive.google.com/file/d/18r-SD4yPJMNM10MhbF6emNe4n1khdYL7/view?usp=sharing> Acesso em: 24 nov 2024

CABALZAR, Flora. **Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos**. Tese/Doutorado em Antropologia Social. USP/São Paulo, 2010.

COSTA, Selda Vale da (1995). Natureza e Cultura: por um novo humanismo. Rev. UA, Série **Humanas**, v. 4, n.1-2, p. 51-63, jan./dez. Disponível em:
https://drive.google.com/file/d/13GbPQctF5b6n_PfIhVUOHjHrRKQv2KcR/view?usp=sharing
Acesso em: 5 nov 2024

DE SOUSA, Fabianne de Jesus; DE ANDRADE, Fabiana do Socorro; DA SILVA, Dionisio Carvalho; SOCORRO, Maria do Perpetuo. A cultura amazônica e sua aplicação nas práticas de educação em Saúde e Enfermagem. **Rev Cuid, Bucaramanga**, v. 6 (2), p. 1103-1107, julho 2015, DOI: [10.15649/cuidarte.v6i2.110](https://doi.org/10.15649/cuidarte.v6i2.110). Disponível em:
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2216-09732015000200011&lng=en&nrm=iso Acesso em 18 de jan 2025.

DUTRA, Israel Fontes. **Xamanismo Utãpinõponã: princípios de rituais de pajelanças e do ser pajé Tuyuka**. Dissertação de Mestrado. USP/São Paulo, 2010. Disponível em:
<https://repositorio.pucsp.br/bitstream/handle/4184/1/Israel%20Fontes%20Dutra.pdf> Acesso em 27 ago 2024.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. Disponível em:
https://leiaarqueologia.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/02/kupdf-com_identidade-cultural-na-pos-modernidade-stuart-hallpdf.pdf Acesso em 26 jan 2025.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia Científica**. São Paulo: Atlas, 2017. Disponível em: https://ia804601.us.archive.org/7/items/Fundamentos_de_metodologia_cientfica_8_ed._www.meulivro.biz/Fundamentos_de_metodologia_cientfica_8_ed._www.meulivro.biz.pdf Acesso em: 30 nov 2024

MUNDURUKU, Daniel. A história de uma vez: Um olhar sobre o contador de histórias indígena. In: Medeiros, Fabio Nunes Medeiros; Moraes, Rauen Taiza Mara. **Contação de histórias: tradição, poéticas e interfaces**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015. Disponível em: <https://pluriverso.online/wp-content/uploads/2021/02/A-historia-de-uma-vez-Daniel-Munduruku.pdf> Acesso em 22 de jan 2025.

MUNDURUKU, Daniel. **Catálogo Daniel Munduruku**. São Paulo: Instituto Uk'a – Casa dos Saberes Ancestrais. 2021. Disponível em: <https://www.livrariamaraca.com.br/wp-content/uploads/2022/08/Catalogo-em-baixa.pdf> Acesso em 22 de jan 2025.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In **RCO - O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralela 15; São Paulo: Unesp. 1996, p.17-35. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111579> Acesso em: 12 fev 2025.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Amazônia enquanto acumulação desigual de tempos: Uma contribuição para a ecologia política da região, **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 107 | 2015. DOI: 10.4000/rccs.6018. Disponível em <http://journals.openedition.org/rccs/6018> Acesso em 23 de jan 2025

REZENDE, Justino Sarmiento. **A educação na visão de um Tuyuka**. Faculdade Salesiana Dom Bosco, Manaus/AM, 2010.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). **Mana**, v. 3, p. 103-150, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/LNRkjYm6krSRbSfSFW49NLL/?lang=pt>. Acesso em: 20 out 2024.

SANTOS, Adalberto Silva. Resistências culturais como estratégias de defesa da identidade. **ENECULT 2008**. Salvador: Universidade Federal da Bahia - Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Disponível em: <https://www.cult.ufba.br/enecult2008/14437-01.pdf> Acesso em 15 dez 2024.

SANTOS, Antônio Nego Bispo. Aquilombar o Antropoceno, Contra-colonizar a Ecologia. **YouTube**, 13 de março de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7RCuzE6b83k> Acesso em: 08 de agosto de 2024.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo. 2007. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/11KC8xMwDKMA75g-quFgBFBNUZI5t2A5d/view?usp=sharing> Acesso em: 9 dez 2024.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **PLURAL** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017, p.214-241

ANEXO: GLOSSÁRIO DE TERMOS EM TUYUKA E TUKANO

TUYUKA	TUKANO
1. UTĀPINŌPONĀ: Filhos-da-Cobra-de-Pedra (nome mitológico da etnia Tuyuka).	UTĀPIRŌPORĀ: Filhos da Cobra de Pedra
2. TUYUKA: da argila (tipo de barro), nome apelidado pelos povos de outras etnias.	TUKANO: Yepamahsã
3. KOMEYA: rio machado	KOMEÑA: rio machado
4. MŌPOEA: cachoeira de sal	MŌAPOEYA: cachoeira de sal
5. OHKO YIRIYA: rio de água preta	OHKO YIRIMĀ: rio de água preta
6. BAHSERÉ: rituais medicinais dos especialistas Kumuã e Bayaroa.	BAHSESÉ: rituais medicinais dos especialistas Kumuã e Bayaroa.
7. KUMUĀ/KUMŪ ou BAHSERA: especialistas em rituais de bahsere.	BAHSERĀ: especialistas, Kumuã.
8. BAYAROA: especialistas em cerimônia de cantos e danças Bahsamori.	BAHSARĀ: especialistas em cerimônia de cantos e danças Bahsamori.
9. BAHSAMORI: rituais de cerimônias exercidos pelo Bayá.	BAHSASE: rituais de cerimônias exercidos pelo Bayá.
10. PAMURI WISERI: Casas de Rituais de surgimento dos UTĀPINŌPONĀ.	PAMUSE WISERI: Casas de Rituais de surgimento dos Pamurimahsã.
11. APEYE: são os adornos cerimoniais e instrumentos para ornamentar.	BUSATISÉ: são os adornos cerimoniais e instrumentos para ornamentar.
12. BASA MINIA: acessórios de instrumentos musicais/corpo e ossos de Jurupari.	MIRIĀ: acessórios de instrumentos musicais/corpo e ossos de Jurupari.
13. OPEKŌTARO OU OPEKŌDIA: Lago de Leite, lugar de surgimento dos UTĀPINŌPONĀ	OPEKŌDITARA: Lago de Leite, lugar de surgimento dos UTĀPINŌPONĀ
14. OPEKŌWI: Casa de Leite, lugar de transformação dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra.	OPEKŌWI: Casa de Leite, lugar de transformação dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra.

15. OPEKÕ KUMUNÕ: banco de leite, assento dos UTÃPINÕPONÃ no momento de transformação.	OPEKÕ KUMURÕ: banco de leite, assento dos UTÃPINÕPONÃ no momento de transformação.
16. PATU WATORO: cuia de ipadú, alimento ritual dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra.	PATU WARÓ: cuia de ipadú, alimento ritual dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra.
17. YUIRO ou SANIRÕ: suporte para a Cuia.	SARIRÕ: suporte para a Cuia.
18. MUNORÕ: cigarro ritual.	MURORÕ: cigarro ritual.
19. PAMURI PINO: Cobra da Transformação.	PAMURI PIRÕ: Cobra da Transformação.
20. PAMURI YOKOSORO: Canoa da Transformação.	PAMURI YUKUSU: Canoa da Transformação.
21. PAMURI KOÃMAKU: Deus da criação/transformação.	Yepa Oãku: Deus da criação/transformação.
22. WEDERIGE: história contadas pelos especialistas.	WERESE: história contadas pelos especialistas.
23. WAIMASÃ: gente-peixe	WAIMASA: gene-peixe
24. YUKUMASÃ: gente árvores/natureza	YUKUMASÃ: gente árvores/natureza
25. WOGAMASÃ: gente-sapo/rã.	
26. OKODIAWI: Casa Rio de Água	
27. WASOYA: igarapé de seringa/sova	WASOMÃ: igarapé de seringa
28. KAHPI: bebida ritual alucinógeno	
29. DIITYA: rio de sangue	DIIMÃ: rio de sangue
30. BURIKO BASOKA: gente do Universo	UMUKO MAHSA: gente do universo
31. SUNAPOEA: Caju cachoeira ou cachoeira de Jurupari.	
32. ÑOKOÃTERO: calendário ritual ou mitológico	
33. OHPÉ: breu	
34. MINIA BAHSOKA: Jurupari	

35. PINOA BAHSOKA: gente-cobra	
36. BŪPO BAHSOKA: gente-trovão	
37. YAMIRI BAHSOKA: gente da noite	
38. YUKUDUKAMASA: gente das frutas	
39. WAIKURÃMASA: gente animais	
40. BAUARI BAHSOKA: gente de surgimento	