

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

SILVIO SANCHES BARRETO

O PEIXE SOBRE BEIJU É O LEITE E A ESPUMA DE BUIUTU
Uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão
cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro

MANAUS-AM
2023

SILVIO SANCHES BARRETO

O PEIXE SOBRE BELJU É O LEITE E A ESPUMA DE BUIUIU

Uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão
cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social, sob a orientação e coorientação.

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Jr.

Prof^a Dr^a Melissa Santana de Oliveira.

MANAUS-AM
2023

Ficha Catalográfica

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

B273p Barreto.Bará, Silvio Sanches
O peixe sobre beiju é o leite e a espuma de buiuu : uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro / Silvio Sanches Barreto.Bará . 2023
233 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Carlos Machado Dias Junior
Coorientadora: Melissa Santana de Oliveira
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Alimentos. 2. Escuta. 3. Conhecimentos indígenas. 4. Artefatos. 5. Educação. I. Dias Junior, Carlos Machado. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

SILVIO SANCHES BARRETO

O PEIXE SOBRE BEIJU É O LEITE E A ESPUMA DE BUIUIU
Uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão
cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como requisito para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social, sob a orientação e coorientação:

Aprovado em **05 de dezembro de 2023**.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Jr. (PPGAS/UFAM) – Presidente _____

Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso (PPGAS/UFAM) – Membro interno _____

Prof. Dr. Justino Sarmiento Rezende (PPGAS/UFAM) – Membro interno _____

Prof Dr^a. Luiza El. Belaunde – Universidad de San Marcos – Membro Externo _____

Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli – UFSCar – Membro Externo _____

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu padrasto Benedito Meireles Dias (in memoriam), ao meu pai Paulo Emilio Barreto (in memoriam) e Francisco Sanches bisavô (in memoriam), minha avó Maria Costa (in memoriam). À minha esposa Rosiane Pena e minha mãe Francisca Sanches, meus agradecimentos por terem aceitado se privar de minha companhia pelos estudos, concedendo a mim a oportunidade de me realizar ainda mais.

AGRADECIMENTOS

Ao *Yuká-masí*, criador das árvores, *Ba'asehé-Boo*, dono da fartura de alimentos, e *Kama-Wēéri*, Criador dos peixes.

À minha esposa Rosiane Lana Pena pelo companheirismo ímpar;

Às minhas filhas mulheres e o filho homem barazinho

Ao meu padrasto Benedito Meireles Dias (in memoriam)

A minha mãe Francisca Sanches

Às minhas irmãs e meus sobrinhos

Ao meu sogro senhor Justino Melchior Pena

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Ao meu orientador prof. Dr. Carlos Machado Dias Júnior (PPGAS-UFAM)

À minha coorientadora prof^a Dra. Melissa Santana de Oliveira (PPGAS-UFAM)

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos durante quatro anos;

Aos membros do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena /NEAI-UFAM

Ao prof^o Gilton Mendes dos Santos

Ao prof^o Dr. Thiago Mota Cardoso

À prof^a Dra. Luiza Dias Flores

À prof Ana Carla Bruno

Ao Projeto Pandemia na Amazônia

À Prof^a Pirjo Universidade Helsinki, Finlândia

Aos membros do colegiado indígena – COLIND/PPGAS/UFAM

Ao prof^o Dr. Dagoberto Lima Azevedo (in memoriam)

Ao prof^o Dr. João Rivelino Barreto

Ao Prof^o Dr. João Paulo Lima Barreto

Ao Prof^o Dr. Justino Sarmiento Rezende

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Ao padre Ronaldo Macdonell, linguista e missionário do CIMI Norte I AM/RR

Agradeço a cada um que me ajudou a tecer esta tese

Os nossos avós davam um nome específico para alguém que ia se tornar Baya. Davam o nome específico para alguém que ia se tornar Kumu. Davam o nome específico para a mulher que ia se tornar Yuhugo. Os nossos avós tinham explicações próprias sobre as transformações do mundo. Cada discurso alcançava um objetivo, cada canto e dança atingia sua meta, cada cerimônia de proteção atingia um grupo de pessoas, floresta, rio e festa.

(Justino Sarmiento Rezende, 2021a)

RESUMO

A noção do peixe sobre o beiju resulta de uma reflexividade antropológica indígena sobre o alimento do corpo e do *ehêri pō'ra* (coração). A escuta dos pais, do sogro e da esposa foi importante na construção metodológica desta tese, pautada no diálogo entre estes saberes ancestrais e a antropologia indígena. O local da escuta de pensamento é o território Miriti tapuia, médio rio Tiquié, um dos afluentes do rio Uaupés, na Terra Indígena Alto rio Negro, Município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. Diferentes versões de narrativas dos povos Tukano Orientais são teorias-práticas de autocuidado e do bem-estar de todo universo. Os interlocutores trouxeram suas experiências de vida sobre a floresta, a roça, o rio e os seus caminhos. Cada um desses espaços têm os seus donos e os seus agenciadores e na linguagem da ecologia humana, *Yukí-masí* é gente da floresta; *Ba'asehé-Boo* é o dono da fartura de alimentos e *Kama-Wěéri*, é o criador das origens de doenças e males sociais. Nestes espaços são desenvolvidas atividades técnicas fundamentais para a vida tukano, e é por isso que aos filhos e filhas são ofertados artefatos de trabalhos. Estar nestes espaços ou lugares, que têm nomes, exige o respeito as regras de relação interespecíficas, que são elaboradas na forma de conselhos, para se ter boa saúde. Todos estes elementos compõem a gestão cosmopolítica tukano oriental.

PALAVRAS-CHAVE: Alimentos – Escuta – Conhecimentos indígenas – Artefatos - Educação

ABSTRACT

The fish under beiju is an anthropological reflexivity about body and ehêri põ'ra' food. The listening of the parents, father-in-law, and wife were important in the construction of this thesis' methodological construction, based in the dialogue between ancestral knowledge and indigenous antropology. The place of the thought listening is the miriti tapuia territory, Middle Tiquié river, one of the tributaries of the Uaupés river, Alto Rio Negro Indigenous Land, São Gabriel da Cachoeira city, Amazonas, Brazil Different versions of narratives of Eastern Tukanoan people are theories-practices of self-care and the well-being of the entire universe. The interlocutors brought their life experiences about the forest, the garden, the river, and their paths. Each one of these spaces has its owners and agentes in the language of human ecology. Yuká-masí is forest people, Ba'asehé-Boo is the owner of the abundance of food, and Kama-Wěéri is the creator of the origins of social ills and diseases. SIn these spaces are developed technical activities fundamental to tukanoan lives, and this is the reason for the ofering of artefacts to the sons and daughters. To be in these spaces or places, that have names, require respect to rules of interespecifics relationship, which are elaborated in the form of advices, to have good health. All these elements compose the tukanoan cosmopolitical management.

KEYWORDS: Food – Listening – Indigenous Knowledge – Artefacts – Education.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Mapa: A casa das queixadas.....	20
Figura 02 – Casa do sítio de Itaiacu.....	47
Figura 03 – Aturá de cipó titica.....	86
Figuras 04 – <i>Í'ia</i> , Lagartas comestíveis, Adornos de plumas.....	94
Figura 05 – <i>Kama-Wěeri</i>	99
Figura 06 – Frutas corrosivas.....	100
Figura 07- Bayaroá tomando caxiri.....	101
Figura 08 – Mapa do rio Maliña.....	106
Figura 09 - <i>Pūrî di'tek̄ke</i>	110
Figura 10 – <i>Dik̄ bu'bese</i>	119
Figura 11 - Ralando mandioca.....	121
Figura 12 – <i>Meká pe'toro</i>	131
Figura 13 – <i>Wa'î ditî</i>	135
Figura 14 - Vista do porto de Taiacu.....	151
Figura 15 – <i>Kii se'se</i>	179
Figura 16 – <i>Ba'ti se'se</i>	181
Figura 17 - <i>Wěô pa'a</i>	185
Figura 18 - Casamento da mulher panema.....	191
Figura 19 – Momento da escuta sobre os saberes dos pais.....	224

DESENHOS

Desenho do Bará 01 - <i>Kã'rako wahâro, kã'rako kumûro</i>	41
Desenho do Bará 02 - <i>Ti'ó yě'e nuhari kumûro</i>	64
Desenho do Bará 03 – <i>Ne'eroá di'tâ</i>	128
Desenho do Bará 04 – <i>Yiri komeá</i>	172
Desenho da Maria de Jesus 05 – <i>Muhî pũu ma'miakã</i>	188
Desenho da Maria de Jesus 06 - <i>Muhî pũu ma'mi</i>	189
Desenho da Maria de Jesus 07 <i>Muhî pũu bikihó</i>	190
Desenho do Bará 08 – <i>Kã'rako pi'í</i>	201
Desenho do Bará 09 – <i>Masaré si'ori nũsetise</i>	207
Desenho do Bará 10 – Mapa conceitual dos kumuá.....	212

LISTA DE SIGLAS

AENGBÁ – Associação de Expressão Natural do Grupo Bayaroá

AMARN – Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

COLIND – Colegiado Indígena do PPGAS/UFAM;

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

EDUA – Editora da Universidade Federal do Amazonas

SEDUC/AM - Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas

FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas.

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

UEA - Universidade do Estado do Amazonas

ISA – Instituto Socioambiental

MEIAM – Movimento de estudantes indígenas do Amazonas;

NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
A nota sobre escrita das linguagens dos kumuá.....	21
A arte de discurso no ritual da oferta de peixe.....	26
A produção da reflexividade antropológica indígena.....	33
O desdobramento do mestrado.....	36
Desenhos e artefatos de trabalhos na abordagem antropológica indígena.....	40
PARTE I	
TEOR-METODOLÓGICO	42
1. Sou Bará	43
2. A origem e a trajetória Bará/Dona Francisca	44
3. LOCAL DE PESQUISA: Território miriti tapuia, médio rio Tiquié, Território Indígena Alto Rio Negro.....	47
4. ABORDAGEM METODOLÓGICA: <i>Tĩ'ó yě'e nuhari kumûro</i>, o banco de pensamento.....	52
5. Os construtores de saberes ancestrais	64
6. Uma viagem empolgada e arrependida	67
PARTE II	
O PEIXE SOBRE BEIJU É O LEITE E A ESPUMA DE BUIUIU: Uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro.....	75
CAPÍTULO I	
A ARTE DO DISCURSO DO POVO DA FRONTEIRA, ALTO RIO TIQUIÉ	77
1.1 <i>Yukí-masí kiti</i>, O filho de gente da floresta, por Dona Francisca	78
1.1.1 A narrativa de <i>Yukí-masí</i> , o filho do povo da floresta.....	78
1.1.2 Especialistas de tecer aturá de turi abandonam suas artes e técnicas.....	85
1.1.3 O conceito sobre <i>Yukí-masá</i> , gente da floresta.....	86
1.2 <i>Ba'asehé-Boo kiti</i>, O dono da fartura de alimentos para humanidade, por Dona Francisca.....	90
1.2.1 <i>Ba'asehé-Boo</i> , Dono de maniva.....	90
1.2.2 Os alimentos da roça têm substâncias prejudiciais à saúde.....	91
1.2.3 Os saberes ancestrais do Alto rio Tiquié.....	92
1.3 <i>Kama-Wěéri kiti</i>, Criador das doenças e males sociais, por Dona Francisca	93
1.3.1 Os irmãos confeccionam adornos de plumas para dança.....	93
1.3.2 O local de desmoronamento do corpo de <i>Kama-Wěéri</i>	103
1.3.3 <i>Kama-Wěéri</i> transformador cultural de descontaminação alimentar tukano.....	104
CAPÍTULO II	
A MANIVA, PRINCIPAL ELEMENTO DA RELACIONALIDADE	107
2.1 <i>Wesé ma'â</i>, O caminho da roça e outros caminhos	108
2.1.1 <i>Wesé ma'â</i> , O caminho da roça.....	108
2.1.2 <i>Wa'ikîrã ma'ari</i> , Os caminhos dos animais.....	112

2.2 Numiô makó da'rase, O trabalho da mulher	113
2.2.1 O trabalho da mulher para a vida.....	113
2.2.2 Na linguagem da mulher, as manivas associadas como filhos.....	114
2.2.3 <i>Diké masá numiâ</i> , Mulheres manivas consideradas humanas.....	116
2.2.4 <i>Diké maíke</i> , Manivas sovinadas.....	118
2.3 Diké bu'sese, O plantio de maniva	119
2.3.1 <i>Kiípaakã</i> , Mandioquinhas bravas.....	119
2.4 Kii da're ba'asé, O processamento da mandioca em alimentos	121
2.5 Numiô diké moogó, Mulher sem maniva	123
2.6 Wi'ake wākūse kiose, Roças antigas carregam memórias vivas	124

CAPÍTULO III

OS ALIMENTOS DA ROÇA PARA RECUPERAÇÃO DA SAÚDE	129
---	-----

3.1 Dití o'ôri tohó niikã i'ese o'ôri, Cogumelos de espécies comestíveis da roça	129
3.2 Meká, Manivaras	130
3.3 MANIVAS E MANDIOCAS BRAVAS	132
3.3.1 <i>Kii pũú</i> , Caldo extraído das folhas secas das manivas.....	132
3.3.2 <i>Wa'î pē'eke</i> , Mojica de peixe.....	132
3.3.3 <i>Diké pũri</i> , Folhas das manivas (maniçoba).....	133
3.3.4 <i>Yōkã pieri</i> , Tucupi preto.....	133
3.3.5 <i>Puti pē'êke</i> , Mojica da massa de mandioca.....	133
3.4 Yama pũri, Folhas de caruru	134
3.5 Dití o'ôri bikêrã yabure dihó, Cogumelos assepsiados para consumo	134

CAPÍTULO IV

DIFERENTES VERSÕES NARRADAS SOBRE KAMA-WĒÉRI PELO POVO DO ALTO RIO NEGRO: A origem das doenças e males sociais	136
---	-----

4.1 Versão tuyuka da Comunidade Trindade, Colômbia: Comentários complementares.....	136
4.2 Versão tuyuka da Comunidade São Pedro, Alto rio Tiquié	141
4.3 Versão tukana da Comunidade São Domingos	145
4.4 Versão tukana de Pari-Cachoeira	146
4.5 Versão desana da Comunidade Santa Marta, rio Papuri	148
4.6 Versão Tariana da Comunidade Taiacu, médio rio Uaupés, Iauareté	149
4.7 Isê sãaro, Corpo engordurado	150

CAPÍTULO V

A FLORESTA, A ROÇA, RIO E SEUS CAMINHOS: espaços compartilhados entre o homem e mulher	152
---	-----

Mapa conceitual sobre a formação do homem

5.1 Transformações pelo basese nas práticas tukano	153
5.2. Biepepe, A brincadeira de flechar	164
5.3. Paki simiá me'ra da'rá bu'ese, Aprender trabalhando com os pais	165
5.4 Imí maké pitū u'á wā'kase, A batida na água pelo banho de madrugada	167
5.5 Bikirã úkūse tí'ó duhîri be'to, A roda da escuta sobre os saberes dos velhos	173

Mapa conceitual sobre a formação da mulher

5.6 Numiô makó biâ wihi wãkasehe, A inalação do caldo da pimenta da mulher.....	177
5.7 Primeira menstruação ao caminho da roça, por dona Francisca.....	182
5.8 Menarca na tríade lunar para casamento das netas para avós tukana, por dona Francisca.....	186
5.9 Numiô makó Osokãti ehêri pō'ratiro, tornar a mulher, ser semelhante a uma formiga.....	193

CAPÍTULO VI

AOS FILHOS DE TUKANO SÃO OFERTADOS OS ARTEFATOS

DE TRABALHOS.....	195
--------------------------	------------

6.1 Ao período da menarca o <i>basegí</i> oferta aturá (n) a mulher para ser trabalhadora....	196
6.2 No ritual da puberdade do homem, pajé oferta os materiais da pesca, por Bené.....	202
6.3 Os filhos de tukano sentam no <i>ohôri kumûro</i>.....	208

MAPA CONCEITUAL DOS KUMUÁ.....	212
---------------------------------------	------------

REFERÊNCIAS.....	214
-------------------------	------------

Posfácio.....	221
----------------------	------------

INTRODUÇÃO

No início desta introdução faço o esforço de trazer uma memória. A minha pesquisa iniciou-se no final do ano de 2019 em São Gabriel da Cachoeira. Antes de irmos para nosso sítio Itaiçu perguntei aos meus pais sobre *bikirã úkuse*¹ e disse-lhes que estava muito interessado na escuta. A minha mãe, Dona Francisca, do povo Tuyuka, ouvindo isto, respondeu que seria transmitido o que sabiam e o que havia escutado de meu pai (in memoriam) do meu bisavô (in memoriam) e da minha avó (in memoriam) e, dizia que, o meu padrasto (in memoriam) estava vivo² ainda, e, ele que fazia *base*³.

O forte do meu padrasto, Benedito, do povo Miriti Tapuia, era mais a ação xamânica e não a arte do discurso. Atualmente, moramos na capital amazonense. Por isso tivemos que retornar ao sítio de meus pais onde eles moravam, na Terra Indígena Alto Rio Negro. Em respeito do meu padrasto, e para valorizar o seu território, fomos a um sítio miriti tapuia. A minha esposa, Rosiane, do povo Tukano, tem sido uma terceira coorientadora, sobretudo, na tradução do universo da mulher. Em todos esses anos de escuta, os meus pais e minha esposa, tem me ajudado muito na escrita desta tese. Eu parecia um *Yukí-masí* (gente-floresta), que saía fora do caminho da roça para criar árvores de turi na floresta, e assim também entrava na floresta para construção de uma antropologia indígena. Os meus pais, meu sogro, e a minha esposa já carregam em si os saberes ancestrais do Alto rio Negro. Faltava-me uma viagem de pesquisa para reforçar os saberes de meus pais. A morte do meu padrasto me afetou muito. Na infância perdi o meu pai, cresci como órfão de pai, quando minha mãe casou novamente com senhor Benedito fiquei apegado. Ele nos criou com muito amor e com carinho. Essa perda afetou a minha escuta e a escrita de *bikirã úkuse*. Eu fiquei muito consternado. Sei que o meu padrasto já se foi, mas os seus conhecimentos continuarão presentes em mim e na escrita, nesta tese. Os saberes ancestrais jamais morrem.

O exercício antropológico faz com que exista em mim o que era *bikirã úkuse* do meu padrasto para ser novo agenciador. Tudo estava caminhando bem. No ano de 2020, a notícia da pandemia pela TV e a redes sociais trazia o avanço do coronavírus, Covid-19 pelo mundo,

¹ As palavras ou termos da língua tukano serão grafadas em *itálico* ao longo do corpo da tese. A língua tukano é uma das línguas cooficializadas pelo Município de São Gabriel da Cachoeira-AM. *Bikirã úkuse* é a arte de discurso dos *kumuá*, pajés, parte dela é o *base*, encantações xamânicas.

² No início da minha pesquisa com os meus pais, o meu padrasto estava vivo ainda (12/2019 a 02/2020). Ele veio falecer (27/04/2022) no hospital João Lucio, Manaus.

³ Na língua tukano “*base*” é o conjunto de ações xamânicas, o bem-estar de todo universo.

especialmente. As comunidades indígenas de Manaus foram um epicentro da pandemia na região Norte do Brasil. Quase perdi a minha esposa e, até eu mesmo fui infectado, sendo afetado psicologicamente e “morto por dentro”. Esta pandemia trouxe muita perda de parentes, amigos, colegas, conhecidos e familiares. Suas vidas foram ceifadas. Neste contexto pude trabalhar o meu material, mas foi um contexto muito difícil para iniciar a escrita desta tese. Como fui infectado pela Covid-19 ainda sinto alguma sequela desta pandemia. Por duas vezes, o meu ouvido esquerdo ficou tapado e isso também aconteceu com minha filha do meio por mais de dois meses. Ultimamente, a todo tempo adoecemos facilmente.

Entre os intervalos da febre de Covid-19 me debrucei entre vários modelos de fazer antropologia, também fiz todo esforço de apresentar uma antropologia indígena. Uma antropologia feita através de diferentes versões de narrativas dos povos do Alto rio Negro. Uma antropologia com linguagem dos *kumuá*, especialistas xamânicos, quanto o seu método da escuta usado desde antigos.

Como não havia onde sentar, para escuta dos saberes de meus pais, eu sentei no simples banco que mãe tinha levado para nosso sitio para ela sentar na hora do preparo de alimento ou de ralar da mandioca, acabei sentando neste banco. A luz da lanterna iluminava a nossa roda de conversa, que é também a roda da escuta, e no fundo se ouvia os coaxar dos sapinhos e dos grilos da noite. Eu sentei no banco confeccionado com pregos entre as redes de meus pais, para ouvir a narrativa sobre *Yukí-masí*, gente da floresta, *Ba'asehé-Boo*, dono da fartura de alimento, e o *Kama-Wěéri*, criador das origens de doenças e os males sociais. Na linguagem dos *kumuá*, *estes estão* se referindo as três narrativas, sobre a floresta, a roça, o rio e os seus caminhos. Os espaços compartilhados entre o homem e mulher em suas *da'rá me'rise*, atividades técnicas nas suas atividades cotidianas.

Esta tese em está organizada em duas grandes partes bem densas.

A primeira parte traz o aporte do teor metodológico da pesquisa indígena, que é o método da escuta sobre os saberes dos pais. Primeiramente apresento ao leitor, à qual povo pertença. Sou *Wa'í pino pona mahá*, Filho da Cobra-peixe, ou melhor, sou Bará do Grupo Tukano Oriental. O pesquisador bará tem sua origem na trajetória de seus pais na cachoeira de *Tiwã*, no rio Papuri. O povo bará é conhecido como povo das cabeceiros dos rios.

Como aprendi na universidade, pude aplicar a minha aprendizagem adotando uma abordagem metodológica baseada nos conhecimentos tukano: *Ti'ó yě'e nuhari kumûro*, O banco de pensamento. *Kumûro*, o banco, é o lugar adequado da escuta. Para valorizar o que já temos, sentamos e usamos para exercício da escuta. Esse lugar, em que nos colocamos para nos

tornarmos sábios sobre os *bikirã úkũse*, exige muita concentração. O banco pode ser concebido como caminho metafísico para gestão da relacionalidade cosmopolítica entre *masá*, *gente*, e, *apêrãnoho masá*⁴, outras gentes. Para escuta dos saberes ancestrais tive que sensibilizar os meus pais. Os meus pais não me contaram somente, mas me construíram como novo agenciador destes saberes. Por isso tenho me esforçado para chamar meus pais de construtores de saberes ancestrais. O meu local de pesquisa, foi o território do meu padrasto, miriti tapuia, no médio rio Tiquié, um dos afluentes do rio Uaupés, Terra Indígena Alto rio Negro, Município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Nesta primeira ida ao campo de pesquisa, toda minha família viajou comigo. Para minha família foi uma viagem de empolgação, mas ao mesmo tempo de arrependimento, pois ficamos em nosso sítio sem alimentos e sem gasolina para retorno para São Gabriel da Cachoeira, ninguém quis nos ajudar. Com isso quero dizer que, não são só antropólogos de fora que passam por dificuldades.

A segunda parte vem a apresentar o título da tese: “O peixe sobre beiju é o leite e a espuma de *kã'rá*”: uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica tukano do Alto rio Negro. O primeiro capítulo aborda a arte de discurso do povo da fronteira, Alto rio Tiquié. Eu tive que acompanhar o cotidiano de meus pais e juntos tivemos que fazer um exercício familiar de retomada de conhecimentos. A cozinha, ao redor do fogo, foi lugar, primeiro de negociação e, então de transmissão de conhecimentos. À noite, a minha mãe começou a me contar três narrativas. A primeira narrativa é sobre o *Yukí-masí kiti*, O filho de gente da floresta. Para o *basegí*, especialista xamânico, *Yukí-masá* é gente da floresta, as árvores são gentes como a gente, na floresta. O meu padrasto classificava as árvores de turi que foram deixadas pelo *Yukí-masí* na floresta e que inspiraram os povos da fronteira na arte de tecer aturás⁵. A segunda narrativa é *Ba'asehé-Boo kiti*, sobre o dono da fartura de alimentos para humanidade, e conta sobre a origem da roça, da descontaminação xamânica dos alimentos da roça e sobre a origem do suor feminino no trabalho na roça. A terceira narrativa é de *Kama-Wěeri kiti*, o criador das doenças e males sociais, mas ao mesmo tempo, de peixes com substâncias prejudiciais que precisam ser assepsiados para consumo.

O segundo capítulo aborda a maniva como principal elemento da relacionalidade simétrica e da construção do parentesco entre pessoas humanas e outras gentes e a importância

⁴ Esse é o termo que minha mãe usa em referência aos não-humanos. *Apêrãnoho masá*, significa literalmente, outras gentes.

⁵ Nheengatu é aturá, na língua tukano *misí pi 'i/aturá* de cipó títica, *mipiri pi 'i/aturá* d'árvore de turi. O povo tukano usa mais de aturá de cipó títica. Agora, *paneiro* é mais usado para peixe moqueado, farinha e para secar da mandioca mole e é feito de talos de arumã. Uma embalagem vegetal.

da maniva para mulher. Desde a infância, a mulher aprende a trabalhar com sua mãe carregando aturá pelo caminho da roça, mesmo que faça isso chorando. O trabalho da filha mulher é de cuidar da roça, das manivas, dos filhos, da vida da aldeia. Através da sua linguagem, a dona da roça considera suas manivas como se fossem suas filhas e ao conversar com suas manivas estabelece com elas um relação humano-vegetal. As manivas são vistas pelas mulheres tukano como mulheres-quentes da roça, distribuídas em toda sua extensão. As manivas são as companheiras das mulheres, ouvem e reconhecem suas donas e quando estão com outras mulheres as manivas não vingam e resistem ficando secas, por esta não ter cuidado com suas plantações. O plantio de maniva é momento de muita aprendizagem e seu processamento da maniva exige vários cuidados. A mulher sem maniva é uma mulher que não tem moral e é menosprezada pelos próprios parentes. Por fim, os espaços das roças antigas carregam memórias vivas

O terceiro capítulo é voltado para os alimentos da roça que são *be'tí ba'ase*, os alimentos, que eram consumidos pelos antigos em período de dieta. Alimentos que eram consumidos para uma boa recuperação da saúde, quando estavam recebendo o tratamento do *basegí*. Os cogumelos de espécies comestíveis da roça são colhidos e preparados pela mãe ou pela esposa e têm de ser descontaminados para consumo, porque cogumelos possuem substâncias prejudiciais à saúde. Pelo caminho da roça as mulheres apanham com um arumã novo, as manivaras, um dos alimentos mais adequados ao período de resguardo da mulher ou da formação de *kumuá*. O caldo extraído das folhas secas das manivas, a mojica de peixe; folhas das manivas (maniçoba), tucupi preto, a mojica da massa de mandioca e as folhas de caruru, são pratos que a mãe ou esposa preparava sem ou com sal e pimenta, conforme estado da saúde do doente. Os antigos consumiam os alimentos da roça para uma boa recuperação da saúde. O sal e o óleo só vieram a ser consumidos com a chegada dos missionários e regatões que navegavam pela região.

O quarto capítulo retoma um tema tratado no primeiro capítulo, focando em diferentes versões de narrativas sobre *Kama-Wěéri*⁶, a origem das doenças e males sociais, pelos povos do Alto rio Negro. Essa narrativa revela como peixes e doenças originam através da não realização do *be'tise*, abstinências, no período de tecer adornos de cabeça, regra que deveria ser rigorosamente adotada, segundo o dono da *Basá Wi'i*⁷. Cada versão a de minha mãe, a de Guilherme Tenório Tuyuka da Comunidade São Pedro no Alto rio Tiquié, as dos antropólogo

⁶ Para tradução literal da narrativa seria é um ser glutão.

⁷ Casa de ritual ou Casa de danças performantizadas pelos bayaróá/mestres de rituais.

João Paulo Tukano e Gabriel Gentil, Tukano, uma versão Tariana, e outra Desana - são diferentes quanto ao modo e o motivo pelo qual as regras foram quebradas. Peixe, sexo, sangue e gordura, são os principais elementos que provocam as origens das doenças e males sociais por meio do pensamento ruim.

O quinto capítulo discorre sobre a floresta, a roça, o rio e seus caminhos, espaços que são compartilhados entre o homem e mulher. Para isso, parto do terceiro capítulo da minha dissertação de mestrado (Barreto, 2019) em que delinheio as transformações pelo *basese* nas práticas tukano sobre concepção, gestação e nascimento da criança, mostrando, como, desde o ventre materno da mãe, as crianças são formadas para ocupar espaços. Neste capítulo demonstro como a menina vai à roça no colo da mãe com toda proteção do corpo e do *ehêri pô'ra* com o cigarro da proteção e do carajuru. O menino desde pequeno já está nadando, correndo e brincando ao redor de sua casa. Outros meninos maiores brincam de flechar em objetos, nas folhas secas, nas frutas, nos pássaros, nos pintinhos dos vizinhos e caçam o calango. Os filhos homens na companhia dos pais aprendem de trabalhar vendo, observando, experimentando e fazendo sozinho o trabalho da roça e da pescaria. Entre os antigos, a batida da água durante o banho de madrugada era uma ação voltada para o desenvolvimento da força e resistência ao trabalho cotidiano. À noite, os velhos se reuniam para uma roda de conversa sobre os saberes ancestrais mascando do pó de coca, fumando cigarro ou às vezes quando tivessem caxiri, tomavam da bebida fermentada até alta da noite. Para o jovem interessado este era o momento oportuno para escuta dos saberes na companhia dos velhos.

Neste quinto capítulo demonstro como a mulher constrói seu universo feminino ouvindo os conselhos da mãe ou da avó e acompanhando a mãe no trabalho. Muitas vezes os conselhos são dados através de pequenas narrativas, assim como os conselhos sobre os cuidados com a primeira menstruação no caminho da roça, que são deduzidos através da história de *Wapu*, uma lagarta feia que se transforma em um homem bonito e sedutor e envolve uma moça em menarca. Outro conselho é dado na fase da adolescência através de uma linguagem comparativa ecológica: as mulheres devem ser tão trabalhadoras e habilidosas quanto a formiga cinzenta da roça *Osokãti*. Mas os conhecimentos femininos sobre a menstruação também são elaborados através de um calendário lunar que indica a previsão do tipo de casamento que a moça vai ter. Estes conhecimentos são transmitidos da avó para a neta, da mãe para o filho que tem filhas mulheres, para neta que tem o filho homem. É um dos subitens inéditos deste trabalho sobre universo da mulher para antropologia.

O sexto capítulo culmina na oferta do *basegí* dos artefatos de trabalho para os filhos. É um capítulo muito curtos, mas que foca na importância compartilhada por agenciadores dos espaços compartilhados entre o homem e mulher. A oferta dos artefatos de trabalho aos filhos para fortalecimento de sua linhagem ancestral é feita por meio da onomástica e está relacionada ao fato de que o homem ou a mulher tem de ser pessoas da fartura de alimentos que partilhem com seus parentes. Atualmente, os filhos tukano são assentados no *ohôri kumûro*, banco de grafismo ou de escrita, para frequentar as escolas e ocupar novos espaços de trabalho. *Basegí* oferta aos filhos, novas “roças da cidade”, com novos artefatos de trabalhos.

Nesta tese, pensei em não trazer considerações finais por escrita, mas trabalha-la com arte imagética, usando a linguagem dos *kumuá* como mapa conceitual tukano, através do desenho Casa das Queixadas. Esta elaboração é dedicada ao leitor assíduo da literatura especializada, e foi feita no sentido de apresentar uma parte da riqueza dos saberes e das linguagens do Alto rio Negro. A arte feita por mim mesmo está dividida em três elementos já trabalhados desde primeiro capítulo, floresta, roça, rio e seus caminhos. As duas cuias viradas representam a vida destes espaços e a casa bem no centro é o ponto da partida e chegada da relacionalidade para negociação, produção e circulação de saberes entre *masá*, gente, *aperãnoho masá*, outra gente como a gente, o bem-estar de todo universo. A vida do mundo está cheia de caminhos.

Enfim, termino esta tese com um posfácio em homenagem a meu finado padrasto. Um gesto simples que expressa, numa profundidade conceitual, a morte de um *basegí*. *Basegí* também é alguém que possui alto nível de conhecimentos pela sua ação xamânica. Os saberes ancestrais jamais morrem. A morte é uma porta de retorno para casa do Avô de Universo. A Casa da Vida.

MAPA: A Casa das Queixadas

Território miriti tapuia, médio rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, Território Indígena, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM.

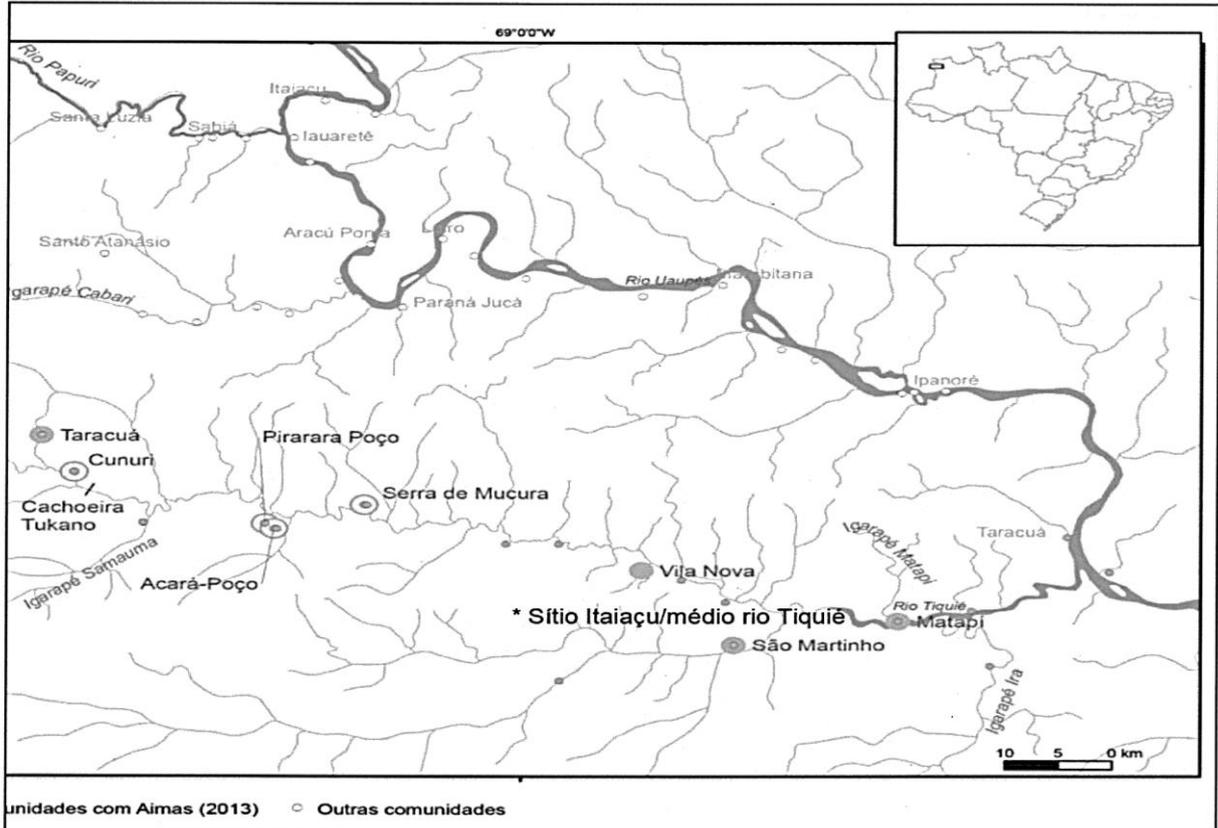


Figura 01 – Mapa: A casa das queixadas –Reproduzido e adaptado de Cabalzar, A., 2016, p.41

A NOTA SOBRE ESCRITA DAS LINGUAGENS DOS *KUMUÁ*

A tese está sendo escrita em diálogo e através de linguagens ancestrais. Na minha infância, falava a língua tuyuka lá na Comunidade Trindade, Alto rio Tiquié, Colômbia e atualmente sou falante da língua *Ye'pâ-masa*, o tukano, uma das línguas cooficializadas pelo município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas. O povo bará faz parte do grupo tukano oriental. Por esse motivo tem sentido eu ser falante de tukano. A língua bará, tuyuka e tukano têm muitas palavras com os significados semelhantes nas falas das pessoas. A língua tukano é uma língua tonal e é a língua mais falada pelos povos tukano orientais, moradores especialmente da região do Triângulo Tukano, localizada no lugar conhecido como Cabeça de Cachorro, o Noroeste Amazônico. O triângulo tukano é formado pelo rio Tiquié, rio Uaupés e o rio Papuri, na região da Terra Indígena Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira. O mapa linguístico atual mostra a circulação da língua tukano em outras cidades brasileiras como Manaus, pelos estudantes desta região.

Sou filho de uma mulher tuyuka falante da língua tukano. Por onde morávamos a língua tuyuka predominava sobre outras línguas. A vida me proporcionou aprender a língua *Ye'pâ-masa*. Então, em 1986 comecei a falar a língua tukano na Comunidade Mercês, rio Cabari, Distrito de Pari-Cachoeira até os dias de hoje. Já aqui em Manaus, especialmente, na Comunidade do Grupo Bayaroá localizada na rodovia BR 174 km04, Bairro Lago Azul II, em 2012 na Comunidade São João, iniciei o trabalho de fortalecimento da língua tukano para os filhos dos falantes da língua *Ye'pâ-masa* da cidade de Manaus. No projeto pedagógico da comunidade como professor bilingue comecei a perceber a forma diferente da fala existente entre nós falantes da língua tukano. Tenho noções básicas da língua, a partir da minha própria vivência no rio Tiquié, e aprofundi os estudos dessa língua porque acompanhei as oficinas da língua tukano com o linguista, padre, Dr. Ronaldo Macdonell, missionário do Cimi Norte (Amazonas, Roraima), que trabalha muito a questão da oralidade para escrita, a fala cotidiana para uso público.

A escrita *Ye'pâ-masa* já está muito avançada nas escolas tukanas ou de outras línguas. Mesmo assim não há nenhuma uniformidade na escrita. Cada um escreve de forma que entende, a partir de sua fala, por falta de uma escola linguística tukano. Destaco aqui bem três formas na fala da língua *Ye'pâ-masa*. Primeiramente, os grupos de cada região têm uma forma linguística própria dentro da família tukano oriental para o fim de casamento de acordo com a exogamia linguística. Por causa da predominância do povo tukano e como há casamento entre primos

cruzados, a língua tukano circula mais em outros territórios, e acaba se tornando uma das línguas mais falada por todos povos da região. Esta paisagem linguística é muito perceptível quando nos referimos à “fala estranha dos parentes”. O povo do rio Uaupés tem sua fala mole ou arrastada na fala com a letra “N” enquanto o povo do rio Tiquié tem som forte com a letra “R”. É o que vemos por exemplo na pronúncia e escrita de: Menê, ingá (n) e Merê (r). Ambas estão corretas, a primeira é falada no rio Uaupés e a segunda no Tiquié. O modo diferente da fala é o indicador linguístico relacionado às origens territoriais, mas significado é o mesmo. Como venho da região do Alto rio Tiquié, o meu tukano tem som forte da letra “r” nas minhas falas.

Mas para além destas distinções quanto a fala comum da língua, existem outras linguagens mais complexas, a linguagem dos *kumuá* falada pelos velhos sábios e o discurso feminino. Desde o mestrado, me instigava a importância da escrita da linguagem dos *kumuá*. Isso me inquietava profundamente no processo de escrita, até, porque nenhum dos linguistas que passaram no Alto rio Negro tiveram uma dedicação integral aos estudos aprofundados sobre a linguagem dos *kumuá*.

Bikirã úkũse e a linguagem dos *kumuá* ou a linguagem dos velhos sábios. *Bikirã numiã úkũse* é a linguagem das mulheres sábias. A linguagem dos *kumuá* é o conjunto de artes dos discursos de saberes, o bem-estar de todo universo. Esta linguagem expressa linhas de pensamentos ancestrais. Os homens *kumuá* têm sua linguagem própria e específica, a fim de realizar a gestão cosmopolítica entre os pares e os cunhados. Na construção de pensamento antropológico para reflexividade indígena, as fórmulas de *baseſe* exigem o esforço de conceituar as noções da linguagem dos *kumuá*. A linguagem dos *kumuá* se expressa através de fórmulas contidas de *baseſe*, que ao mesmo tempo são artes de discursos da negociação, comunicação, harmonização entre as pessoas, o povo da floresta, gente do mundo e do *wa'î-masa* do rio. Comecei a ouvir esta linguagem densa desde a pesquisa de mestrado, uma linguagem totalmente diferente do uso das pessoas nas suas atribuições cotidianas. A linguagem dos *kumuá* pode ser considerada uma das linguagens que tem o pensamento selvagem⁸,

⁸ Com pensamento selvagem estou me referindo ao pensamento de um *Ya'î/pajé-Onça*. Ele que se transforma em uma onça. Essa onça-humana transformada possui o pensamento selvagem para devorar outro humano para alimentar de seu pensamento de *Ya'î*. Os seus pensamentos cobram do *Ya'î*, quando são infringidas as regras de dietas alimentares, na fase da lua nova, no tempo de lagartas de espécies comestíveis. No Alto rio Negro existiu esse tipo de pensamento entre os especialistas. Uma briga de pensamentos entre os *pajés-Onças*, daí que vem essa história de pensamento selvagem dos *kumuá*. Neste sentido, referir-se ao pensamento selvagem não consiste num preconceito racial sobre os humanos, mas sim faz referência a uma briga de pensamentos humanos transformado num pensamento selvagem de devorar, de assoprar, de envenenar, de ter o pensamento ruim sobre outro. O pensamento selvagem vê o outro humano como se fosse sua presa. Até próprio *baseſe* se torna o pensamento selvagem, de mandar embora bem longe, de furar os olhos de outros humanos, de defumar as casas que tem o

utilizadas pelos homens sábios destes patamares. Porém, poucas pessoas se detêm nesta linguagem difícil, é uma linguagem muito restrita, inacessível para maioria das pessoas. Faço um esforço de dizer que esta linguagem *dos kumuá* sim é a primeira língua de alta nível de conhecimento. Uma das linguagens que trata de atribuições e ofertas para o homem e mulher nas ações do *baseg⁹* e cujos efeitos se evidencia no corpo e no *ehêri pō'ra* das pessoas.

Bikirã numiâ úkūse é a linguagem de mulheres sábias, mas também são artes dos discursos femininos da linhagem matrilinear. *Bikirã numiâ úkūse* pode ser entendida apenas como contos da vida cotidiana das pessoas. É uma afirmação equivocada. Prefiro dizer que são artes de discursos de mulheres sábias. O pensamento dos avôs sempre foi que seu neto ou neta ficassem no seu lugar de ser detentor das linguagens sábias, porque desde o ventre materno já foram acionadas para serem detentores ou detentoras de artes dos discursos femininos ou masculinos. Esta linguagem feminina é de uso exclusivo de mulheres. *Bikirã numiâ úkūse* é o conjunto de artes dos discursos de *masise*, conhecimentos, proferidos pelas mulheres sábias em sintomia com o discurso de seus maridos. Esta linguagem feminina se expressa no seu *ãha-deé*, *ãha deé*, modalidade de cantos femininos, e no discurso de oferta realizados em rituais. A mulher tukano tem sua própria linguagem, específica e diferenciada para gestão cosmopolítica entre os pares e as cunhadas. A arte de discursos femininos é também a base de uma construção de pensamento antropológico, a partir pessoas que têm pensamentos. A avó da minha esposa, a matriarca da Comunidade Bayaroá, Manaus, dona Joana Paulino (in memoriam), karapaná, dizia isto, pessoas que não ouvem nem seguem os conselhos, não tem “pensame”. Gostei demais deste termo *tí'ó yã'ase moorã*, que ela traduziu na sua forma para o português como “pessoa sem pensame ou pessoa sem pensamento ou reflexividade”. Para dizer que, a mulher também constrói a ciência, a partir de seu entendimento, por aquilo que ela acredita.

A'té niî bikirã úkūse, esta é a arte de discurso da ancestralidade. *Bikirã úkūse* parecem ser somente falas ou discursos dos homens sábios. Também *Bikirã úkūse* são artes de discursos, *da'rase*, atividade técnica, *basase*, conjunto de ações dos *baserã*, e *basamori*/danças, ritos, complementadas com as pinturas corporais e faciais e, *ãha-deé*, *ãh-deé*, cantoria feminina, na festa da oferta de frutas, entre outros. Os discursos dos velhos sábios; *po'orã úkūse*, discursos

nome, expulsando de seus habitats. O *kumû* usa de *basese* fazendo mal (estrage) a outros humanos (humanos). Por outro lado, pode ser considerado uma viagem ou uma circulação de pensamento em várias casas, os lugares que tem o nome de possuir o pensamento selvagem para amansar, para apaziguar, o sangue quente ofertando para o leite e a espuma de buíiu. O alimento neutralizado, adocicado, a qual, a força de pensamento selvagem é abrandada ou desarmada para uma boa convivência entre os pares. Uma metáfora de pensamento selvagem existente entre os humanos, de ver outro humano como se fosse sua presa de pensamento.

⁹ A minha mãe, dona Francisca utiliza mais o termo *baseg⁹* que é semelhante a um *kumû*, que é pajé.

de ofertas; *a'meri aká-siose*/discursos pela consideração entre parentesco; *numiâ serise*/pedido de casamento; *makâri niîrã úkûsetise*, discursos dos donos de territórios (povoados), também envolvem os lugares de caça, da pesca e colheita de frutas. *A'té úkûse pahîro waâ*, esses são tipos de discursos densos dos homens. *Bikîrã úkûse* escolhem pessoas para serem especialistas para arte de discurso, agenciadores. O detentor de discurso é uma pessoa que faz dietas para sua sabedoria. A pessoa é muita hábil no discurso de bons pensamentos, porém quando não segue a prescrição nominal adoece. A arte de discurso não é uma brincadeira. A arte de discurso tem a vida, por isso “cobra” a saúde do detentor. O discurso tem uma lógica na vida das pessoas. Por isso a vida da pessoa é “cobrada” pelos autocuidados à saúde. O dono de arte de discurso tem de ter mais cuidadoso com seu corpo e *ehêri pō'ra*. Quanto mais cuidados tiver mais se tornam eficientes os seus discursos. O dono de discurso tem de ser uma pessoa *nikî pesagi*, pessoa equilibrada no seu modo de ser.

Esta linguagem dos *kumuá* está escrita nesta tese que aborda conceitos milenares, usados desde antigos homens sábios, pelos nossos pais, pelos nossos avôs e, pelas nossas mães e pelas avós desde a linguagem de pensamento selvagem. Porque a tese está escrita na linguagem dos homens e na linguagem de mulheres sábias. Essas são linguagens das mais difíceis, porque não são linguagens cotidianas utilizadas pela maioria das pessoas. Só na roda de conversas dos velhos sábios se escuta esta linguagem. A roda de conversas dos velhos sábios é o espaço de boa fermentação de saberes e de reflexividades. Por isso sentam-se no banco para serem semelhantes a “paneiro de saberes” (Rezende, 2021b). Para nossos sábios essa é sua própria linguagem, específica para atividade cotidiana do sábio. A escrita na linguagem dos *kumuá* casa-se perfeitamente com nosso exercício, porque se torna uma das linguagens epistemológicas de reflexividade indígena. O homem ou mulher tukano não escolhe esta linguagem, pelo contrário, esta linguagem que escolhe o corpo e o *ehêri pō'ra* das pessoas para serem sábias de seu universo. Como não temos mais *Kumuari Wií*, Casa de formação dos pajés, hoje, as pessoas têm se esforçado em escutar os conhecimentos com outras pessoas de outros povos para construção de seus saberes para vida familiar, para vida comunitária, para suas roças, para seus rios e para suas florestas. Esta linguagem dos *kumuá* é o patrimônio material e imaterial de homens e das mulheres no noroeste amazônico.

Por fim, pensei e refleti muito na importância de afirmar estas linguagens dos *kumuá*, a fim de fortalecer e valorizar o patrimônio material e imaterial linguístico dos velhos sábios para serem zeladas pela nova geração. As linguagens dos *kumuá* são inacessíveis e restritas porque são fórmulas de pensamentos, as linguagens próprias, adequadas, específicas, diferenciadas

para a vida do universo. Essas linguagens são discursos dos velhos sábios que jamais morrem, são linhas de pensamento para gestão cosmo-filosófica¹⁰. São linguagens conceituais, com uma terminologia relacionada ao meio ambiente, usada para o estabelecimento de rede de relações sociais, de comunicação entre pessoas, o povo da floresta, gente de mundo, que são gente como a gente, para o bem-estar de todo universo. Este é o primeiro registro sobre as linguagens dos *kumuá* na vida tukana e uma iniciativa de um pesquisador bará na área de antropologia indígena. Deixo aqui a minha contribuição pertinente que posteriormente deve ser muito bem aprofundada pelos novos pesquisadores do Alto rio Negro.

¹⁰ O termo “a gestão cosmo-filosófica” está se referindo a alguns ajustes necessários de pensamento ou de uma ação xamânica, de discurso, o modo de trabalho e basamori, uma ação humana sobre a natureza que tem de ser melhorada ou qualificada, algo que precisa de ser melhorado no seu teor-prático. Uma ação que deve ser evidenciada para sucesso. Uma ação (ato) deve ser melhorada no seu uso para vida da floresta, os lugares que tem o nome, das roças, de plantações, dos rios, dos lagos, dos povoados, a vida das pessoas, a vida de outros humanos e do mundo. Neste sentido, refere-se a gestão cosmo-filosófica para equilíbrio da natureza diante de grandes problemas enfrentados pelo convívio. O modo de fazer, a prática de pensar, o modo de falar ou de relacionar numa perspectiva de melhorar no seu uso tecnológico, sem os grandes danos ou prejuízos. Outro modo de mencionar sobre antropoceno indígena. A gestão cosmo-filosófica por meio de pensamento filosófico sobre o mundo de uma ação do pajé.

A ARTE DO DISCURSO NO RITUAL DA OFERTA DE PEIXE

Proponho aqui um pequeno recorte sobre o discurso antropológico elaborado por mim, que é inspirado nos diálogos efetivados nos rituais das ofertas para tomar *pêeru*, bebida fermentada de mandioca, para tomar a bebida alucinógena, para dançar *kapiwaya*, tocar *wẽô pa'ari*, flauta-pã, e flauta-mosca, tocar *yapurutu*, assoprar osso da onça, para fumar tabaco, para mascar o pó da coca, para troca e atualização de seus conhecimentos, *tĩ'ó yã'asehé ma'ári kiose*, o pensamento que tem caminho, pensamento certo. As artes de discursos são pensamentos que têm caminhos para circular em diversos lugares/patamares. Linhas de pensamento estão inseridos, no *ehêri põ'ra*, coração, do velho sábio, no seu ser tuyuka. Essa afirmação se aproxima da elaboração de Cabalzar, F. (2010), sobre *tĩ'ó yã'asehé daari*, linhas de pensamento que conectam lugares distantes e desconhecidos. Não há nenhuma diferença no seu sentido.

Eu sou Bará, filho de um bará, *kumû*, pajé e *bayá*, mestre cerimonial¹¹, filho de uma tuyuka, especialista em narrar as histórias antigas, enteado de um miriti tapuia e *basegi*, pajé, genro de um *yupuri pamô põ'ra masĩ* (do 4º clã do povo tukano), *basegi* e *bayá* e, marido de uma mulher tukana. *Yĩ'ĩ yẽki-simiá, yĩ'ĩ paki-simiá naâ úkũsehere, tĩ'oyã'ari masĩ*, eu sou a extensão de conhecimentos de meus avôs e dos meus pais.

Na minha infância prestigiei uma oferta de peixes surubins para os parentes tuyuka da Comunidade Trindade, Colômbia. Os tuyuka do rio Cabari tinguijaram muitos surubins para ofertar para os tuyuka da Comunidade Trindade¹². Durante esta cerimônia, fluiu o discurso fermentador de sabores e de saberes. Os tuyuka estavam usando adornos de cabeça de plumas, pintura facial de carajuru, pintura corporal de jenipapo, e o cheiro das folhas de bará (puçanga), marcava o tempo e espaço de *po'orí nimĩ*, dia da oferta. *Wa'ĩ po'ose*, oferta de peixe, em que se dança o ritual de *Wa'ĩ-basá*, dança do peixe. Neste dia da oferta de peixe se faz discurso de alto nível de conhecimentos ancestrais. Durante a oferta de peixe circulava a cuia de coca, cigarro, banco, caxiri e o discursos. Esses discursos eram entoados por muitas vozes que endossavam a alegria das pessoas. Havia conversas atravessadas, risadas, gargalhadas e as pessoas pareciam indisciplinadas, mas eram semelhantes às abelhas na sua colmeia, que adoçam o seu conhecimento.

¹¹ Cf. Barreto, S. 2019a.

¹² No Alto rio Tiquié não tem o surubim nem tucunaré, porque a cachoeira alta é uma barreira para peixes. Os tuyuka da Comunidade Trindade queriam comer sentindo o gosto dos peixes surubins. Os tuyuka do rio Cabari fizeram dabucuri de surubins para seus sobrinhos da Colômbia.

A bebida bem fermentada com a cana de açúcar faz fluir os saberes ancestrais para o homem tukano. O caxirí mexe o modo de pensar e transforma a pessoa em conhecedora de sua vida. Todo *po'orí masí*, pessoa ofertante e seus auxiliares entram no *basá wi'ipi po'ose weregí*, para que o anfitrião receba os bens colhidos como sinal de oferta na Casa de Ritual (Ramirez e Fontes, 2001, pp.203-208). O discurso de ritual traz toda memória sobre o processo da formação e transformação humana para o povo tuyuka. O rio o seu caminho da transformação humana para se estabelecerem em seus territórios.

Todo *po'orí masí*, homem de ritual de oferta, tem papel de produtor epistemológico enquanto circulação para gestão cosmopolítica entre seres humanos, o povo da floresta, para gente do mundo, o bem-estar de todo universo. Os discursos têm forças na festa das frutas da floresta, dentro da Casa de ritual. O ofertante está sendo um grande construtor de mundos, para uma próxima boa colheita, caça e pesca. Como foi bem definido pelo João Rivelino Barreto, Tukano, trata-se do “discurso ritualizado” (Barreto, J. R., 2018, p.67). O discurso rememora, trazendo vários elementos de suas formações e de transformações de seus antepassados. Este discurso tem força de *omerõ* (Barreto, 2018) entre ofertante e seu anfitrião. Ali está pura negociação por meio do discurso de oferta para fortalecimento entre eles, para ampliar o território, mas, também, para ampliar suas parentelas dos rios e das cabeceiras dos rios e seus subjacentes (Idem, p.69). O ritual da oferta abre espaço para caminhos das continuidades de trocas ou retribuições de alimentos, da cestaria, canoas, etc., e assim para viver o modo de vida do passado como presente. A floresta é a primeira roça que se encontra na natureza para o povo Tatuyo (Bidou, 1996). A própria natureza é uma roça que ainda não é domesticada pelo ser humano. No rio Negro existe um conhecimento do pássaro tucano sobre o ser humano. Para pássaro tucano, o ser humano só sabe plantar somente no seu quintal de sua casa, a roça, e nada mais, enquanto os pássaros, animais e os donos de alimentos plantam por toda extensão da floresta. Nesse sentido, Rezende (2021) discorre sobre a festa das frutas, como uma sustentabilidade da floresta simétrica para a humanidade. A ciência dos animais e dos pássaros, etc., torna a floresta sustentável! O pássaro tucano come açaí, bacaba, pataua e no revoa vai plantando por toda extensão da mata. Tudo isso é um discurso da Amazônia antropogênica ensinando para filogenia humana, uma Amazônia de desenvolvimento sustentável. Nunca havia pensado desta forma, realmente, o pássaro tucano tem razão, basta ver os quintais, mal tem algumas plantações, palmeiras, as árvores frutíferas, espaços (terrenos) muito limitado para domesticação da natureza.

Para João Rivelino Barreto, o discurso ritualizado acontece após *peru diaporo*, uma rodada do oferecimento de caxiri e cumprimentos entre anfitrião e o ofertante. É a arte do discurso proferida pelo *kumû* e o *bayá*. Como destaca em sua tese sobre o *Kehti Ukunse de tukano*:

Quem discursa são especialistas de discursos que narram as suas trajetórias de seu povo, de suas paradas ao longo da vinda do mundo aquático, mencionando os lugares sagrados, nas casas de formação e transformação do povo nos rios e nas cachoeiras dos rios para serem os territórios de seus antepassados (Barreto, J. R., 2018, p.63).

O modo de vida de seus antepassados está presente neste ritual da oferta, uma oferta simbólica e concreta para uma convivência coletiva entre os povos tukano orientais. Para Justino Rezende o dia da festa se torna “A festa das frutas” da floresta (Rezende, 2021a), composta por cenas em atos ritualizados. Os discursos femininos são sincronizados, *ãha-deé, ãha-deé*, uma cantoria feminina entoada após oferecer caxiri, em que a mulher expressa seu sentimento de ofertante e outra equivale a receptora, de canto e de caxiri. A gesticulação com suas mãos que marcam um discurso de caráter mais biográfico, em que a pessoa quer se alimentar bem com suas cunhadas. A mulher do ofertante reafirma o sentimento afetivo de quem quer bem, do querer incondicional, por meio da oferta.

Omerõ é o discurso que sai da boca do *kumû* para João Paulo Barreto, Tukano. O discurso é longo, as pessoas estão discursando ali com seu *omerõ*, sua força. O *omerõ*, como disse o *kumû* Brasilino, “é a força que emana da porta da boca do especialista” para as coisas e o mundo, e na sua comunicação com as pessoas humanas e não humanas (Barreto, J.P., 2018), com seus *wamó*, suas potências, com seus saberes aprendidos de seus antepassados e repassados aos seus netos como bibliotecas vivas. O discurso da oferta dos velhos vem narrado desde o Lago de leite, desde as suas origens, das paradas da Cobra-canoa de transformação/fermentação ao longo da viagem. Todas paradas eram tentativas de transformações, e, ao mesmo tempo acontecia a domesticação humana. Por isso muitos lugares têm nomes, e requerem o silêncio, respeito e o cuidado. Este discurso é revivido pelos seus netos por meio de um ritual de oferta ou da retribuição do peixe, da caça, *kil pi'ise*, cestarias de mandioca ou até feixes de manivas, lagartas de espécies comestíveis, oferta de moxivas, *yukê diká*, *frutas da floresta*. Assim, os antigos terminavam o discurso ritualizado dizendo que eram netos que ofertavam para serem retribuídos de seus bens, como sinônimo de querer bem um para outro e assim continuar vivendo para manter o funcionamento da estrutura social de patrilinearidade e hierárquica no noroeste amazônico.

O *po'osehé*, ritual de oferta, apresenta muitos elementos metafóricos, para reflexividade na emergência da antropologia indígena. Fiz um esforço diacrônico para mostrar como o discurso dos velhos têm muitos elementos de antropologia selvagem, como o discurso de *po'osehé* se torna uma antropologia selvagem, porque envolve e transita em lugares diferentes e desconhecidos da natureza. Então, aqui, estou justificando porque me apropriei do discurso de *po'osehé*. Porque *po'ori-masá*, os que vão oferecer seguem o calendário tukano para sua colheita, para caça e a pescaria, que propiciam as ofertas. Neste sentido que, meus pais me ensinavam para ir longe, bem longe na floresta ou no rio para conseguir o alimento para trazer para família e para oferta incondicional. Eu desci lá do Alto rio Tiquié construindo minha história até chegar na capital amazonense, entre os anos de 1985 e 2002. Naquele tempo meu objetivo era seguir a vida religiosa, porém o destino me preparou outros patamares de vida. Aqui comi jaraqui e não saio mais daqui. Entre 2018 e 2021 retornei ao médio rio Tiquié e para relatar o trecho alto desse rio, usei o mapa mental. No dia da oferta, *po'ori-masá*, o homem que oferta, conta a dificuldade que teve nos dias de colheitas, da pesca ou da caça. Eu também tive dificuldades indo de barco da foz do rio Negro até o rio Uaupés. Foram vários dias de viagem cansativa para chegar no Sítio Taiapu, médio rio Tiquié, no interior de São Gabriel da Cachoeira. A minha ida para este sítio tinha objetivo de sentar com meus pais para ouvir os seus conhecimentos orais para construção de pensamento selvagem. Sugiro que o pensamento selvagem envolve os papéis e as relações sociais.

Os discursos de *po'ori masá* (grupos de homens que ofertam) são substratos das narrativas formando epistemologias teórico-prático e metodológicas para nossas vidas. Ou melhor, os discursos ritualizados são discursos atualizados pelos pajés para suas ações cosmopolíticas simétricas entre pessoas humanas, o povo da floresta e gente do mundo. As três narrativas que abordo nesta tese e as narrativas de experiências estão focadas nas origens de *dutí*, acidentes ou *do'átisehe*, doenças e *masá yã'asehe*, males sociais, como contrastes de ações humanas. A roda de conversa é um momento de produção de saberes para união entre os pares.

Através desta arte de discurso na oferta dos peixes, *wa'í po'óse*, oferta de peixe entre anfitrião e os ofertantes de sua pesca, quis mostrar que todo ritual da oferta tem suas próprias linguagens. A arte de cumprimentar entre anfitriões e os *po'óri masá*, ofertantes, tem seu próprio lugar e momento específico. É um dos momentos mais profundos de uma arte de discursos dos homens a festa de oferta, a qual pode ser considerada a festa das frutas (Rezende, 2021a), uma piracema antropológica entre pessoas e os *wa'í-masa*.

O discurso de *po'ori-masí* ocorre no dia da oferta ou retribuição e ao mesmo tempo acontece uma atualização entre humanos com outras gentes, dentro calendário tukano. O homem bará ou miriti tapuia segue o calendário tukano da floração, frutificação e a colheita para seus alimentos. A floresta é uma roça da natureza, de forma sincrônica realiza um grande *po'oshe*, dabucuri, no calendário tukano para os seres humanos. Rezende (2021a), tuyuka vai dizer: a festa das frutas. A casa de ritual representa o lugar de florescimento de saberes ancestrais, o lugar de saberes do homem e da mulher tukano. Nisso reside a importância do papel e liderança do *bayá*, mestre de rituais junto ao chefe da Casa de danças para os eventos culturais. O *bayá* é especialista do calendário tukano para o bem-estar de toda Casa de danças. Para isso a roda de *pêru*, caxiri, não pode faltar, pois garante o discurso afinado para uma grande fermentação epistemológica para a reflexividade antropológica.

Além do discurso de *po'osehé*, oferta ou da retribuição, a mulher bará (tuyuka) oferecia sua bebida para matar da sede de ter comido surubim e do tucunaré enquanto ela não era de comer destes tipos de peixes. Com esse tom da brincadeira ia oferecendo sua bebida para os homens. Para Gabriel Maia, tukano, o oferecimento da bebida pelas mulheres para os *kumuá* tem um sentido importante:

a mulher não faz a bebida fermentada apenas pensando em embriagar os participantes, mas antes deve pensar que o caxiri feito por ela propiciaria momento de fluidez e atualização de conhecimento o clima de alegria e de distração. A bebida é um elemento importante no processo de restabelecer o ânimo e para atualização de saberes (Maia, 2018).

O cocho da bebida é nosso próprio corpo sendo um grande fermentador de sabores e de saberes para fluir os *úkuse*, discursos, *da'rase*, trabalhos, *base*, conjunto de *kã'rakonismo*, xamanismo, e *basamori*, os rituais de danças. As mulheres participam com suas pinturas faciais e corporais e *ãha-deé*, *ãha deé*, cantos femininos. Por isso, os velhos proibiam que o parto fosse realizado dentro de casa, porque o fluido do parto contamina os materiais de trabalho, assim como todos materiais têm de ser colocados para fora de casa para que continuem produzindo produtos de qualidade.

O *Peêrutí*, camotim ou *peêru yukîsi*, cocho de caxiri é posto no pátio da Casa de ritual ao sol para aquecer, para fermentação. Enquanto isso, a mulher vai à roça arrancar mandiocas, fazer todos aqueles processos relacionados à bebida e à comida. O cocho é baforado por dentro com cigarro, assim está sendo acionado para uma boa fermentação, com todo aquele autocuidado de abstinência sexual na sua preparação. *Kumû* aciona para uma boa fermentação da bebida para fermentação antropológica indígena durante festa de oferta. O parto dentro da

Casa de ritual contamina e desqualifica sua eficiência cosmobiológica¹³. Porque, os artefatos de trabalho, uma vez afetados, provocam esses males sociais nas pessoas. Dessa forma também se previne para que os materiais de trabalhos das mulheres e dos homens não sejam afetados na ocasião de um parto dentro na Casa de ritual. Há também todo aquele autocuidado feminino, sobretudo, com as mãos que fermentam a bebida. Evidentemente, a categoria de especialista tem de fazer *peêru mumî pãâ*, uma bebida adocicada, uma bebida pouca fermentada para uma boa fermentação de saberes, quanto às performances nos rituais em que discursos são atualizados.

Na minha infância presenciei *peêru dohase*, ação de base para uma boa fermentação de caxiri do meu avô Laurino Dutra e do meu padrasto Bené que baforavam sobre o *camuti* ou o cocho para fermentação da bebida, para fluir os bons pensamentos quem dela consumisse. Para uma boa fermentação da bebida existem os ingredientes próprios para fazer caxiri no tempo certo e na festa específica. *E'katise me'ra da'rase*, trabalhar com alegria. No caso aqui, a bebida tem de ser preparada com alegria. Essa alegria sai do *ehêri pô'ra* da mulher. Esse tipo da formação de universo feminino vem antes da primeira menstruação. A alegria da mulher fermenta os bons pensamentos para os homens sábios. Uma literatura especializada da mulher no dia da oferta de *peêru* para os homens: *Yabitígita ya wahâro sî'rika yã'a. Yî'î asi tuase koo nîiapî/beba da minha cuia sem de ter nojo. A cuia de caxiri é suor do meu rosto!*¹⁴ Mais uma vez sugiro que não se pode de ter o nojo da bebida. Ter nojo da bebida é negar todo saber de

¹³ A eficiência cosmobiológica narra sobre as origens dos artefatos de trabalhos para produção de comida e da bebida. No começo da história, dentro de contextos de narrativas os alimentos da roça, as frutas da floresta e os peixes, etc., as frutas da roça e da floresta não eram corrosivas, os peixes não possuíam substâncias prejudiciais à saúde, o trabalho da roça não era suado como trabalho pesado, mas pela força de pensamento as coisas se transformavam em alimentos, ou material de trabalho (Ba'asehé-Boo) não é só dono da fatura de alimentos, porém, ele era os próprios artefatos de trabalho para os humanos (cosmotécnica). O corpo deste sábio foi urinado, o próprio corpo de *Kama-Wêéri* se derreteu transformando em peixes de substâncias prejudiciais à saúde. De fato, era uma eficiência cosmobiológica, a partir de um ser muito sábio para humanidade, tudo isto originando-se os novos elementos para os dias atuais. Os elementos transformados na contemporaneidade exigem certos *be'tise* para os produtos eficientes para consumo ou de uso do homem tukano (mulher).

¹⁴ “O caxiri é o suor do rosto” da mulher tuyuka, uma metáfora de uma antropofagia. Esta afirmação não está equivocada. O rosto da mulher preparadora da bebida, na hora do processamento, o rosto da mulher fica suado mesmo e não só, mas desde da roça do sol escaldante, uma mistura de uma alegria e do sol escaldante. Também do fogo no forno e calor do fogo da manicoera de caxiri, o calor de cozimento dos ingredientes ou do calor do fogo moqueado no jirau da caça e dos peixes e o calor das mãos caem se homogeneizando sobre massa de caxiri, assim compo-se o ingrediente fermentador, por fim, o suor do rosto cai sobre a massa de caxiri para ser consumido em forma da bebida fermentada, sem de ter nojo. Isto pode ser entendido como moral tukano, ou uma metáfora da mulher, para dizer que, o suor é o seu próprio seu ser feminino. Ela usa de seu próprio elemento do corpo em forma de bebida fermentada. Antes do estrago das mulheres de Ba'asehé-Boo, o beiju era carne do peito de Ba'asehé-Boo nem por isso a mulher não fica pensando que o beiju é o peito do homem. É uma maneira de dizer para ser reconhecida e ser valorizada por meio da bebida. Por isso homem ou mulher dizem que traz para eu tomar da sua cuia do suor de seu rosto. Vou tomar sim, a cuia de caxiri, o suor do seu rosto. O sentido vai além do conceito do suor. A mulher usa do próprio corpo para ter uma valoração de si mesma como mulher. Uma questão de equidade existencial. Uma antropofagia do Alto rio Negro.

preparo da mulher. Essa atitude de uma pessoa machuca o *ehêri pō'ra* da mulher. Porque a bebida foi preparada com muito sacrifício. O *caxiri* é o suor do rosto da mulher, significando que vai além de conceito de uma bebida insosso. Esta afirmação mostra a humildade de quem prepara que foi feita com muito amor. Sugiro que você, caro leitor não tenha nojo desta cuia antropológica.

A PRODUÇÃO DA REFLEXIVIDADE ANTROPOLÓGICA INDÍGENA

A produção da literatura rionegrina apresenta uma reflexividade antropológica indígena expressiva na forma de publicações. Deste modo é um exercício da escrita sobre a produção de saberes ancestrais. Parte dos capítulos da tese que apresento, fruto de minhas pesquisas, foram escritos e publicados durante a pandemia de Coronavírus, Covid-19, entre dezembro de 2019 e janeiro de 2021. De forma bem sucinta são descrições analíticas sobre narrativas de experiências vividas e superação, envolvendo tratamentos e curas das pessoas infectadas. Parte dos objetivos foi mostrar ao leitor, como a Comunidade Bayaroá da rodovia BR 174, km-04, Manaus, adotou seus autocuidados para uma boa recuperação da saúde. A ideia foi trazer para um espaço de reflexividade, o modo como os membros da comunidade ficou infectado pelos vírus do Covid-19 no mês de abril de 2020, quando se iniciou as contaminações em Manaus. Quase perdi as “bibliotecas vivas”, principais fontes de minha pesquisa, meus pais e meus sogros, e, especialmente, minha esposa. Hoje sabemos que a Covid-19 não só nos afeta o corpo e o *ehêri pō'ra*, coração, mas, sobretudo, o nosso psicológico, trazendo séries de sequelas na vida das pessoas. Há pessoas vivas, profundamente mortas, por dentro do seu ser.

Quando o coordenador de nosso Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI, o professor Gilton Mendes propôs aos pesquisadores do NEAI que construíssemos algumas Reflexões Ameríndias em tempos de pandemia, eu nunca havia falado sobre o assunto. A minha esposa estava acometida por Covid-19. Então, após eu ficar adoentado também, o meu corpo estava muito enfraquecido, uma sensação muito aérea, parecia faltar ânimo, coragem. Tive de criar uma força de vontade para narrar os sintomas que sentia. No dia 28 de março de 2020, pela manhã gravamos (Eu e minha esposa Rosiane) um pequeno vídeo falando na língua tukano, a respeito dos sintomas de Covid-19 e, este foi publicado no facebook: *Coronavírus na Língua Tukano*. O nosso objetivo era de alcançar o maior número de pessoas falantes da língua tukano do Alto rio Negro, contando sobre sintomas da doença, os cuidados que deviam ser seguidos para ter uma boa recuperação.

O material coletado consistiu em narrativas de experiências das pessoas infectadas por Covid-19. Para isso adotei uma abordagem metodológica para o desenvolvimento da escrita como aprendi nas disciplinas de antropologia. Sugeri também somar uma metodologia em acordo com o costume local dos tukano do Alto rio Negro que chamei roda de conversa sobre narrativas de experiências da Covid-19 e dos conhecimentos epistemológicos dos pajés. As breves narrativas de experiências pandêmicas foram importantes, sobretudo, porque as pessoas

infectadas foram falando e tratando esses sintomas. Assim fui ouvindo e registrando das próprias pessoas afetadas pela pandemia e, também, descrevendo os sintomas que sentíamos. Também o aparelho celular foi muito importante neste processo de construção de superação das pessoas. As pessoas ligavam para minha esposa contando sobre a infecção que tiveram da Covid-19. Depois ela me contava tudo o que pessoa passava com essa pandemia. Apesar de ser tempo de pandemia fiz todo esforço de traduzir numa ciência, as próprias experiências de superação das pessoas afetadas por essa Covid-19.

Deste processo, resultaram os artigos publicados com foco na pandemia, primeiramente no Núcleo de estudos da Amazônia Indígena/NEAI-PPGAS-UFAM, como primeiro espaço de divulgação. A intenção era mostrar como os indígenas adotavam seus modos de tratamento e da cura. Estes artigos compostos por relatos encontram-se no site do NEAI-PPGAS/UFAM e na plataforma Pandemias na Amazonia (Barreto, S. 2020a, 2020b).

Outros foram publicados em periódicos, como na Revista Mundo Amazônico (Barreto, S. 2021a).

Quando não estava infectado, no período de alta pandêmica, concentrei-me na transcrição e tradução aproximada (ou equivocada) de alguns fragmentos de relatos que tinha realizado. Estava focado na tradução da língua tukano para surgir o novo sentido etiológico para o português. Com este material que construí no campo de pesquisa foram publicados alguns artigos em revistas científicas na área de antropologia e um livro que foi traduzido para outros idiomas além do português. Para essas publicações tive incentivo do meu orientador, profº Dr. Carlos Machado Dias Jr. que me incentivou para que o material que estava construindo na pesquisa não ficasse somente no corpo da tese, mas que alcançasse outros públicos e até mesmo outras universidades, como o artigo publicado na Revista de Estudos e Investigações antropológicas (Barreto, S. 2020c), no Boletim Kultrum (Barreto, S. 2021b), e na Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía (Barreto, S. 2021c).

A princípio, no mestrado sempre sonhava em publicar sobre minha pesquisa e não sabia como e, o quê e, isso me inquietava, também eu sentia dificuldade de ser coeso e bem objetivo. Também quero registrar que muitos colegas de estudos, os pesquisadores no noroeste amazônico e narradores do Alto rio Negro, me inspiravam e inspiram na produção da literatura do Alto rio Negro e, não posso esquecer os professores do PPGAS-UFAM, muitos deles foram muitos importantes para a produção de reflexividade indígena. Muitas dessas narrativas que já havia escutado na minha infância como fontes orais, agora são escritas. Naquele tempo, antes

eram apenas contos para gente dormir, atualmente são produções e circulações de saberes ancestrais.

Todas estas publicações têm me ajudado a desenvolver o exercício de escrita, a leitura antropológica e uma reflexividade antropológica indígena. Uma boa engrenagem da escrita me deu “uma boa pegada etnográfica para construção de *ma'â kiose*, pensamento que têm caminhos”. Eu construí o meu ritmo de estudo. Um esforço para antropologia indígena, uma virada epistemológica. Também me identifico e gosto, e, por isso circulei nas literaturas do Alto rio Negro, automaticamente, me alimentando dos saberes ancestrais nas terras baixas sul-americanas. A arte da escrita é dar a vida a sua amplitude e a complexidade para contribuir na reflexividade indígena. Os artigos publicados são caminhos transitados por mim na construção de saberes do Alto rio Negro. A composição destes artigos publicados é semelhante às raízes de mandiocas que podem alcançar lugares distantes e desconhecidos da ciência indígena.

O DESDOBRAMENTO DE MESTRADO

Na dissertação de mestrado intitulada *Transformações pelo basesé nas práticas tukano sobre concepção, gestação e nascimento da criança* em Antropologia Social, dialoguei muito com a literatura especializada no Alto rio Negro. Nas pesquisas de mestrado, os meus pais foram os colaboradores na minha pesquisa: o meu padraço senhor Benedito Meireles Dias (quando ele ainda estava vivo), 83 anos, miriti tapuia, *basegi*, pajé e a minha mãe, dona Francisca Sanches, 65 anos, do povo tuyuka e parteira. O meu padraço trouxe sua prática sobre o conjunto pelas ações de *basese* na gestação e nascimento da criança e a minha mãe mencionou suas experiências de parteira, os autocuidados e dietas alimentares. Neste momento não havia pensado em fazer doutorado. Os colegas do NEAI e do Colegiado indígena me incentivaram a dar uma continuidade, porque estava no ritmo de estudo para aprofundamento.

Evidentemente, a roda de conversa é uma abordagem metodológica. Este modo da transmissão oral de saberes, de roda de conversa na calada da noite, é o costume local na região do Alto rio Negro. Neste primeiro momento da escuta sobre os conhecimentos de meus pais não havia pensado em repensá-lo como método na pesquisa indígena. Perguntar para sua mãe sobre os *masise* dos homens é uma audácia do filho. Para fluir melhor a roda de conversa com meus pais, tive que elaborar três questões específicas de universo da mulher, associando ao conhecimento do homem na língua tukano. Os resultados esperados da escuta demonstraram que realmente existem elementos imprescindíveis nas teorias-práticas dos pais, para que a criança cresça bem sadia e se torne uma pessoa sábia.

Para meu padraço, *basese* é o conjunto de ações importantes para uma boa gestação, para não ter as intercorrências, para que a criança cresça bem sadia no ventre materno e a mãe seguindo as dietas alimentares equilibradas. Enquanto para minha mãe, uma mulher experiente tem de seguir os conselhos da mãe. Para dona Francisca, *be'tise* são dietas alimentares para boa formação e o crescimento da criança. A vida do filho ou da filha está vinculada à dieta dos pais, e quando esta é bem feita, a criança se torna muito sábia. Neste primeiro momento não havia pensado em realizar um estudo denso, isto parecia-me já o fim, eu pensava assim. Eu via e sabia e presenciava, porém não fazia nenhum exercício etnográfico para reflexividade antropológica. Apenas as práticas sobre os elementos imprescindíveis para uma boa saúde da criança e dos pais, eram vivenciadas por mim na minha família. A minha mãe me dizia, “a mulher é a principal responsável pela formação e a transformação de seu filho”. Daí que entendi que a

mulher não existe apenas para ir à roça ou para reprodução humana. Ela tem uma função de ser um alicerce por meio de *be'tise* na vida do filho. De fato, *base* transforma, pela prática tukano, a construção da criança como boa pessoa no seu respectivo grupo. O *basegê* por pensamento metafísico *kã'ra*koniza, tornado a vida da criança doce como frutinhas de buiuiu, ofertando as forças vitais para uma boa convivência coletiva. Esta é uma perspectiva sociológica e cosmopolítica ao costume local no Alto rio Negro.

Todas estas narrativas de experiências de meus pais precisavam um estudo bem aprofundado, com mais tempo, sentando-se outra vez para ouvir os conhecimentos de meus pais e também ouvir os conhecimentos do meu sogro. Nesta primeira pesquisa quis saber os elementos imprescindíveis para uma boa formação e transformação desde concepção até nascimento de uma criança. Pensei muito em ampliar e complementar trazendo outros elementos da antropologia indígena. Eu tive que pensar nas ciências de meus pais pela teoria-prática. Um dia tive pai *kumû*, outro dia tive padrao *basegê*. Mas, hoje só restam boas lembranças. Por isso pensei em trabalhar com seguinte tema: *katiró base*: Práticas de “*kã'rá koo weta, kã'rá koo sopori*” do noroeste amazônico no contexto urbano. Quando pensei neste tema, quis trabalhar a ideia de que mesmo estando na cidade existe a prática de *base*. O uso da fórmula não muda, mesmo no contexto urbano, como na cidade de Manaus. A prática de transmutar para leite e a espuma de buiuiu, o alimento do corpo e do *ehêri pô'ra*, coração, que vem do noroeste amazônico para o contexto da cidade. Mas até a forma de pensar a cidade mudou. A cidade que invade os nossos territórios. Isto se pensa, quando não se tem as narrativas de origens de seu povo. A cidade é a afirmação de identidade indígena, porque tem lugares sagrados construídos pelos primeiros moradores destes lugares.

Foi bom ouvir de meus pais. Quando volta com os pais, a pessoa volta com outro pensamento, do povo da mercadoria como gente estudada. Na pesquisa de mestrado para meus pais me perguntava como era isto ou aquilo pelos nossos antepassados. Por essa lógica de pesquisa, narrativas foram contadas para dizer os conhecimentos de nossos avôs e de nossos pais. A minha mãe sempre me dizia “para nós indígenas são narrativas contadas de geração a geração pelos nossos avôs”. Entretanto, não são simples *kití*, contos, histórias, são teorias-práticas e, não são outras coisas, senão narrativas mesmas. Isto me despertava e instigava. Quando éramos crianças, a nossa mãe nos contava as histórias que ela havia escutado do meu bisavô, tuyuka. O meu avô Lauriano Dutra, tuyuka do rio Cabari que fica abaixo da Comunidade São Domingos, Pari-Cachoeira. Neste sentido, entendo a afirmação da Rosilene Whaikon (2021), de que na língua tukano estas narrativas seriam *wi'marã ayuró masose*,

cuidados na criação de gente, aquilo que eu também já mencionava no meu mestrado: ensinamentos para que a menina tukana tenha habilidade, rapidez e seja discreta da em sua atividade cotidiana. As narrativas contadas pelos pais para uma criança são para formação de ser gente. Nisso também consiste outra forma da criação de gente, para que seja esperta. Através dos contos dos velhos se cria especialistas sobre narrativa para criação de gente, tukano, bará, desana, tariana ou hupda, etc. Na calada da noite, quando nós estamos deitados nas nossas redes, o nosso avô nos contava muitas histórias bonitas que nos davam muito arrepio. Mas, nunca detalhava o conteúdo das narrativas, só contava os dramas das personagens. Na minha infância apenas ouvia as narrativas que me davam sono e um arrepio, e até ir para urinar na escuridão, no bananal, me dava medo, e minha mãe me dizia que não tinha nenhum *wãtî*, seres da floresta que costumam seduzir, enganar e roubar pessoas.

Quando era criança sabia que a floresta tinha *yukê-masá*, gente da floresta, sabia que na mata tinha curupira, onça e *wãtî*, um tipo de ser da floresta, e ouvia isso no caminho da roça, que estes seres eram semelhantes à *masá*, pessoa, com sua organização social. As narrativas de *Ba'asehé-Boo*; *Kama-Weéri kití*, *Diroá kiti*; *Bisiu kití*, *Yama kuaró kití*, que ouvi de minha mãe e do meu avô tuyuka, pensei em aprofundar no doutorado.

A antropologia me ajudou muito a ir além dessas narrativas. O curso de mestrado me preparou para o estudo aprofundado de nossos conhecimentos. Os nossos conhecimentos vêm das narrativas formando teorias e práticas para nossas vidas. A minha mãe também me aconselhava sobre os cuidados para ter uma boa saúde. Antigamente era assim a formação tuyuka. Desde o começo da formação de uma criança para ser gente, na madrugada tem de tomar banhos matinais com a inalação do caldo da pimenta, a limpeza estomacal; não cheirar a urina da mulher; não comer dos peixes remosos nem da caça grande; nem tomar e comer comida quente e fria, nem comer do peixe mal assado ou mal moqueado (queimado). Isto era muito perigoso para uma pessoa que estivesse na formação de ser gente. Especialmente comer os alimentos sem antes da assepsia alimentar. O modo de comer os alimentos quentes faz mal para pessoa que estivesse na formação e na fase de crescimento. Os alimentos quentes queimam as linhas de pensamentos. São restrições alimentares, por isso tem de seguir os conselhos dos pais, mas, o modo do preparo de alimentos tem de ser respeitado, os alimentos não podem ser queimados e tem que ser feitos sem pressa.

Os velhos seguiam as regras rígidas para ter uma boa saúde, pois praticavam *be'tise*, jejuns, dietas alimentares para eficiência de *base* para não adoecer. Para eles existem alimentos específicos para uma boa recuperação da saúde. No conceito dos velhos, *Keoró*

wetise, do *átise bokase*, para *baserã*, adoecer é por ter feito errado, *werekã tí'ose*, por não ter seguido a prescrição dentro do calendário tukano. Deste modo ocorre *su'rise*, complicação da saúde. Esta moralidade tukano, é uma chave de leitura para tese. A saúde para os velhos não só se referia somente do corpo biológico e físico. O conceito de saúde que está relacionado ao *be'tise* e ao conjunto de *basese* que são ações dos *baserã*. A saúde individual é uma saúde coletiva. O *basegí* domina as doenças de seu universo indígena. Outras vezes usam plantas medicinais (chás) reforçadas pelos *basese*.

Portanto, muitos elementos da pesquisa de mestrado não foram usados na dissertação. Neste primeiro momento, os elementos e as etapas, não foram amadurecidos, mas vistos como elementos muitos usados segundo modo da transmissão de conhecimento ancestrais. Com esta preocupação, a minha mãe chamava atenção do meu padrasto. A forma da transmissão do Bené parecia com uma pessoa que já tem experiência de *basese* e do *úkũse*. Ele sempre mencionava “*kã'rá koo wetã, kã'rá koo so'pori*”, “leite e a espuma de buiuu”, como os elementos imprescindíveis, no uso de suas atribuições das fórmulas, o alimento metafísico do corpo e *ehêri pã'ra* da criança. Nesta pesquisa de mestrado, foi muito importante a companhia de meus pais. Os meus pais foram meus primeiros incentivadores para a escuta de saberes ancestrais. Depois de muitos anos, de 1995 a 2017, morando longe de meus pais, em Manaus, os estudos me proporcionaram voltar a casa de meus pais, mas com outra proposta de vida. Como filho demonstrei muito interesse pelos saberes da linhagem patrilinear, ou melhor, do padrasto. Nesta pesquisa de mestrado não houve nenhuma escuta dos conhecimentos do meu sogro. O que estou registrando aqui é que a antropologia, a família e os pais foram grandes agenciadores na minha vida de pesquisador. Essa tríade objetiva tem sua importância na minha vida como filho, do pai e do pesquisador. A minha missão não ficou só restrita a escrita na dissertação, mas também, se ampliou para o exercício de *basese*, porque sou pai tem os filhos. Mas especialmente, minha pesquisa esteve direcionada para uma construção da reflexividade antropológica indígena do noroeste amazônico.

DESENHOS E ARTEFATOS NA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA INDÍGENA

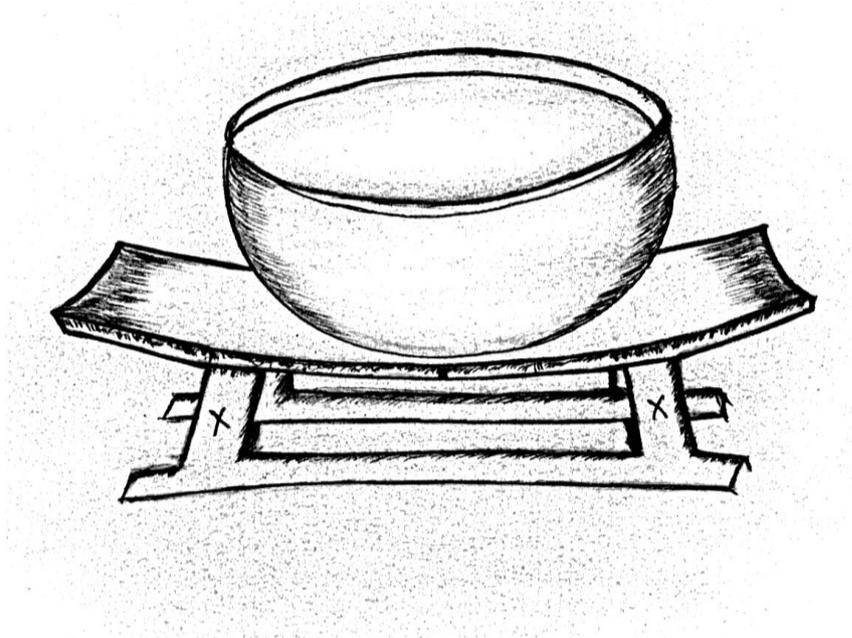
Para contribuição antropológica indígena pensei em desenhar uma cuia sobre banco, artefatos de trabalho muito usados pelo homem ou pela mulher no Alto rio Negro. Na linguagem dos *kumuá* tais artefatos vão além da utilidade doméstica. Pela ação xamânica na história do povo *tukano*, *tuyuka*, *bará*, *desana*, *tariana*, *miriti tapuia*, a vida humana surgiu dentro da cuia. Por isso *kumû* oferta no corpo e no *ehêri pō'ra* da pessoa a cuia de leite, ou melhor, a cuida da vida. Exatamente, oferta estes artefatos ao homem ou a mulher para agenciarem a floresta, a roça e o rio. *Kã'ráko wahâro* é a cuia de buiuiu.

Para linguagem dos *baserã*, o corpo e o *ehêri pō'ra* são a própria cuia humana que se alimenta do leite e a espuma de buiuiu metafísicos. Na prática, a cuia é de uso exclusivo da mulher, mas também usado pelo homem nas suas atividades cotidianas específicas. Na fórmula do preparo do útero usada pelo pajé, o corpo da mulher é considerado como se fosse a cuia que é o próprio corpo da mulher geradora da vida humana. *A cuia simboliza ehêri pō'ra da mulher. Kã'ráko wahâro* é a cuia da vida humana. Enfim, a cuia pode ser entendida, a vida do próprio universo para a vida da humanidade.

Kumûro/banco. O banco da reflexividade ou de pensamento. O banco é de uso exclusivo do homem, mas também, o banco é sentado pela mulher nas suas atividades cotidianas. Na linguagem dos *kumuá* vai além de uso do homem. O banco tem importância para reflexividade do homem. O banco é da casa do Avô de Universo. Quem senta nele está conectado na casa do Avô de Universo, para vida da floresta, da roça e do rio. No entanto, *basegí* oferta para *ehêri pō'ra* do homem o banco para processo da ruminação dos saberes ancestrais e assim evita para desequilíbrio. O *kumû* oferta para *ehêri pō'ra* do homem, o banco de buiuiu, ou melhor, o banco da vida. O banco é o lugar adequado para agenciamento da vida de universo. Também, desde ventre materno pelo *kumû* o homem e mulher são assentados num banco do equilíbrio, no lugar adequado para fluidez de pensamento. *O banco é o lugar do pensamento do homem.*

A cuia e o banco são materiais de trabalho compartilhados entre homem e mulher. Mas cada um tem sua cuia e o seu banco específico.

Conclui-se que na linguagem dos artefatos de trabalho, a vida humana e a vida de universo surgem dentro da cuia sobre banco, o bem-estar de todo universo.

O BANCO DE PENSAMENTO

Desenho do Bará 01
Kã'rako wahâro, kã'rako kumûro

PARTE I

TEOR – METODOLÓGICO

1. Sou Bará

A primeira parte convida o leitor a conhecer a trajetória deste pesquisador do povo Bará, da família linguística Tukano Oriental. O objetivo é realçar pontos importantes da trajetória da vida acadêmica na pós-graduação, e assim esclarecer alguns detalhes sobre esse período de dedicação integral e sobre como foi sendo construída uma metodologia da pesquisa indígena para fazer antropologia, a partir dos conhecimentos dos pais, do sogro e da esposa.

O povo bará é conhecido como povo das cabeceiras ou nascentes dos rios, moradores do Alto rio Tiquié, Amazônia colombiana. Sua autodenominação é *Wa'i Pino Pona Maha*, Filhos da Cobra-Peixe. O povo Bará é especialista em tecer aturá de turi, confeccionar adornos de plumas de cocares para danças de *kapiwaya* e do kariçu e, as mulheres bará são especialistas na fabricação da tinta do pó de carajuru e de painéis de cerâmicas. Sou filho de Bará e enteado do senhor Benedito (in memoriam), nascido no médio rio Tiquié, *Ne'eroá ya di'tâ*, Paraná Itaiçu, ou “Casa das Queixadas”, o território miriti tapuia. Este território é dos avôs e dos pais do Bené. Esse foi meu local de pesquisa, o território miriti tapuia. Houve discordância e briga entre familiares devido a um casamento considerado irregular e isto foi criando um clima tenso. Outras eventualidades entre enteados fizeram-no residir na cidade de São Gabriel da Cachoeira e, nesses anos o sítio ficou abandonado.

Depois mais de 30 anos, entre finais dos anos 2019 e início de 2020, um dos enteados retorna ao território de seu padrasto, já tendo formado sua família, para “escuta dos conhecimentos dos pais”, não exatamente para retomar e viver nesta região. A viagem entre rio Uaupés e o médio rio Tiquié gerou empolgação e arrependimento. Uma viagem etnográfica! O sítio Itaiçu havia ganhado vida com essas viagens de pesquisa. Os próprios pais, sogro e a esposa foram principais os construtores de saberes ancestrais para o exercício etnográfico a reflexividade antropológica indígena.

Um costume local tem sido elemento metodológico: a roda de conversa. Antigamente, o meu padrasto na calada da noite mascava o pó da coca, fumava o cigarro para o diálogo cosmo-filosófico. O filho organizou a roda de conversa para escuta dos conhecimentos dos pais para construção da ciência indígena. O pesquisador Bará usa uma das línguas cooficializadas pelo Município, com perguntas semiestruturas e fechadas na língua, porque *wereorã*, narradores eram falantes da língua tukano. Essa primeira parte quer mostrar como foi construída esta reflexividade antropológica indígena.



Meu nome é *Di'pó*, na língua da minha mãe do povo tuyuka, Silvio Sanches Barreto, mais conhecido Silvio Bará, pertença ao 2º clã de *Wa'î pino pona mahá*, Filhos da Cobra-Peixe, conforme conto meu tio senhor Severiano Sanches (2018) tuyuka, natural da Comunidade Trindade, Colômbia. Eu sou quarto filho de *Suriâ*¹⁵, Paulo Emílio Barreto (in memoriam) Bará, e de Dona Francisca, tuyuka. Fui enteado do Senhor Benedito Meireles Dias (in memória) que era do povo miriti tapuia, companheiro de minha mãe dona Francisca Sanches, Tuyuka. Sou casado com *Duhigo, Yupuri pamô*¹⁶, 4º clã na hierarquia Tukano. Minha esposa Rosiane Lana Pena é professora indígena, técnica de enfermagem, acadêmica do curso de pedagogia pela Faculdade Estácio, a nossa trajetória de vida conjugal é de quinze anos e juntos temos três barazinhas e um barazinho.

Aqui apresento à origem do meu grupo *Wa'î pino pona mahá*¹⁷/Filhos da Cobra-Peixe, autodenominado pelos outros como Bará. Toda esta versão da origem ouvi da minha mãe que é tuyuka. Em uma visita à sua irmã, dona Francisca em São Gabriel da Cachoeira, meu tio Severiano narrou a origem do povo Bará na língua Tuyuka e minha mãe traduziu para a língua tukano. Para mim ficou muito evidente o pertencimento Bará. Antes ninguém de nós da família sabíamos de nossa origem: os nomes dos locais, das cachoeiras, dos rios e a trajetória da formação Bará e o porquê estão ocupando os territórios nas cabeceiras do rio Tiquié e do Alto rio Uaupés e de seus subjacentes. Ouvir essa versão me fez sentir membro da família linguística Tukano Oriental.

2. A origem e a trajetória Bará/Dona Francisca

A minha mãe me contou a história de meus pais Bará. O povo Bará faz parte família linguística Tukano Oriental, se autodenominam *Wa'î pino pona mahá*, Filhos-da-cobra-peixe:

“Mísá bará daseâ niîparo”, vocês Bará são semelhantes ao povo Tukano. Existem várias versões de narrativas da origem de seus pais e de vocês do povo Bará. O que vou te contar é uma delas que ouvi de seu pai. Conta-se que o povo Bará emergiu na Cachoeira de Caruru no rio *baupés*, Uaupés, depois entraram no rio Papuri e algumas famílias ficaram nesta região, outras famílias vararam para cabeceira do rio Tiquié e no rio Abiu na região Amazônia Colombiana. A história da origem de vocês é difícil, ampla e complexa. Porque cada um que conta fala de um modo diferente, a partir de seu lugar na hierarquia do grupo. O seu pai quando estava se aquecendo no fogo

¹⁵ O nome acionado pelo *kumû*, na sua infância.

¹⁶ *Yupuri pamô*, são tukano menores de um irmão maior ou do chefe maior Tukano.

¹⁷ Esta é a autodenominação na língua do *Wa'î pino pona mahá*. Uma das línguas próximas da língua Tuyuka e do Tukano. Alguns léxicos tukanos são semelhantes ou próximas de sua morfológica. As raízes das palavras são mesmas nas expressões cotidianas.

contava muitas histórias antigas, eu não dei muita atenção, e com passar do tempo acabei esquecendo-me de algumas histórias bonitas. Então, o seu pai narrava muito bem, ele sabia, pois era *kumû*, pajé, circulava no *base/so*, conjunto de abrandamentos realizado pelo pajé. Para ele ficava muito fácil, porque trabalhava muito na nominação de seus filhos Bará. O conjunto de ações do *basegá* é a principal fonte primária que narra a origem de um povo. No caso aqui, eu como esposa de seu pai, não aprofundei muito, apenas ouvi. E, hoje, você me faz voltar às histórias de seu pai. Ele iniciava contando assim: os velhos bará que são seus avôs e seus pais emergiram na Cachoeira de Caruru no rio Uaupés. É nesta Cachoeira que vocês e seus futuros cunhados¹⁸ subiram na terra para tomar *kapi* e mascar o pó da coca. Com suas plumas de adornos e cocares, sentados em forma de um círculo semiaberto nos bancos, com seus cigarros, com sua haste de onça e com seus *wamô*, potências e forças dos *kumuá*, lá foi proferido um discurso para seus afins. *Neê waaropi*, *e'katiri-masá*, pessoas de festas, no começo, vocês eram pessoas que gostavam das festas de rituais, assim eram *kumua*, pajés, e *bayaroá*, mestre de rituais, com suas pinturas faciais de carajuru e corporais de jenipapo e isso passou por algum tempo. Porém, nesta cachoeira de Caruru, os seus avôs Bará não se sentiram bem, pois sentiam que estava faltando algo a mais para eles. Por esse motivo, de lá eles subiram um pouco até o rio Uaupés, na nossa língua, *s'riá poeá*, Cachoeira de Yurupary, a Cachoeira da origem de vocês Bará. Da Cachoeira de surgimento dos povos nesta região, subiram até Uacaricoara na Colômbia proferiram um discurso de deslocamento para outros lugares, subiram rio acima, e retornaram à Cachoeira e vararam pelo caminho de *yôsori maâ* no Município de Mitú. Vocês Bará e seus futuros cunhados emergiram na Cachoeira de Yurupary e proferiram outros discursos e, aí vocês encontraram os seus cunhados. Foram embora até à cabeceira do rio Miraflores e retornaram para a cachoeira de *t'wá*. E, aí subiram com seus cunhados e se instalando neste local. Posteriormente retornaram à Cachoeira de Caruru, no entanto, as filhas do chefe Bará já eram moças e neste local foi feito o primeiro benzimento da menarca. Elas estavam bem às escondidas. Outro pai Bará, que tinha só filhos homens, queria que seus filhos casassem com filhas de seu próprio irmão maior Bará. Então, o pai que tinha só filhos homens invadiu a casa do pai que tinha só filhas mulheres. O pai que tinha só filhos homens foi pedir à força o casamento de seus filhos com as filhas de seu irmão maior e não houve consentimento e aconteceu uma briga entre pais. O pai das mulheres vendo a invasão domiciliar de seu irmão não gostou nada e ficou muito triste. O pai das moças quis que suas filhas casassem sem *su'riró mariró*, o casamento sem ser atrapalhado, ou proibido. Para entendimento do pai das moças, o casamento proposto pelo pai dos moços, era *aka-werérã basî numotise*/casamento entre parente, *naâ basî marîpitise*, casamento entre irmãos. O pai das moças não desejava “o casamento feio” para suas filhas e, por esse motivo, teve que procurar outro lugar. Assim desceram e entraram ao rio Papuri, onde tem uma curva grande. Ali está o local onde as filhas ficaram bem às escondidas. No tempo do rio seco se vê pedras que tem formato de pessoas sentadas em forma de círculo semiaberto. A Cachoeira de *T'wá* no rio papuri é o local da dispersão do povo Bará. A cachoeira de *t'wá* é o lugar de deslocamento em outro território do povo Bará, os seus avôs, seus pais e de seus cunhados, onde subiram e pisaram na terra. No meio da curva do rio Papuri tem uma arte rupestre em que aparecem três pessoas sentadas no banco, em forma de círculo semiaberto com um suporte da cuia de coca, suporte de cigarro e uma pequena cuia de *kapi*/bebida alucinógena. Estas artes rupestres são bem visíveis e são semelhantes à de desenhos¹⁹. O povo Bará ficou por pouco tempo aí, nem sempre estamos bem, às vezes estamos mal. Acachoeira de *t'wá* é o local em que o povo Bará pisou na terra. Nesta cachoeira, o povo Bará que se espalhou em outras regiões próximas para ser o território do povo Bará, mas, antes dessa trajetória e circulação, pertencia ao território brasileiro no rio Uaupés. Algumas pessoas dizem

¹⁸ Os cunhados do Bará são do povo Tuyuka, Karapanã, Piratapuia, Tariano, etc.

¹⁹ Em Escrever na pedra para Hugh-Jones S. (2012) mostra como as histórias e trajetórias são marcadas nas pedras, como as pedras são marcadores mnemônicos e referências histórico-geográficas dos povos Tukano Orientais. Para o povo Bará a arte rupestre mostra as histórias nas pedras no meio do rio Papuri.

que, o povo Bará é o povo das cabeceiras de rios. *M̄s̄a di 't̄a nīrã weé*, vocês estão nos seus territórios de origens como disse seu pai”.

***Ni'k̄ dī p̄'ra masá yã'asehé*, Filhos do mesmo sangue de pessoas ruins**

Atualmente, é comum encontrar esse tipo de casamento conflituoso entre indígenas de várias famílias, o casamento entre pessoas do mesmo grupo, ou do mesmo clã. *Aká-werérã basi numotí*/casamento entre parentes, o casamento proibido. Esse modelo de casamento entre parente quebra todo funcionamento do sistema de parentesco. Para o pai bará que tinha só filhas moças a perspectiva de casamento, era justamente, a de encontrar seus *basúkarã*, primos cruzados. Filhos de filhos costumam ser irmãos e não afins (genro cunhado, sogro). O casamento é uma ampliação de grau de parentesco de seu povo com outro povo de uma outra região, de acordo com a tendência ao casamento exogâmico. Outro pai bará tinha só filhos rapazes e quis realizar o casamento consanguíneo, o casamento de seus filhos com filhas de seu irmão maior, sendo do mesmo grupo bará. O casamento de seus filhos com filhas de seu irmão maior não é casamento entre primos cruzados e sim “casamento torto” (Barreto, 2019, p.93). Os filhos de um casamento torto, tornam-se entre eles *basúkarã*, primos. Mas neste caso, irmão maior é sogro de seu irmão menor, do mesmo clã. Para o pai das moças este foi um pedido de casamento ruim. O pai não quis que suas filhas tivessem um casamento ruim. *Os netos seriam do mesmo sangue e assim se tornariam pessoas ruins*. Os netos seriam sobrinhos.

O maior problema dos velhos é o resultado desse casamento torto (proibido), os filhos. Os velhos consideram um casamento vergonhoso no relacionamento entre parentesco, este casamento entre familiares. Os filhos do mesmo sangue são *masá yã'arã*, pessoas ruins. E daí que vem essa história de ser gente ruim, uma pessoa de sangue quente, são chamados de são *dohoriwia*/os, pessoas com deficiência, *yokó seéri masá*, pessoas de maus-presságios, *diâya masá*/gentes-cachorros, pessoas sem-vergonha. Estes que não seguem o modelo de casamento dos velhos, nem escutam os conselhos com quem deve se casar, abrem novo modelo de casamento, com qualquer pessoa, sem levar em conta os deveres de casar com quem tem direito por ser primo/prima. Todo primo e toda prima paralelos envolvidos em casamentos tortos (proibidos) trazem problemas. Isso afeta diretamente na onomástica do homem e da mulher. Tukano. *Ni'k̄ dī p̄'ra masá yã'asehé*, Filhos do mesmo sangue são pessoas ruins. Pessoas de sangue quente! Trata-se de um casamento continuamente conflituoso entre familiares.

Por fim, o *ni'k̄ p̄'ra a'mêri bas̄ nīmotise*, casamento por si mesmo sendo do mesmo grupo da primeira linhagem, desde o começo da história de casamento na formação bará, já era

polêmico, conflituoso e gerava briga entre os membros do mesmo grupo. O bará maior jamais aceitou esse tipo de casamento para suas filhas. Esse tipo de casamento para o bará maior era o casamento de coisas feias pelo fato de ser o casamento dentro do mesmo grupo. O terreno de casamento isogâmico é um casamento sem osso de geração a geração. Uma geração sem seus próprios *basukarã*. Com isso me esforço em dizer que, o osso no casamento tem significado de uma boa formação de resultado de um casamento entre *basukarã*, primos cruzados, por casamento de exogamia linguística. Os casamentos entre *basukarã* estão presentes desde o começo da história de surgimento bará. Jamais poderia existir o casamento torto. Esse tipo de casamento foi um dos motivos de deslocamento bará nas cabeceiras dos rios na Amazônia colombiana.

3. LOCAL DE PESQUISA: Território miriti tapuia, médio rio Tiquié, Território Indígena Alto Rio Negro



Figura 02 – Casa do Sitio de Itaiçu

O meu local de pesquisa foi no território miriti tapuia. Para Senhor Benedito (in memoriam) este é seu lugar do nascimento. A região é o médio rio Tiquié é um dos territórios a partir do qual se dá expansão miriti tapuia, para outras comunidades no rio Tiquié acima e até mesmo no rio Japurá, afluente do rio Solimões, por causa de conflito interno. O senhor Bené

morava na Comunidade Vila Nova. Por motivos das desavenças familiares, devido a um casamento complicado, teve que retomar para a antiga região dos pais. Para ele não era justo continuar morando em Vila Nova com aquele clima de conflito e desta maneira pensou em retomar ao seu local de nascimento. Seu pensamento era de uma reconstrução, uma nova história com seus enteados Bará para manter e garantir o território miriti tapuia. Retornar a região de seus antepassados significava lembrar o passado, na vivência do presente. Com este pensamento o senhor Bené primeiramente fez a roça. A roça é a primeira fonte de alimentos para reestabelecimento territorial. Esta paisagem de miriti tapuia nos leva uma nova história, pois Bené era filho desta região, conhecedor da história de seu grupo, último guardião do território miriti tapuia que ainda estava vivo, na época de nossa viagem. A retomada do senhor Benedito a seu território não foi aleatória. Para ele tinha um sentido histórico, pois ali jazem restos mortais de seus avôs e de seus pais.

Território que tem o nome: *Yesê yutí*

Para os indígenas cada espaço é compartilhado, cada rio, cada caminho, cada floresta, cada montanha e cada nascente tem seu nome com seu mistério da natureza para ser respeitado e cuidado. Devem ser evitados pela mulher no ciclo menstrual, no pós-parto sem proteção. Devem ser frequentados em silêncio. Estes são autocuidados pessoais e coletivos, que se não são cumpridos, de repente acontecem uns relampejos, trovoadas e chuva forte. O ambiente de convívio tem o mistério da natureza, dá medo de passar nesses lugares.

Yesê yutí, Braço do rio Tiquié, que é Itaiçu, tem a sua história. Esse braço do rio tem o nome para os velhos. Nesse lugar tem muita fartura de alimentos, de peixes. Antigamente, tinha muita queixada e caititus por aqui, disse Bené. Hoje em dia não tem mais, a não ser no período de vazante do rio se alimentando do tucumã de igapó. Quando tinha uma espingarda matava bem três ou uma caça para comer. A queixada daqui não devora mandioca brava de nossa roça. Se comessem nem teríamos o nosso alimento, as roças de minha mãe estavam inteiras na floresta, para nossa alimentação anual.

Para os velhos, esse paraná é a casa das queixadas. O lugar tem o seu segredo da floresta. O meu bisavô dizia que aquelas fileiras de pedras que estão no meio do rio eram gentes-piranhas que devoravam os viajantes. Outros dizem que aquelas pedras que estão no meio do rio são pedras-queixadas em fila que estão atravessando para outro lado do rio Tiquié. Todos estes morros altos e baixos são casas das queixadas. Quando não tinha gente morando neste lugar era

lugar de muito perigo. Antigamente, as pessoas não passavam neste paran, os viajantes pegavam outro paran que fica no igarapé Raízes, abaixo de nosso sítio. Esse pedaço do rio era um lugar que as pessoas temiam muito, pois tinha Cobra-Grande e existia gente- piranha neste lugar. Nas palavras de Bené:

“As pessoas me dizem: ‘você não tem medo desse lugar. A cobra grande não está mais no rio, pois deve estar nas casas da floresta. Você mandou todos seres nessas casas da floresta? Não.’ Com certeza deve estar sim nas casas da floresta, mascarando o pó da coca, fumando o seu cigarro, tomando caxirí e sentado no banco e virando e olhando em outra direção. A cobra grande desce à noite escura debaixo de um chuvisco para se alimentar. As pessoas me diziam que viam uma cobra grande por aqui. Mas, eu mesmo nunca vi ainda. Ela aparece para pessoas que tem uma vida curta, sendo mau presságio. O meu filho José Maria fala que tem cobra grande sim, mas, isso antes de período da enchente. Aqui é a casa da cobra grande e nós que estamos ocupando no seu espaço. Na noite de chuvisco se depara com cobra grande, por isso tenho medo de ir  pescaria, especialmente. Eu pesco no período de rio cheio bem no igapó que é mais seguro. De dia não tem nenhum perigo. À noite é mais perigoso.”

Os velhos miriti tapuia nunca chamam de *Pr-pahig/Cobra-Grande*. Os velhos denominam de *Biki-Mih/O velho*. A Cobra-Grande é um velho para os pajés. Neste sentido, na hora da proteção, o pajé o apresenta a seu neto que é ser humano, para protege-lo de seus ataques. Ainda existe algum perigo neste território de ser devorada pelo *Biki-Mih*. Tanto que, quando minhas irmãs ficavam no ciclo menstrual ou davam à luz uma criança até mesmo um homem quando ia  pescaria tinha medo de ser devorado pela Cobra-Grande. Como senhor Bené conhecia essa história, periodicamente fazia a proteção, uma negociação oferecendo a Cobra-Grande cuia do pó da coca, cigarro, caxirí e um bom assento para haver uma roda de conversa, e olhando outra direção para não sentir uma presença estranha no seu habitat. Então ele fazia uma arte de discurso entre humano e outra gente. Para senhor Benedito, a cobra grande, demais seres devem estar nas casas da floresta consumindo os alimentos dos velhos. Este lugar que falo está localizado entre rio Cunuri e a Comunidade Vila Nova, médio rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, Alto rio Negro.

No passado este lugar era apenas um pequeno braço do rio Tiquié. Uma pequena passagem do rio, ao longo dos tempos, o período de enchente foi abrindo uma erosão e aumentando, até se tornar um curso de um rio. Agora tem praia, a beira está cheia dos ps de tucumã, de igapó e dos ps de jenipapos. Antigamente, ninguém passava neste yut, pois tinha mistério, força da natureza e tinha uma Cobra-Grande, neste lugar. O que tem agora é uma Cobra-Grande amansada pelo Bené, a Cobra-Grande-Argila de tuyuka.

No começo da história desse lugar foram meus pais e meus avós que abriram nossas aldeias miriti tapuia, morando nesse território e depois foram subindo até *mo ya koo*/de um

braço morto do lago de Sal, e, continuaram subindo até no *iripipi* (língua nheengatu) na península Bem-te-vi. Neste local os meus pais e meus avôs se estabeleceram no médio rio Tiquié. *Ne'eroá ya di'tâ nií*/o território Miriti tapuia, onde jazem restos mortais de meus pais, de meus tios e dos meus avôs. Outras famílias miriti tapuia desceram da Comunidade Iraití para cá para formar uma comunidade separada, só Miriti tapuia. O pessoal do falecido Demétrio só tinha filhos homens e disseram para nosso grupo que éramos o miriti tapuia inferior, depois tiveram filhas, posteriormente, tendo aumentado muito. Estas pessoas nos quiseram menosprezar muito. Por que meus pais não tinham filhas mulheres. Então, as pessoas de nosso grupo não aceitaram ser inferior e decidiram ir embora varando pela terra até o rio Japurá. É um afluente da margem esquerda do rio Solimões.

Ne'eroá ya di'tâ/Território Miriti tapuia, médio rio Tiquié.

Nas palavras de Benedito:

“A'tí di'tâ isâ di'tâ nií, yi'ĩ pakê simia yaa di'tâ nií!” Esta terra é nossa terra, é a terra dos nossos pais!

“Esse território é nosso território, o território de meus avôs miriti tapuia. O limite de nosso território começa desde *Mimî tî'ria*, Barreira de Beija-flor. Então, fizeram meu avô falecido casar com uma mulher tukano da Comunidade Maracajá. Eu sei muito pouco, as pessoas falam que vieram fazer a pescaria. Nesta oportunidade, o meu bisavô a pediu em casamento ao irmão. Eles ouvindo isto deram-lhe em casamento. Depois de ter casado com mulher tukano deixaram ficar em Barreira de Beija-flor e por isso vivia neste lugar. Atualmente, não tem ninguém morando nesta barreira de Beija-Flor, isso foi há muito tempo atrás. Esse território que estamos retomando é nosso território, o território de meus bisavôs. Até chegaram a morar no rio Cunuri por muito tempo até eu cheguei a morar por lá. Já adulto vim morar para cá. De lá do rio Cunuri chegamos a morar em *mimî tî'ria*, Barreira de Beija-flor. O falecido *Dauroho/Lauro* chegou conosco e nos disse que: ‘você não podem viver isolados, se eu estivesse falecido teria sentido. Esta terra que você está morando não é nossa terra. Este território é do povo tukano. Você se isolaria se eu não estivesse vivo venha morar conosco’. E, aí fiquei morando na comunidade Vila Nova no rio Tiquié. Essa é a minha história e estamos no território de meus pais e de meus avôs miriti tapuia. O casamento torto obrigou o senhor Bené a retomar o território de seus avôs”.

“De'ró wee marî a'meri akâ sî'orasari?” Como iremos nos considerar entre nós mesmos?

“Foi meu irmão Margêncio Dias que começou e fez isso. Eu apenas ouvi dizer que ele estava ficando com filha do Senhor Albino Dias do grupo Miriti tapuia. Eu achava que estava brincando. Realmente, o casamento entre parente estava sendo sério, o casamento com nossa própria parente. Eu havia falado, à parte, para ele deixar e perguntado *‘de'ró wee marî a'meri akâ sî'orasari’*, ‘Como iremos nos considerar entre nós mesmos?’ Ele respondeu ‘Não sei! Deixa é uma questão pessoal’. Pensei para mim que não ia dar certo. ‘Ela é nossa parente! Faz como você quiser.’. Ora, deixa-o. ‘Se ficar com ela você não vai morar aqui conosco’. Eu disse. Neste período, o senhor Margêncio morava comigo. ‘Quero você bem longe. Vai morar em outro

lugar com sua esposa'. O meu irmão andava escondido com ela indo e vindo para lá e para cá na comunidade *Oá koo*, Lago Mucura, e na Comunidade Vila Nova. Da minha parte não havia nenhum consentimento ao casamento do meu irmão, o casamento proibido. Aos poucos, meu irmão foi assumindo ela, então, fui falar com pai da moça: 'Você é um velho. Você deveria falar com sua filha, pois ela tem o pai e mãe que deveriam dizer que somos do mesmo povo, dizer que ele é seu próprio parente'. Ele me respondeu: 'Eles que fazem isto.' Eu disse: 'Mas, você é um velho que deveria explicar melhor que somos *ni'kã kurakaharã niĩ marĩ*, pertencente ao mesmo grupo e, isto, não vai dar certo para todos nós'. Ele confirmou que esse casamento realmente traria problema ao sistema de parentesco miriti tapuia. Outro dia me encontrei com meu irmão maior, senhor Albino Dias e pedi para que sua filha deixasse meu irmão. Ele me chamou de *nihá*, irmão menor. Falei que não era para chamar mais de *nihá*, irmão menor e que fosse direito no assunto. 'Estamos fazendo errado, você que está muito errado, nós não podemos aceitar isto, estaria certo se tu tivesses dado uma mulher de outro grupo. Isto não está certo para todos nós, ficar com nossa própria *aka-weregó*, parente. Para mim não está certo, não tem sentido ficar com nossa própria parente e como é que vou te chamar de *meké*, tio materno. Como nós iremos nos considerar um ao outro de *neeroã*?' Quase que brigamos. Ele me respondeu: 'Eles que fazem isto. Você não tem pulso para chamar atenção deles. Você não diz nada para eles deixarem porque que somos do mesmo sib'. Até, então, passou o tempo, eles andavam como um casal. Depois de ter dito tudo deixei de lado. Eu não quis saber mais disto. Isto me dava raiva, mas, não podia fazer nada e não dava mais jeito. Deixei um bom tempo de lado. Eu e meu irmão nunca mais conversamos. Porém, fiquei apenas ouvindo. Essa situação ficou difícil. Como diz hupda: '*a'meri ba'á tohapã*, eles já comeram entre si mesmos', fazer o quê. Outro dia estávamos tomando caxirí no Centro Comunitário da Comunidade Vila Nova. Enquanto isto, Jacinto Dias andava com raiva de mim, por causa que nem havia consentimento ao casamento de meu irmão. Ele entrou no Centro Comunitário, onde as pessoas estavam oferecendo caxirí. Fui até ele para oferecer a cuia de caxirí. Ele andava furioso comigo, ruminando o que eu havia falado para o meu irmão Margêncio. Com voz agressiva já veio me agredindo, logo perguntei o que havia feito para ele me bater. Nem demorou muito me bateu acertando a minha boca. Eu também dei logo uma rasteira nele e estávamos brigando mesmo. De repente senti uma dor, pedi para ele parar. Falei que outro dia tivéssemos uma conversa séria para resolver de uma vez por toda. 'O velho Ricardo não chamou você para vir morar aqui, pois, os seus pais apenas foram convidados para morar aqui'. O velho Ricardo falava para ele que continuasse morando no *Oá koo*, Lago de Mucura. Eu havia chamado ele para vir conversar comigo. O Jacinto Dias nem veio e ficou com medo".

A retomada do Sítio Itaiçu ocorreu por motivo de descontentamento de casamento proibido como principal fator de mudança para local antigo dos velhos. Para senhor Benedito a mudança era uma retomada na terra de seus avôs e de seus pais, para reviver o passado quanto viver presente com seus enteados. Conforme vimos, desde o começo da história de casamento entre os membros dos mesmos grupos tukano, *a'mêri basê nimotise*, já era polêmico e conflituoso. No entendimento dos velhos o modelo de casamento puro é o casamento de pessoas sem pensamento, que não ouvem conselhos, que fazem coisas ruins para o grupo. Mas além disso, o número de moradores da Comunidade Vila Nova havia aumentados, criando dificuldade entre pessoas para pescaria.

Tentativa da retomada no território miriti tapuia

“Eu fiquei com muita raiva e muito ressentido. Isto aconteceu, quando vocês eram crianças ainda”. [Aqui o senhor Benedito está referindo a seus enteados Bará.] “*Erê*, Hermando é meu irmão maior. Nesse tempo ele era ainda um adolescente, mas andava roçando comigo para abrir o sítio Itaiáçu. Primeiramente, derrubamos uma roça grande como abertura de nosso sítio. Na comunidade Vila Nova éramos muita gente e não dava *wa’i desû ba’ã*, fazer pescaria e caça para autosustento. *Erê*/Hermando seu irmão me perguntava se não tinha outro lugar para pescaria, quando ia a pescaria já tinha gente pescando, isso conflitava. Também eu, tive mesmas motivações em busca de outro lugar para retomar antigo sítio de Itaiáçu. Pensei muito para não haver outra briga novamente. Isto me incomodava muito e não queria ver meus enteados envolvidos em briga. Eu conversei com sua mãe para gente ir morar em outro lugar e assim procedemos. Só que não quis retomar no mesmo lugar antigo do velho, mas, sim, um pouco abaixo da comunidade antiga. Nós saímos da Comunidade Vila Nova para viver separado, mas fazendo parte da comunidade. Primeiro fizemos duas roças bem grandes, enquanto as manivas estavam crescendo construímos a nossa casa de palha de caraná. Em algum tempo já tivemos nosso alimento. O sítio Itaiáçu é o território de meus avôs do grupo miriti tapuia. Essa vinda para cá melhorou muito a nossa vida familiar. Porém, esta foi apenas uma tentativa de retomada do território miriti tapuia. Em 27 de abril de 2022, o senhor Bené acabou falecendo ao hospital João Lucio, Manaus. O sítio retomado ficou novamente nas memórias nossas e das pessoas. Esta é uma pequena história do Itaiáçu. O sítio Itaiáçu tem um nome religioso: Sagrado Coração de Jesus. O senhor Benedito tinha quadro com este tema, do qual gostava muito.

4. ABORDAGEM METODOLÓGICA: *Ti’ó yê’e nuhari kumûro*, Banco de pensamento

Já há uma semana de viagem, chegando lá no sítio Itaiáçu, logo pela manhã, como de costume local, sentado no banco me aquecendo ao redor do fogo, aproveitei de *úkû wākase*, fazer uma roda de conversa matinal, enquanto a minha mãe preparava mingau e esquentava nossa quinhapira. A minha mãe sempre nos incentivou para escutássemos os conhecimentos de nosso padraço. O conselho para escuta de *bikirã úkûse* é mais feminino. A preocupação da mulher vai além do sistema de parentesco, ela quer que o filho ou neto continue conhecedor de saberes dos pais, dos avôs e dos tios. Por isso afirmo que os conhecimentos jamais morrem jamais fomos modernos, mas pensávamos ser modernos. Ao redor do fogo é o lugar propício para a negociação prévia para escuta do filho. A roda de conversa pode ser associada a uma roda de negociação do interessado, em vários momentos do dia ou da noite, em diferentes lugares para produção e a circulação de saberes para gestão cosmopolítica simétrica entre os humanos e outros humanos, o bem-estar de todo universo. Esta negociação prévia ocorreu-se pela manhã, exatamente, para que a roda de conversa fosse à noite, onde o filho pudesse escutar sobre os saberes dos pais. *Bikirã úkûse ti’ó yê’e nuhari be’tô*: a roda da escuta sobre os discursos dos velhos.

O incentivo para escuta vem dos pais para o filho, da avó para o neto ou da sogra para genro: - *Bikirã úkũsere ayuró tí'ó ya!* - Escute bem os conhecimentos dos velhos! A forma da transmissão de *masise* dos velhos para o filho homem era momento único da escuta. Os saberes dos velhos não são para brincadeiras, nem são conhecimentos relativos. O filho escuta sobre os saberes dos pais, que posteriormente será transmitido para os filhos. São os conhecimentos ancestrais da linhagem patrilinear para vida dos filhos. Os filhos são extensões da ancestralidade dos pais, dos avôs, dos tios e das mães, das avós e das tias. Uma transmissão de conhecimento cruzada para nova geração. No primeiro momento da escuta não pensei nada sobre a roda de conversa dos velhos, nem imaginei que estaria fazendo a roda de conversa dos velhos sobre os saberes ancestrais. Ao longo desses anos (2019 a 2023) vim percebendo, que o lugar da transmissão e da escuta tem sua importância, quem transmite e quem escuta, ambos são agenciadores, porque tem pertencimento a um grupo, por meio da onomástica. Percebi a importância de ter o nome de uma pessoa como uma referência para ser seu agenciador do banco. Neste sentido, o filho escuta sentado no banco fazendo companhia dos pais/avôs e dos tios. Entretanto, os antigos com *kumũro me'ra ẽ'tu dipó weepã*, desde ventre materno pelo *ehêri pũ'ra basero*, o *basegi* ofertava ao filho a base bem segura do banco para sentar. *Kumũro me'ra ẽ'tu duhĩ weepã*, os velhos ofertavam o banco para se sentar, para pensar o pensamento, para uso do cotidiano, mas também para equilíbrio psicológico da pessoa sábia. Tem de ser uma pessoa séria e equilibrada para ter uma boa relacionalidade de parentesco.

Aqui realizo um recorte para apresentar de onde vem a presente roda de conversa e o banco. As nove (ou mais) publicações da Coleção Narradores Indígenas do Alto Rio Negro, mostram as narrativas do surgimento da humanidade de diversos povos da região. Os narradores mencionam que o criador da humanidade estava sentado no banco para criar a humanidade. Todas as narrativas desta coleção mostram que a roda de conversa é o espaço ou o lugar de pensamentos para existência neste patamar terra e também lugar de transformações dos elementos (bafuração do cigarro dentro da cuia) em humanos. Podemos dizer que, houve uma transformação dos pensamentos em algo concreto para este patamar terra. A criação da primeira humanidade foi realizada por meio de uso de elementos. A primeira humanidade foi criada pela força de *basero*, ação xamânica pela criação humana. Esta vai além da conversa cotidiana. A roda de conversa é o lugar da criação da ciência indígena. O lugar da criação do pensamento indígena para vida do mundo. O centro tecnológico dos *kumuá* para vida humana e de outros humanos destes patamares terra. O lugar de conversa não é qualquer lugar isolado. *Bikirã úkũse*

bokaró é o lugar de encontrar os saberes e sabores ancestrais. Pode ser considerado o lugar da fermentação de saberes ancestrais para vida da nova geração.

O conselho milenar muito usado pelos pais: - *Bikirá úkūse tí'ó yá. Ayuró tí'oya!* Escute os saberes dos velhos e, escute bem! E, até hoje é usado e continuará sendo utilizado. Todos estes elementos são da Casa do Avô de Universo para ser usado pela humanidade, porém exigem a observação de certas regras, de acordo com uma teoria-prática de autocuidado da saúde. *Marî ipé katiró kiori wi'í*, o nosso corpo é semelhante a casa que tem a vida. *A'té da'rase*, atividade técnica de trabalho, *bikirá úkūse*, artes de discursos, *basese*, conjunto de ações xamânicas e *basamori*, rituais de danças, com a prática do *be'tise*, se complementam na vida miriti tapuia. Aqui todos estes elementos elencados acima são acessados por meio de pensamento metafísico numa profunda conexão cosmogônica e, não é para toda pessoa. Os saberes escolhem seus detentores. Faço esforço de dizer que, *Imîko yêké pa'rami* desceu neste patamar terra trazendo este modelo da transmissão de conhecimento para a humanidade. Outro exemplo mais histórico sobre a Canoa da transformação humana. Um dos modelos mais clássicos da transmissão de saberes.

Todo *basegí* se senta no seu banco para sua ação xamânica. O *basegí* sentado no seu banco agencia a fartura de alimentos da sua roça, do seu rio, da sua floresta e da sua comunidade. O banco se encontra no *Basá Wi'í*, Casa de rituais e de danças. A princípio, o banco se encontra na Casa do Avô de Universo, o banco da vida. Historicamente, o banco foi utilizado pelo chefe da Canoa da transformação humana. Na linguagem feminina, o banco é a placenta do ventre materno para uma criança. O banco agenciador é ofertado pelo *basegí* no *ehêri pō'ra* da criança (homem e na mulher). O banco tem elementos para serem agenciadores. Aquele que escuta as narrativas dos velhos viaja em lugares bem distantes e desconhecidos. Uma viagem por meio de pensamento metafísico para vida tukana, bará, desana, tuyuka, etc. Tudo isto são transportados para vida deste patamar terra. Um recorte, *Imîko yêké pa'rami* via que não havia outro meio para vir neste patamar terra para transformação humana, a não ser se transformando em uma Canoa-da-Transformação. O neto do Avô de Universo, posteriormente, ficou conhecido como *Pa'mîri masí*, Chefe da transformação humana. A viagem começa no *Õpekó* ditâra/Lago de leite. Eles eram *õpekó masá*, gente de leite. Porque não se alimentavam de qualquer tipo de alimento. Ele que materializava transformando em elementos vitais. Na Canoa-da-transformação humana se reunia com alguns dos membros maiores (chefes maiores) de cada grupo para uma roda de conversa fumando o cigarro, mascando do pó da coca, e, ao longo da trajetória aquática, acontecia algumas paradas para materialização na costa brasileira

até adentrar no rio de leite. Assim foram muitas tentativas da transformação e ao mesmo tempo estava havendo uma demarcação territorial de seu respectivo povo. Em cada lugar foi deixado um agenciador destes lugares e destas casas, que requerem que as pessoas tenham o respeito, cuidado e o silêncio. Porque estes lugares têm nome. Essas gentes deixadas pelo *Pa'mêri masí* são donos destes lugares e destas casas.

Historicamente cada povo narra de modo diferente sua origem. O modo diferente de narrar de sua história faz-se ser de outro povo, falante de outra língua, de ser outro território ou de outro rio. Os especialistas cosmogônicos são *kumuá*²⁰ concomitantemente com outros humanos onde se reúnem na calada da noite na frente das casas. Este momento se assemelha a uma profunda conexão na Casa do Avô de Universo ou na Canoa-da-Transformação. Os atuais *baserã*, pajés se inspiram ou se conectam a esta Casa do Avô de Universo e a Canoa da Transformação humana. Nesta roda de conversa dos velhos se fuma do tabaco enrolado de uma folha de banana da floresta. O tabaco representa “o pensamento”. O tabaco abre para pensar bem, enquanto *paatú* representa “palavra”, *ipadú* serve para falar bem, para aplicar corretamente as ações xamânicas para pessoas, para os povoados, para plantações das roças, do quintal e da floresta. Enquanto isso a roda de conversa das mulheres tem da bebida manicoera na cuia bem adocicada com tapioca de beiju ou manicoera de abacaxi ou de ingá. A roda de conversa das mulheres diz respeito ao universo feminino.

Tenho me esforçado e me inspirado na transmissão dos miritis tapuia sobre os conhecimentos ancestrais²¹. Nesta roda da escuta, que é método da pesquisa indígena, no Sítio Itaiacu, estava presente senhor Benedito Meireles Dias, dona Francisca Sanches e, eu, Silvio Bará como *ma'má kumûro*, novo banco que tem o nome, agenciador de saberes dos pais como homem, filho, pai e pesquisador. Eles estavam sentados nas suas redes, eu estava sentado no banco de madeira feito com pregos, com meu gravador. Foi uma noite da escuta sobre narrativas. A luz do fogo do jirau dos peixes iluminava nossa roda de conversa e lá no fundo

²⁰ Na língua Ye'pâ-masa é *masí y'rigí*, é aquele muito sábio, mais do que outros. A palavra *Kumuá* está no plural neologismo e no singular é o *Kumû*. Porque, antigamente, só primogênito era *kumû* para manter a linhagem patrilinear. Este primogênito *kumû* era sucessor de seu avô ou do seu pai. Atualmente, o termo *kumuá* é generalizado, como se todos homens de uma família fossem muitos sábios. Por esta razão, é um esforço dizer que é uma categoria de alto nível dos conhecimentos ancestrais. O *kumû* é uma pessoa de alto nível de conhecimento para negociação, produção e circulação de saberes entre as pessoas, mais que gentes, o bem-estar de todo universo. *Kumû* é especialista de bases. *Yaî*, na língua ye'pâ-masa, literalmente, Onça. A especialidade do *Yaî* são: *akó sitagí*, ritual de jogar água sob o corpo do doente; *i'yágí*/diagnosticador das doenças por pensamento metafísico; *uhûgí*/aspirador de uma doença do ataque dos *wa'î-masa* por pensamento metafísico pela porta da boca e *kê'ê i'yágí*, por meio do sonho diagnostica a causa da doença e *yaî dohogí*, o seu ser se transforma em uma onça no tempo da subida das onças e para *i'sê saârã*, para pessoas engorduradas. A especialidade do *Yaî* é de diagnosticar as causas das doenças as pessoas.

²¹ Isto na penúltima conversa que tive com Bené, ainda no sítio Itaiacu.

também se ouvia os grilos noturnos e sapos coaxando no igarapé próximo de casa. Foi necessário acompanhar o cotidiano de meus pais, que às vezes ficavam doentes e cansados dos trabalhos da roça. A mim coube fazer exercício de negociação prévia pela manhã como preparo para não haver erros nas narrativas, para que à noite houvesse uma contação de narrativas de suas experiências de formações e produções de conhecimentos. E, juntos fizemos o exercício da construção de conhecimentos de nossos antepassados. Os conhecimentos de meus pais ficaram adormecidos por um certo tempo. Por isso teve importância a retomada, com o filho interessado falando na língua tukano com os pais. Uma coisa muito importante para os pais é filho se demonstrar muito interessado e sensibilizar os pais para escuta.

No começo tive que demonstrar ser um filho muito interessado na escuta sobre os saberes dos meus pais. E, ao mesmo tempo tive de usar o que aprendi na universidade: o projeto de pesquisa e de campo. Para abrir a roda de conversa houve todo um preparativo para escuta da minha parte. Também foi necessário formular as perguntas semiestruturadas e fechadas falando da língua tukano: Quais alimentos que ajudam para uma boa recuperação da saúde? Existem narrativas específicas que narrem as origens das doenças e males sociais?

Foi um esforço redobrado armazenar na memória os saberes ancestrais contados pelos pais. Às vezes no meio do conto eu me perdia ficando para trás. Uma coisa difícil foi um dos meus pais recontar a história. Especialmente, na hora da narrativa não se pode questionar. Quando há alguma intervenção no meio do conto, os velhos não gostam e afirmam: - se já sabe, porque me perguntas? Eu deveria perguntar somente quando fosse necessário. Por esta razão, levamos alguns dias de escuta e de gravação. Então, às vezes ocorriam algumas brigas entre criançadas, barulhos, gritarias, choros e as brincadeiras que tomavam de conta do meu tempo da concentração, porque as minhas filhas e os meus sobrinhos estavam de férias e assim o dia da escuta ficava impossível. Eu tive que criar outra alternativa da escuta dos saberes. Outras noites, as crianças dormiam um pouco cedo e assim nos permitiam voltar para nossa roda de conversa de *kití werê na'iose*, conversa na boca da noite, e, ficávamos até altas horas da noite. No entanto, as minhas perguntas foram respondidas em forma de narrativas. As histórias antigas foram contadas de forma bem descontraída para não cair no sono e meu padrasto não mascava mais ipadu nem fumava cigarro. Esses elementos parecem ser para o consumo coletivo. A oferta de cigarro ou da cuia de ipadu tem discurso entre os velhos, por parte de quem oferta e de quem recebe. Um ensaio da arte de discurso.

No dia 01 de maio de 2021 já havia retornado do sitio Itaiapu, da escuta sobre saberes dos meus pais. Desta vez fui sentar ao lado do meu sogro para escuta de seus saberes. Na sua

residência em Manaus, nós nos reunimos, eu, minha esposa Rosiane e minha sogra, dona Maria, 58 anos, desana. Após almoço familiar nos reunimos para uma roda de conversa, para escutar sobre a trajetória do senhor Justino, sobre a qual sabíamos muito pouco. A roda de conversação prosseguiu com meu sogro do senhor Justino Pena, Tukano. Neste dia de escuta obtive “*úkūse ma’â marisehé*”, artes de discursos sem caminhos. O que percebi, é que o meu sogro não me quis transmitir os seus conhecimentos. Fez apenas uma conversa “por alto”. Já em nossa residência, eu e minha esposa comentamos sobre *kití ma’â marisehé*, artes de discursos sem caminhos: - O que faltou nesta história de *ma’â marisehé/saberes sem caminhos*? A roda da escuta tem o seu contraste. É comum ouvir sobre o imperativo dos velhos de *bikírã úkūse tí’ó ya* no Alto rio Negro. Por essa dificuldade, a minha esposa tem sido muito importante na abordagem metodológica para a via de acesso sobre os conhecimentos do sogro. Outra vez fui novamente com meu sogro e, desta vez, fui melhor, porque, comecei narrando sobre *úkūse* do meu falecido padraço. Desta vez me contou sobre *ohôri kumûro* para os filhos de tukano.

Eu quis mostrar até aqui que a roda de conversa do Alto rio Negro tem valor importantíssimo na construção de saberes ancestrais para vida tukana, miriti tapuia, desana, tuyuka, bará, etc. *Bikírã úkū duhîro be’to* é o lugar apropriado para uma pessoa interessada em ser detentor dos saberes da ancestralidade na contemporaneidade. O banco não é pra qualquer pessoa se sentar e, sim, só para alguns homens hábeis a quem, desde o ventre materno, *basegí* já havia ofertado banco de pensamento. Por meio da fórmula de *ehêri pô’ra baseró*, *basegí* desce entrando em várias casas e lugares por pensamento metafísico semelhante a Canoa-da-Transformação de hoje, apaziguando parentes de outros humanos (neto para avôs, uma construção de parentesco) e ofertando os seus alimentos aos donos destes lugares e destas casas para vida humana deste patamar terra.

Esta é uma reflexão meu sobre como a escuta inspira a pesquisa indígena. Esta metodologia não foi criada por mim, mas, apenas foi sistematizada para se tornar uma abordagem metodológica para ciências indígenas, inspirada na roda de conversa sentado no banco. A roda de conversa sobre os saberes dos velhos é de alto nível de conhecimentos ancestrais na vida tukana, no noroeste amazônico²². Logo a seguir apresento uma estrutura constituída para ser uma metodologia indígena que é a escuta dos *masise* dos velhos: *Bikírã úkūse*, arte de discursos dos *baserã* com sua linguagem própria para a vida humana e de outros humanos deste patamar terra. Nesta roda de conversa existe alguns elementos imprescindíveis

²² Pedro Lolli menciona rodas de ipadu entre os yuhupde, que possui, nome diferencial, mas elementos idênticos à dos tukano, como na presença dos homens predominam assuntos sobre os mitos e os benzimentos, até altas horas da noite. (Cf. Lolli, 2013, pp.374-379).

para funcionamento como *masiri kumûro*, o banco da sabedoria. *Tĩ'ó yě'e duhîri kumûro*, o banco de pensamento sobre os saberes cosmológicos. O uso destes conceitos enfatiza o nosso modo da transmissão de *masise* que tem o lugar específico para sermos *masirã*, sábios. O método da pesquisa indígena é *tĩ'ó yě'e duhiro kumûro*, o banco da escuta. O modo da escuta é o método indígena. A minha esposa tem sido muito importante para a construção desta metodologia que para ela, desde sempre foi usada pelos nossos antepassados. A pessoa interessada, pode ser o filho, o neto ou o genro se senta no banco fazendo companhia dos pais, dos avôs, dos tios ou do sogro para uma construção de conceitos. A transmissão de conhecimento é por ciclo pela pessoa interessada, posteriormente, o filho, o neto ou o genro se torna o novo conhecedor. Para isto, este é o trabalho pessoal de ser grande agenciador sendo conhecido pelas outras pessoas, o detentor de conhecimentos dos pais, dos avôs, dos tios ou do sogro, entre os tukano.

Tĩ'ó yě'e nuhari kumûro – O banco de pensamento²³

No começo da história, o banco já existia na Casa do Avô de Universo. O banco foi utilizado pelo *Pa'mîri masí* na Canoa da transformação humana. Ao longa da trajetória aquática, o banco foi usado pelo tripulante na Canoa-da-Transformação humana. Agora, pela linguagem dos *kumuá*, desde o ventre materno, *wi'magíre kumûro me'ra ão tu dipó*, a criança é ofertada a base bem segura do banco para ser sábia a gestão cosmopolítica na Casa de Ritual de seu respectivo grupo.

Faço aqui uma pequena memória em respeito ao meu pai assim também ao meu falecido padrasto, que mesmo sendo órfãos dos pais alcançaram alto nível de conhecimento. Também os meus avôs bará sentavam nos bancos da Casa de Ritual, com seu o pote da bebida de enteógena, com seus cigarros e com sua cuia de ipadu (coca) para experiência de formação, produção, troca, atualização e circulação de conhecimentos ancestrais. Cada banco de *Basá-Wi'í* tem dono e o seu agenciador, isto também envolve o pertencimento hierárquico. É, daí que vem o nome de *kumuari kumûro*, o banco da experiência de formação e produção de conhecimento dos *kumuá*, assim também existe *kumuari mîroro*²⁴, o cigarro da experiência de

²³ *Tĩ'ó yě'e nuhari kumûro* – O banco é o lugar de pensamento. Pode ser associado o banco como lugar da reflexividade. É composta pela palavra Kumû, ser alto de nível de conhecimento e, ro referência a lugar. O banco de pensamento.

²⁴ O meu sogro foi baforado por este *kumuari mîroro* para ser *basegí*. Ele admite que não sabe de tudo, mas ele é reconhecido pelas suas irmãs, chamado de “dipirona”. Presta serviço de atenção básica para saúde das pessoas.

formação e produção de conhecimento dos *baserã*. *Kumuá nuhári kumûro*, banco de agenciamento cosmológico, o banco de pensamento. *Kumû pa'taro* é o banco em forma de paralelepípedo para uso trivial.

O banco é o lugar do alto nível de conhecimento, o lugar da relacionalidade com *apêrãnoho masá*, outros humanos. O banco de acessibilidade com os mundos de *apêrãnoho masá*. Isto se tornou evidente quando sentei no *ohôri mariri pa'taro*, no banco sem grafismo. Isto se tornou uma inspiração para pensar sobre o banco de pensamento.

Acho importante trazer a ideia de banco de pensamento para este espaço da reflexividade antropológica indígena. Para nossos pais, para nossos avôs e para nossos tios, o banco é o lugar da produção de conhecimentos. No período de nossa adolescência, os nossos pais, geralmente, as avós são primeiras incentivadoras para escuta de *bikirã úkûse*, da arte de discursos dos velhos. No dia de tomar caxiri éramos orientados a ser/fazer companhia para um *kumû* ou do *basegí* para escuta de seus saberes. Nisto que me inspirei sentado no banquinho de tábua para minha escuta de *bikirã úkûse*. Porém, no começo da pesquisa não havia percebido a importância desse banco. Parecia-me um simples banco para atividade cotidiana. Mesmo sendo filho de um *Kumû-Bayá* não dei nenhuma importância ao banco.

Em nenhum momento foquei com mais profundidade neste lugar tão importante para nossa formação indígena. Com passar dos anos da pesquisa pude perceber a importância do banco de pensamento ou da reflexividade indígena. Em sua análise sobre a maloca tukano-dessana e seu simbolismo, Béksta (1984, pp.72-76): discorre “sobre o banquinho”, relacionando ao conjunto de conhecimentos. Para o autor, o banco é cosmogônico. É o banco da concentração para fluir os pensamentos cosmológicos. Por uma profunda reflexividade tive que me sentar no banco de pensamento ancestral. O banco dos velhos me ajudou na concentração para a escuta destes saberes.

O *tí'ó yě'e nuhári kumûro*, sem silenciamento do corpo nada se constrói, o mundo da relacionalidade. Na transmissão de saberes ancestrais é o banco, que é um dos lugares mais adequados para escuta de *bikirã úkûse*. Na linguagem dos *kumuá*, o banco é o próprio *ehêri pô'ra* do homem ou da mulher. Quando uma pessoa a quem não foi ofertada o banco é uma pessoa muito desequilibrada na vida coletiva e, os velhos tomam de volta os bons pensamentos. O banco é de teor-metodológico para conhecimentos indígenas. No meu entendimento, já era muito usado pelos nossos pais.

O banco da Basá Wi'í do Alto Rio Negro tem nome e seu agenciador para ações rituais e xamânicas e as atividades cosmotécnicas, que são acompanhadas de *be'tise*, segundo

costumes locais, e que estão focadas mais na qualidade do que quantidade da produção. Cada banco tem agenciador para ações xamânicas. Neste banco, *basegí* se senta com uma inspiração e respiração profunda e viaja para conexão com outros patamares do universo, acendendo o seu cigarro para abrir o pensamento. *Kã'rá ko kumûro*, banco de leite, o banco da vida; *úkũ duhîro kumûro*, banco para arte de discurso, *ti'ó yě'e duhiri kumûro*, o banco de pensamento e, *ohôri kumûro*, o banco da arte e da escrita. Estes e outros bancos são importantes para construção da pessoa. Este não é qualquer banco, mas, sim, o banco da vida. Por isso, *basegí* chama de *kã'rako kumûro*. Cada um de nós somos assentados no *kã'rako kumûro*. Na linguagem dos baserã, *ehêri pō'ra* é o nosso próprio banco.

Desde o ventre materno, ao filho homem ou mulher é ofertado um banco de equilíbrio e de bons pensamentos. Todo banco é *baseká kumûro niĩ*, o banco neutralizado, acionado e ofertado para membro hierárquico. O banco tem sentido profundo de *ba'pati duhîri kumûro*, o banco da companhia hierárquica para escuta, negociação, produção e a troca de conhecimento entre os *kumuá*. Esta uma das utilidades do banco no espaço da Casa de ritual. Ninguém se atreve de sentar no banco de *Basá Wi'í* antes do dono, ou melhor do agenciador. Para ser mais claro pensei que fosse ou tivesse *ka'motiri kumûro*. *Ka'mo* é o meio de alcance para subir ou para atravessar na árvore ou na palmeira para colheita de frutas na floresta, que pode ser associado a elementos da colheita para construção da ciência indígena.

O banco é o material de trabalho compartilhados entre homem e mulher. Mas cada um é ofertado o seu banco específico para sua atividade cotidiana. Na linguagem dos *kumuá*: *imé ya kumûro*/o banco do homem *numiô ya kumûro*/o banco da mulher. Além de ser o banco de pensamento ou de reflexividade para o homem, porém, o banco para mulher é o banco de choro por causa da perda de seu ente querido. Na linguagem de ecologia humana, o banco é o lugar de autoestima e do equilíbrio para os indígenas.

Contudo, o dono que é o agenciador do banco não se pode consumir alimentos muito gorduroso da carne nem dos peixes muitos queimados. Os alimentos quentes queimam as linhas de pensamentos. Mas também dentro do calendário anual tem de cumprir as dietas alimentares, as abstinências sexuais, e para manter a qualidades de saberes tem de fazer a limpeza estomacal matinal, para que os conhecimentos não fiquem emaranhados no seu *ehêri pō'ra*. Se não fizer isto pode acarretar adoecimento fatal.

Ka'motiri kumûro, banco que tem “meio de alcance”

Gostaria de situar um pouco da história do banco que tem *ka'mo*²⁵. Pensei muito para afirmar isto, “a árvore ou buritizeira que tem meio de alcance para colheita de frutas da floresta”. O *pi'î*, aturá, tem *ka'mo*. *Ka'mo daá*, é a corda de aturá. Sem *ka'mo* ou sem *ka'mo daá*, a pessoa nem sobe, nem carrega os alimentos. Esta é uma atividade técnica muito usada pelo homem para colheita de frutas para o consumo ou para oferta e da retribuição. Poderíamos de chamar o método como *ka'mo*, meio. Faço todo esforço de apresentar *ka'motiri kumûro* para dizer que existe os meios para experiências de formação e produção de conhecimentos. Para dizer que, existe lugar e o meio para se tornar sábio. Toda produção destes saberes acontece por meio de um grande ciclo, justamente com seus elementos próprios e com suas linguagens próprias. Todo aquele que escuta passa a ser um *ka'mo* por todas essas etapas dentro do ciclo, se tornando novo agenciador dos saberes dos velhos. Ele se torna uma nova referência para nova geração. A princípio sempre é atualizado conforme o tempo e o espaço em que está inserido no seu respectivo grupo. Entre o grupo tukano oriental é conhecida como *bikirã úkûse tî'ó yě'e duhîri be'to*, é o lugar da ruminação dos saberes ancestrais. A partir daí desencadeia-se uma abordagem metodológica de *tî'ó yě'e nuhari kumûro*, o banco de pensamento cosmológico. O lugar de pensamento tem *ka'mo*²⁶ como ponte de acesso aéreo. Podíamos chamar de *ka'motiri kumûro*, literalmente da língua tukano seria de “banco de meio de alcance para colheita de frutas”. Como se sabe que o método que é meio. Neste modelo do método sistematizado existem seis *ka'mori* para produção da antropologia indígena.

a) *Bikirã úkûse tî'ó ni'kãse* – É o início da escuta sobre os saberes ancestrais através dos pais (tios), avós e dos colegas, etc. Então, na minha dissertação de mestrado (Barreto, 2019, p.127) ressaltei que o incentivo para escuta de *base* e de *úkûse* vem dos pais. Como Bené lembra deste incentivo. - *Peêru sî'riri nîmî ehâ nuhu wetiãgî, base*, *naâ úkûsere tî'ó ya, masigî tiro ehâ nuhu, tî'óya, makî* (Idem, p. 47): - No dia de tomar caxiri se senta ao lado de quem tem *base*, escuta a arte de discurso, *base* do detentor. É comum ouvir isto de nossos pais. O incentivo para escuta sobre os saberes vêm dos pais.

²⁵ Apesar da semelhança do termo, *Ka'mo* não se refere ao ato de fazer dormir uma criança, nem ao nome feminino *tuyuka Kamo*. É outra coisa, outra lógica, outra atividade técnica da colheita. Uma árvore que serve de ponte aérea para passar para uma outra grande.

²⁶ *Ka'mo* é o meio de alcance aérea em outra árvore grande ou palmeira para apanhar frutas, geralmente, muito usado no buritizeiro, nas árvores frutíferas na floresta como cipó, folhas de buriti, galhos, que serve de ponte aérea outra árvore próxima para apanhar frutas.

b) *Sěri yā'ase mi'tase*, Negociação prévia. Geralmente, esta negociação ocorre por vários momentos do dia ou da noite. Então, primeiro passo é sensibilizar para transmissão de conhecimentos: na pescaria; no caminho da roça, no caminho do porto, na colheita de frutas, na caça e na hora de apanhar folhas de ipadú, especialmente, ao redor fogo, enquanto estiver aquecendo.

c) *Ba'pāti nuharo* – Ser/fazer companhia com os pais, sogro ou esposa para escuta sobre os conhecimentos ancestrais. Até aqui é o conhecimento coletivo.

d) *Tĩ'ó yě'e nuharo* – ficar sentado pensando para construção de conceitos ancestrais. A partir daqui se inicia o trabalho individual na construção de conhecimento coletivo.

e) *Tĩ'ó yě'e nihiró* - Reflexividade de pensamento ou ruminação sobre os conceitos.

f) *Ohôri da'reró* é a arte (pinturas e desenhos) e a escrita da experiência de formação e produção antropológica indígena. Enfim, *tĩ'ó yě'e nuhari kumûro* o banco é o lugar de construção da relacionalidade a gestão cosmopolítica entre humanos, outros humanos destes patamares, o bem-estar de todo universo.

Apresentação do método indígena em outras universidades

Este método da pesquisa indígena foi apresentado em outras universidades internacionais como espaços para apreciação crítica, socialização e divulgação sobre o conceito do método da escuta. Apresento aqui um recorte das apresentações em duas universidades: Helsinki/Finlândia e UNAL-Letícia/Colômbia.

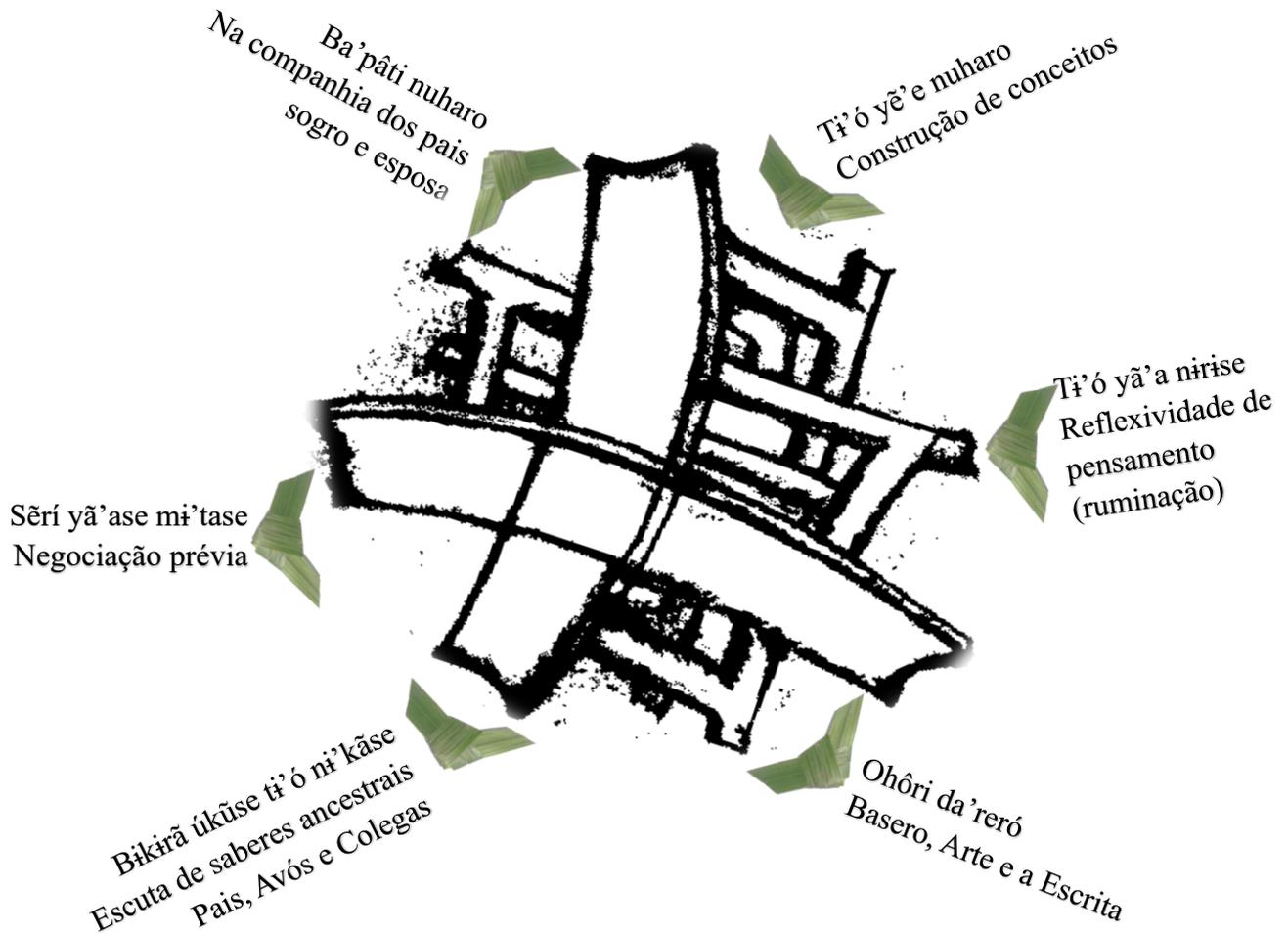
Na manhã do dia 27 de março de 2023 das 09h30 a 12h00, a primeira versão do método indígena do Alto rio Negro foi apresentada na Universidade Helsinki da Finlândia, em um Encontro de estudos indígenas: conversa sobre os métodos indígenas. No começo estava com seguinte título num único slide: Método Bará. Neste primeiro momento eu mesmo estava no centro do ciclo como detentor dos conhecimentos dos meus pais e do meu sogro, como principal agenciador dos saberes. Digo isto como sistematizador do método. Este trabalho foi apresentado num grupo fechado de professores e dos pesquisadores finlandeses. O que estiveram presentes acharam interessante do método da pesquisa indígena e tive que rever os termos mais adequados. A segunda versão já ajustada foi apresentada no painel 11: Indígenas e Antropologia - Experiências de formação e produção de conhecimentos” organizado por Dr. João Paulo Lima Barreto, Dr. Abel Angarita e Prof. Dr. Gilton Mendes. Na manhã do dia 27 de julho do corrente ano, durante a XIV Conferência Bial da Sociedade de Antropologia das Terras Baixas da

América Sul (SALSA), ocorrido na Sede Amazônia da Universidade Nacional de Colômbia. Na véspera da viagem para Letícia-Colômbia, o professor Gilton mandou um áudio pedindo que preparasse algum slide para apresentação de nosso painel. Ao retorno da missão na Finlândia eu e minha esposa já havíamos comentado sobre método da pesquisa indígena apresentado por lá e que deveria ser ajustado em linguagem mais apropriada para ser método da pesquisa indígena que é o método da escuta. Mas também já tinha desenhado um banco trançado sem *ohôri* no banco. Durante minha apresentação no evento, eu mesmo não estava esperando a receptividade impar dos que estavam presentes naquele auditório. Fui bem aplaudido pelos presentes e cumprimentado pelo prof Gilton, pelos colegas do Colegiado Indígena da PPGAS/UFAM e pelos meus orientadores. No entanto, saiu na página inicial do site da UFAM > Notícias < professores e pesquisadores da UFAM participam de evento internacional na Colômbia. Não esperava do meu slide da minha apresentação aparecesse no site da Universidade Federal do Amazonas. Sem reação! Ao ler postagem do coordenador do PPGAS/UFAM, prof^o Dr. Thiago. Fiquei muito feliz entre 20 pesquisadores. Eu sou queimador das folhas de embaúba para ser ingrediente de paatú. Por esta razão, este slide que foi apresentado na SALSA é mantido nesta tese. Para contar da história do método da pesquisa indígena que é escuta.

Este produto original do pesquisador Silvio Bará pode ser atualizado pelos novos pesquisadores indígenas. O banco que tem *ka'mo* para experiência de formação e produção de conhecimentos da antropologia indígena. Aqui apresento, o método da pesquisa indígena: o método da escuta tem *kã'ráko kumûro* sobre os saberes dos velhos do Alto Rio Negro, noroeste amazônico.

TI'Ó YĒ'E DUHÎRO KUMÛRO

O banco da escuta sobre os saberes ancestrais



Desenho do Bará 02

5. Os construtores de saberes ancestrais

Aqui apresento os meus próprios pais sendo considerados os construtores de saberes ancestrais. Estes se dispuseram a ajudar na construção deste trabalho denso. Faço questão de dizer que são os construtores de saberes ancestrais pelo uso de teorias-práticas na vida. Os meus pais constroem o corpo em mim para eu ser uma boa pessoa, pessoa detentora de *masise*, conhecimentos, e *úkûse*, discursos, a partir dos conhecimentos que escutei de meus avós e dos meus pais, de minhas avós e de minha mãe e de outras pessoas mais próximas. Estas pessoas são antigas lideranças comunitárias, especialistas de narrar as histórias antigas bem como detentores do conjunto de base, especialistas do trabalho da roça, pessoas associadas ao

paneiro de saberes (Rezende, 2021b). Cada um deles contribuiu para a construção desta tese, que foi construída pela família, por meio de exercício antropológico. Eles não só me informaram os seus conhecimentos, porém, me cobraram por ser pai que tem filhos. Os meus pais são construtores de saberes ancestrais com suas vidas. Todos os meus dois pais foram órfãos de pais, mas a vida lhes proporcionou a escuta de *masise*. Eles trouxeram outra perspectiva para reflexividade indígena. Logo a seguir apresento a trajetória de cada um.



Umupô na língua miriti tapuia, **Benedito Meireles Dias** (in memóiriam), 87 anos, especialista no conjunto de base e de seus derivados, especialista na cestaria doméstica; antigo líder e animador da Comunidade Vila Nova, médio rio Tiquié. Nascido na antiga Comunidade península bem-ti-Vi, médio rio Tiquié, afluente do rio Uaupés do Distrito de Taracará, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM. Teve a formação de base e com colegas desana do rio Turi (afluente do rio

Papuri), no local de trabalho de látex na Colômbia. Sua primeira experiência de benzimento foi no Brasil com a família de hupda no médio rio Tiquié. Os pais da criança recém-nascida já estavam uma semana sem primeiro banho no pós-parto e sem muita experiência de *base e* do primeiro banho de resguardo, no entanto, Benedito realizou o *base e* e foi bem-sucedido. Ao logo de sua vida foi escutando os conhecimentos de seus cunhados tuyuka, de seus irmãos miriti tapuia e assim continuou exercendo seu papel de *basegi* semelhante ao *kumû*, entre seus familiares na cidade de São Gabriel da Cachoeira e parentela.



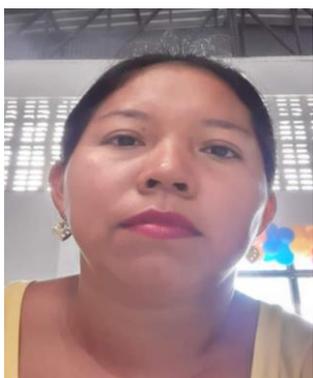
Yosokamô na língua do povo Tuyuka, dona **Francisca Costa Sanches**, 71 anos. Antiga liderança e animadora na comunidade onde nasceu, Trindade, Alto tio Tiquié, Colômbia, e em Vila Nova. Parteira e especialista de narrar as histórias antigas, especialista de *ãha-deé*, *ãha-deé* (cantoria feminina). Sua formação remete às narrativas de meu bisavô, *kumû* e *bayá* tuyuka e do meu pai Paulo Emilio (falecido) e de sua mãe, dona Maria

Tukano. Cresceu em Pari Cachoeira, no Município de São Gabriel da Cachoeira, AM. No primeiro casamento foi dada a um homem bará que é meu pai Paulo Emilio Barreto. A dona Francisca chegou a morar na Casa de ritual dos tuyuka, por isso carrega aturá de conhecimento.

Ela chegou a participar nos dias de *po'ose*, festas de ofertas e das retribuições de peixes, caças, lagartas comestíveis e das frutas, com sua pintura facial de carajuru, pintura corporal de jenipapo, *ãha dee, ãha-dee* (cantoria feminina). Todos estes conhecimentos são do universo feminino que vem de meus avôs e de minhas avós, sobretudo, os cuidados da saúde (gestação, parto e nascimento, ciclo menstrual e no período de menarca), uso de plantas medicinais e no *be'tise*.



Seribi na língua tukano. O Senhor **Justino Melchior Pena**, 59 anos, é filho de Laurino Pena Tukano e de dona Joana Paulino Karapaná, especialista ao conjunto de *base*, uso de plantas medicinais acionados de *base* e *bayá*. Fundador da Comunidade e presidente da Associação de expressão natural do Grupo Bayaroá – AENGBÁ (2002). Teve interesse próprio na escuta de *base* com seu padrinho de batismo, João Lopes, tukano, Anastácio Marques, Tukano e Lourenço Prado, tuyuka. O senhor João Lopes fez *kumuarí mi'rôro*, cigarro para escuta de *base*. Nascido na Comunidade Bela Vista no rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, pertencente do Distrito de Pari Cachoeira, Município de São Gabriel da Cachoeira/AM. A família veio morar no sítio tuyuka coara acima de Distrito de Taracúá, no rio Uaupés. Residindo neste sítio estudou no colégio dos padres salesianos, porém, não obteve sucesso nos seus estudos, devido à perda do pai e teve que assumir o papel do pai e ficando com sua mãe Dona Joana Paulino em Taracúá. Após a morte de seu pai ficou muito difícil para a família. Então, ele resolveu trabalhar em São Gabriel da Cachoeira. Nesta oportunidade de aventura de jovem chegou a morar com seus tios da família Pena e casou-se com Dona Maria de Fátima Lana, Desana e, tiveram 08 filhos. Em 1995 veio a Manaus para trabalhar na Fazenda São Pedro (5 anos). Desde de 1997 foi colaborador nos hospitais e na Casai-Casa de Saúde Indígena (Manaus) se dispondo a fazer *base* para parentes indígenas. A família aumentou e acabou ficando por aqui e atualmente mora na Comunidade São João BR 174 km04 – Manaus.



Duhîgo na língua Ye'pâ-masa (tukano). **Rosiane Lana Pena**, tukano, 36 anos, liderança comunitária, técnica de enfermagem e professora indígena de Centro Municipal de Educação Escolar Indígena Bayaroá CMEEIB/GEEI/Semed-Manaus. Nascida no Distrito de Taracuá, rio Uaupés no Município de São Gabriel da Cachoeira/AM. No mês de julho, no período das férias escolares de 1995 veio embora com a família para Manaus. Naquele tempo, os pais vieram trabalhar na Fazenda São Pedro popularmente conhecido como Rei do Ovo. Os pais da Rosiane trabalharam durante 5 anos morando no alojamento da empresa. Após nesse período, o pai da Rosiane se demitiu do trabalho por falta de encargos sociais no seu trabalho. Posteriormente, a família se estabeleceu na comunidade Agrícola São João. Ela acompanha o trabalho do pai referente ao autocuidado da saúde das pessoas como técnica de enfermagem e faz curso de pedagogia na Faculdade Estácio.

Estes construtores de saberes ancestrais me ajudaram a compor todo corpo deste pensamento antropológico. Cada um deles se dispôs a contribuir com o seu conhecimento específico, o conhecimento escutado de outras de pessoas, fora de sua linhagem para reflexividade indígena. Os construtores destes saberes não são simples contadores dos fatos passados ou narradores das histórias antigas para seu filho pesquisador. Cada um deles trouxe suas experiências de vida, que foram do teor-metodológico da ciência indígena. Eles não só me contaram histórias, mas aquilo que viveram, a partir das narrativas de suas vidas. Eles falavam que eram *diâsase*, coisas difíceis e *wióse*, coisas perigosas e penseme²⁷ *maâri kiöse*, pensamentos que têm os caminhos. Para meus pais, as narrativas são próprias ciências indígenas, porque apresentam os quadros conceituais e terminológicos ao meio ambiente que estão inseridos na ecologia simétrica, ou melhor, na festa das frutas da floresta (Rezende, 2022).

6. Uma viagem empolgada e arrependida

Neste item estão sendo descritos os nomes de lugares que se encontram ao logo do rio Uaupés e no rio Tiquié. Conheço os lugares, mas não sabia das histórias desses lugares. Os

²⁷ Conforme vimos, esse termo foi dito ou usado pela Joana Paulino (in memoriam) a matriarca da nossa Comunidade Bayaroá, Manaus. Para dizer que o pensamento tem os caminhos. Na verdade, ela estava chamando atenção de seu filho que, o filho não tinha nenhum caminho de pensamento. Até hoje, a palavra é lembrada pelos filhos. Pessoa sem penseme.

meus pais que me contaram que os lugares sagrados têm o nome, por isso tem de ter o respeito, cuidado e o silêncio, os lugares tem seus mistérios da natureza.

No dia 03 de janeiro de 2020, às 09h00 da manhã, partimos no porto de um igarapé de São Gabriel da Cachoeira para o sítio Itaiapu, *kísá*, médio rio Tiquié. Foi minha primeira viagem de pesquisa levando comigo toda minha família, meus pais e minha irmã com seus filhos e um cachorro adulto e dois filhotes de cachorrinhos. Fomos embora de rabeta passando por cachoeiras e no meio da viagem parávamos para tomar banho nas praias do rio Negro até entrar no *diâ-posaho*, rio Uaupés. Uma viagem de família sem muita pressa, e com muita empolgação, no começo da viagem. O senhor Bené é o antigo viajante do rio Uaupés, por isso sabia os locais para parar e pernoitar para descansar.

No primeiro dia de viagem já veio uma surpresa, o sol escaldante. Quando estávamos atravessando para outro lado do rio, acima da Comunidade Monte Cristo veio um temporal forte e nós já estávamos cansados, pernas dormentes, “xixi apertado” e sabíamos que não encontraríamos local para dormir, paramos no *omâ kûyáro* (Ranário). O dia já estava escurecendo quando chegamos neste local.

Quando vinha amanhecendo, a minha sobrinha Maria fez café da manhã e depois embarcamos nossa bagagem e prosseguimos a viagem para pernoitar acima da *mipiyã yuti*, Comunidade Açaí. Todos nós estávamos enjoados de comer tanto frango, por isso fomos direto pescar para nossa janta. Quando queríamos tomar banho nas praias parávamos e tomávamos *xibé*, farinha molhada na cuia. Mais um dia findou-se levando sol em nossos rostos e muita chuva na viagem. À tarde, quando estávamos atravessando para outro lado e bem no meio do rio pegamos um temporal e banzeiro forte, quase que alagamos. O banzeiro bateu em nossa canoa, houve aquela gritaria de desespero e agonia. A nossa canoa estava cheia de crianças e, nosso motorista acelerou no máximo para alcançar para outro lado do rio para encontrar um igarapé para nos proteger do banzeiro forte. Ficamos ali quase por quarenta e cinco minutos. Para senhor Benedito se não tivesse encontrado igarapé próximo com certeza teríamos alagados. Uma canoa cheia de crianças que estavam indo para as férias no sítio Itaiapu.

Quando passou a chuva retornamos no rio Uaupés para pescar novamente, porém, só tinha algum banzeiro. A nossa canoa era grande com um toldo de lona azul. A marca de nossa rabeta era Honda 9,5 hp, o motor era vermelho. Eu e meu sobrinho tínhamos cavado minhocas de igapó para pescar os mandis, mandi-piroca (certo tipo de peixe liso) piranhas, aracus, mandubé e, enchemos nossa panelinha. A nossa primeira pescaria foi bem surtida, feita entre balanço do banzeiro e cansaço de viagem. Todos nós estávamos tremendo de frio e rangendo

os dentes. Fomos subindo devagar pescando com as linhas de pescas até onde íamos dormir. Às 18h00 da tarde fomos na foz do “*muhi-pïu ditãra pito*” na foz do lago do Sol. O senhor Benedito, lembrou-se que, antigamente, este lago era muito perigoso, a ilha de Sol era brava. Ninguém se aproximava ou pescava, pois existia cobra grande, piranhas grandes que devoravam pessoas. Este lugar sagrado tem o nome com os seus mistérios da natureza, todos os viajantes temiam este lugar.

Todos nós estávamos molhados da chuva e as crianças tremendo de frio e com fome. Subimos e adentramos um pouco no paranã do lago do Sol e encostamos para subir no local, mas o porto estava ruim para subir e cheio de raízes caídas na água e o local estava encharcado com lama escorregadia. A minha mãe, dona Francisca e minha irmã Mercedes, subiram com todo cuidado para não cair na água e juntaram as lenhas molhadas para fazer nossa janta. Mesmo anoitecendo no escuro atamos as nossas redes nas árvores focando com as lanternas. Após a janta, eu e outro meu irmão fomos armar algumas malhadeiras no lago, enquanto, isto, as crianças choravam e gritavam fazendo o barulho, ou melhor perturbando. De repente, veio o relâmpago com a chuva forte. E, ninguém de nós sabíamos o que estaria acontecendo conosco nesta noite de aventura.

Cada vez a chuva engrossava e a noite ia ficando muita escura. O meu irmão José Maria nos disse que deveríamos procurar outro *kãrirí u'tu*, lugar para dormir. Este era o início de desespero e da agonia noturna. O senhor Benedito nos disse: “a gritaria das crianças incomodou este lugar! O lugar sagrado tem o nome com seus mistérios da natureza, todas as pessoas temem esse lugar, é lugar de risco, porque tem cobra grande” e quase não foi pior. A força da natureza estava se protegendo com sua trovoadas. Mesmo debaixo de muita chuva embarcamos nossas sacolas de redes e fomos embora à busca de outro lugar para dormir. Estávamos numa das regiões que tem só estirões do rio e fica longe das comunidades, entre as Comunidade Açai e Comunidade Monte Alegre.

Quando estávamos bem no meio do rio atravessando para outro lado veio temporal e banzeiro forte. Mesmo na escuridão prosseguimos a nossa viagem focando com as nossas lanternas para ver em que direção estávamos subindo. De repente, com força do motor batemos no banco de areia, acabando com o nosso sono. Pegamos muita chuva e até de madrugada nem encontramos mais lugar para dormir. Uma noite de desespero e agonia total. Amanhecemos sem dormir e não tinha ninguém que jogasse água da canoa, alta horas da noite.

O meu irmão José Maria nos disse: “Vamos embora assim mesmo, ver se a gente encontra outro lugar para fazer o mingau”. Todos nós tentamos dormir sentados no banco da

canoa, a bunda dormente, o xixi apertado, a noite escura e muita chuva. Uma noite mal dormida! Amanhecemos acima da Comunidade Monte Alegre, paramos na foz de um igarapé para fazer o mingau. Antes, paramos em uma praia para catar os ovos de tracajás e nada. Atravessamos para outro lado do rio para fazer o mingau. Quando amanheceu todos nós ajuntamos lenhas molhadas e acendemos com sacos plásticos e assim mesmo pegou o fogo e minha sobrinha fez café e esquentou resto da mojíca, assim tomamos nosso café da manhã, neste terceiro dia de viagem.

De manhã bem cedo prosseguimos a nossa viagem e nenhum de nós estávamos satisfeitos com essa viagem. Passamos *sêrá yõa*, Comunidade de Ananás que fica abaixo da Comunidade de Taracuí. Paramos em São Paulo de Taracuí do rio Uaupés que está localizada bem abaixo de *Merê wara wi'í*, Distrito de Taracuí. São lugares abandonados, mas todo viajante encosta para tomar o banho, para sua refeição ou pernoitar ali. As pessoas contam a história desse lugar. Uma família dizia que estava indo embora para cidade de São Paulo. Alguns meses depois descobriram que nem tinham ido a São Paulo, mas que abriram uma comunidade fazendo roça e, ali se instalaram formando uma grande comunidade e, daí que, surgiu a história de São Paulo de Taracuí do rio Uaupés.

Todos nós estávamos cansados de ficar sentados no banco da canoa, à noite toda, quase um dia inteiro de viagem. Vendo o cansaço de meus pais e da minha família decidi que a gente deveria parar para tomar banho e descansar. Eram 15h00 da tarde, tomamos a refeição e todo mundo atou sua rede para descansar. Pela direção a leste, rio abaixo, de repente, veio outra chuva com temporal forte e com aquele banzeiro devastador. Teve aquela correria querendo desatar as redes e no rio já estava aquele banzeiro forte batendo em nossa canoa e embarcamos rapidamente para nos protegermos no igarapé *tohari maâ* (Igarapé de volta). Seu nome vem da história que as pessoas contam. Antigamente, havia um homem que veio para pescaria, mas acabou esquecendo os seus materiais e voltou para sua casa sem nada. Quase que alagamos novamente, pois a nossa canoa bateu no tronco da árvore que estava bem no meio à foz do igarapé. Esperamos passar a chuva e o banzeiro para ir no *Merê wara wi'í*, Taracuí. Em Taracuí temos uma casa abandonada que estava para cair no chão. Às 20h00 chegamos e, subimos naquele porto da ladeira perigosa. Subimos com todo cuidado para não cair na escada escorregadia e subimos entre lamas e o sono. Nesta casa abandonada atamos nossas redes sem muito reparo, dormimos sem muita preocupação.

No outro dia bem cedo apanhamos açaí do pará e entramos no rio Tiquié. Quase estávamos chegando no sítio e, já era o quinto dia de viagem. Porém, no porto do sítio batemos

no tronco que havia fincado para amarrar a canoa, que furou bem no meio e tivemos que nos jogar na água para pegar as nossas bagagens. A nossa canoa já era velhinha, conhecida como Titanic. Teve aquela gritaria novamente e tivemos de cair na água, porém, era raso e assim desembarcamos rapidamente nossas bagagens na terra. O sítio Itaiapu é nosso sítio. O local de pesquisa no território miriti tapuia. Fizemos cinco dias de viagem e enfim, chegamos ao destino. Eu particularmente estava retornando depois de 30 anos ao nosso sítio, já com minha família.

No sítio temos uma casa coberta de alumínio e parede coberta com a casca de embaúba, muitas árvores frutíferas ao redor da casa, porém, chegamos no fim da colheita e, ao redor da casa estava cheio de folhas caídas no chão e quase estava num matagal. Esta é uma das regiões no médio rio Tiquié onde tem muito pium (mosquitos que sugam o corpo da gente). O senhor Benedito nos disse – “onde tem muito pium tem muitos peixes”, *wa’i bikîrã*, são donos dos peixes. Estar no sítio traz outra sensação, outro clima. Uma sensação bem diferente. De manhã bem cedo banhávamos no rio e todo amanhecer se ouvia o gorjear dos pássaros (rouxinol, corócoró, papagaios, japu, araras, periquitos, pombos, mutum, cujubim, jacu, etc.) e, à noite se ouvia grito do macaco da noite, da coruja e coaxar dos sapos nos igarapés próximos de casa. Limpamos ao redor de nossa casa, com a enxada e o terçado e, assim o nosso sítio voltou ter a vida novamente.

A vida no sítio é muito diferente. Aquele contato direto com a natureza, respirando-se o ar puro e consumindo a alimentação natural, peixes, muito vinho de bacaba, patauá, acaí e buriti, que ainda estava verde. Como éramos quinze pessoas nossa alimentação já estava acabando rapidinho e, eu e minha esposa Rosiane tivemos que ir a *yama yõa*, Comunidade Vila Nova para pedir a farinha para minha irmã que é filha do senhor Benedito. Mas, antes passamos pelo antigo *pitiri yõa*, península bem-ti-vi, lugar de nascimento do meu padraço, pouco acima é *Oá koo*, Lago de Mucura. Também, o meu padraço, Senhor Benedito foi pedir a farinha para sua filha, Marta Silveira Dias.

Quando estávamos no sítio Itaiapu, a minha esposa Rosiane começou a sentir os sintomas da malária, porém ela estava com um mês da gestação de nossa filha Nilvia. Eu, particularmente fiquei muito triste. O senhor Benedito fez a proteção da criança criando um vínculo com a saúde da mãe para que a criança não tivesse sequela e o parto fosse bem-sucedido. Eu tive que levar a Rosiane a *Yama Yõa*, comunidade Vila Nova, para o agente de saúde fazer a lâmina, todavia, ele nem se quer tinha medicamentos. O agente de saúde da comunidade preparou um chá com as folhas de coca. Mas, ele disse que a malária sumiria por algumas semanas e depois voltaria novamente. Exatamente, só veio a aparecer novamente no

mês de março. Os sintomas da malária são insuportáveis, depois que ela teve a doença, os sintomas vieram aparecer para nós três: eu e mais para duas sobrinhas. O meu irmão José Maria teve que nos levar de madrugada (03h00) no Pólo Base de Taracuí e o resultado do exame saiu positivo. Todas essas viagens implicaram em gastos de gasolina e acabaram sobrando uns cinco litros de gasolina para nosso retorno.

Para o senhor Benedito o médio rio Tiquié deveria estar seco, mas, não, o rio estava à meia água, de fato, houve uma mudança climática. Ele tem o domínio do nível d'água do rio para saber sobre a escassez dos peixes. A mudança climática trouxe muita dificuldade para qualquer tipo de atividade agrícola, da pescaria e da colheita de frutas da floresta e, assim ficava difícil. Eu fiz uma roça pequena da capoeira para minha mãe que ficava próxima de casa, porque a minha mãe não tinha nenhuma roça no sítio e, tudo dependia, dos produtos alimentícios da cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Eu, estando lá, ajudei muito a minha família, carregando a lenha debaixo do chuveiro para fazer o mingau e para cozer os peixes. O primeiro dia de roçado resultou em calos na minha mão direita e tive que passar o suor do rosto sobre calo para que assim não inflamasse, também levei ferrada da caba que estava entre folhas, bem no olho direito. Isto era sinal de que eu estava trabalhando com indisposição e a preguiça, ou melhor, sinal de que eu não havia tomado banho pela manhã. O rio Tiquié estava à meia água e assim ficava bem difícil para pescaria. Às vezes ia à pescaria com muito receio de não pegar nada para família e tive que acionar os conhecimentos aprendidos com o meu padraço (iscas e lugares), que há anos estavam adormecidos, para não voltar para casa sem peixes e passar vergonha da esposa.

Na minha infância, o meu avô Lauriano Dutra, tuyuka (in memoriam) fez *base* para eu ser bom pescador. O meu avô me transmutou no espírito de *sârâ*, martim pescador (ave da família dos alcedinídeos) para não ser *panema* e, assim ser bom pescador e, além disso, me tornou habilidoso no *wa'î wêhese*, arte da pescaria, oferecendo vários os tipos de caniços. Com este nível d'água do rio tem de ser *marupiara*, bom pescador para conseguir peixe. Não é uma questão do tempo de pescaria, de passar o dia inteiro pescando, mas do tipo de peixe quer comer, da técnica e do conhecimento do nível d'água do rio para pescaria.

Já era final do mês de janeiro de 2020. Para compra da gasolina fizemos de tudo, pescando, armando malhadeiras, deixando espinhel para pegar piraíba, tinguijamos traíras nos igarapés e não conseguimos nada. Chegamos em Taracuí para emprestar a gasolina para os parentes, pela nossa tristeza e raiva e ninguém nos quis ajudar. O meu padraço tinha ido com seu sobrinho que era professor para emprestá-lo, mas não obtive sucesso. Com profunda

tristeza, desespero e agonia descemos em São Gabriel da Cachoeira bem devagarinho, sem a gasolina. Descemos com a força do motor ligado, semelhante à força de uma remada.

Descemos os estirões do rio Uaupés levando sol e chuva. Eu me arrependi de ter levado toda minha família para o campo de pesquisa. Acima da Comunidade de Ananás paramos uma família que veio subindo de São Gabriel, contamos sobre a situação e trocamos com os peixes moqueados. Conseguimos cinco litros de gasolina e, viemos descendo devagar levando sol. De vez em quando desligava o motor para remar um pedaço, mas nem isso nos ajudava a ir mais rápido. Pernoitamos na ilha acima da Comunidade Karawatana. Pela manhã prosseguimos a nossa viagem, porém, quase chegando à comunidade São Pedro acabou a nossa gasolina. O José Maria foi emprestar a gasolina para os parentes da comunidade e, enfim, conseguiu mais cinco litros e com isto viemos descendo devagar até próximo da cachoeira onde abastecemos para vir a meia força, onde era necessário acelerávamos. Assim foram mais quatro dias de viagem de retorno a São Gabriel da Cachoeira. Mesmo tendo motor em nossa canoa tivemos que remar. Foi uma verdadeira aventura nos rios do Uaupés e do Tiquié, porém para minha família foi uma viagem de empolgação e trauma, e devido a esse fato nem querem mais viajar comigo.

A segunda viagem de atividade de pesquisa ao sítio Itaiçu, médio rio Tiquié foi realizada no mês de janeiro de 2021. Desta vez chegamos no rio Tiquié cheio e, tudo que queria era a pescaria de *ã'kîroa*/daguiru (certo peixe de igapó da família dos doradídeos). O senhor Benedito conhecia o nível d'água do rio Tiquié também sabia por onde encontrar *bapâ*, daracubi, ou melhor, minhoca de igapó para isca. Neste nível do rio é difícil encontrar outro tipo de minhoca. Tivemos que apanhar o daracubi no igapó. Eu particularmente levei muita ferrada dos *emoá*, formiga de fogo (solenopsis) no meu corpo. Onde tem daracubi tem a formiga de fogo. À noite, no tempo de rio cheio é bom para pegar daguiru com o daracubi. O meu padrasto indicava-me por onde deveria pescar o daguiru, os peixes noturnos de igapó.

Desta vez fui sem a minha família só com meus pais e meus sobrinhos. Como fiz uma roça no ano de 2019, a minha mãe arrancou a mandioca, assim tivemos beiju, farinha e o mingau de tapioca. Eu carreguei a lenha para moquear os peixes e para torrar a farinha. As minhas sobrinhas carregavam a lenha para cozinhar o peixe e o mingau. Eu e meus irmãos derrubamos a roça de capoeira adulta próxima de casa.

A minha mãe, dona Francisca precisava de uma roça maior para plantar maniva e seus derivados. A roça é seu espaço feminino para produção de alimentos. Ela sentia que algo estava faltando, pois, para ela, a roça era primeiro o espaço familiar. Na véspera de nossa vinda

fizemos outra roça pequena próximo da biqueira. Quando dava calo na minha mão, passava o suor do rosto sobre calos e assim secava rapidamente. Na cidade minhas palmas das mãos estavam sem calos e nem eram grossas. Ao retorno do sítio vi que, as palmas de minhas mãos estavam calejadas e queimada de sol. O desejo de minha mãe era ter uma roça madura para não faltar alimentação. A roça é um espaço feminino de sinergia vegetal! Por isso desejava ter para próximos anos *pehé otesehé*, muitas plantações comestíveis das roças. Todos esses relatos e de outras viagens formam os elementos etnográficos da construção de reflexividade antropológica indígena. Na viagem ao campo de pesquisa no médio rio Tiquié, o rio é o caminho de saberes tukano.

À noite, no campo de pesquisa já no sítio Itaiacu, na cozinha nos reunimos para uma roda de conversa da noite. Em outros momentos, a minha mãe sempre me incentivava para escuta de saberes do meu padrasto. Tive que retomar o costume local da transmissão e a escuta do filho sobre os conhecimentos da linhagem patrilinear. Quando estava me aquecendo do fogo fiz a negociação prévia entre mim e os meus pais, onde pude demonstrar interesse de escutar os seus *masise*, conhecimentos. Ao redor do fogo é o primeiro espaço da transmissão e da escuta de saberes, posteriormente, tive de organizar a roda da escuta de *masise*. A roda de conversa é uma negociação, para produção e a circulação da gestão cosmopolítica simétrica entre as pessoas, povos da floresta, gente do mundo, para o bem-estar de todo universo. Para meus pais era momento de transmissão de saberes para família, enquanto para filho era momento da escuta para construção de conhecimentos ancestrais junto com seus pais. Esses conhecedores são construtores de saberes ancestrais.

PARTE II

O PEIXE SOBRE BEIJU É O LEITE E A ESPUMA DE BUIUIU

Uma reflexividade antropológica sobre a gestão
cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro



Ãhuga bu'î, wa'î mii peó ba'aro/O modo de comer do peixe sobre beiju

Kã'rakó weta, kã'rá sopori/É leite e a espuma de buiuu

CAPÍTULO I

A ARTE DO DISCURSO DO POVO DA FRONTEIRA, ALTO RIO TIQUIÉ

No início do meu doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, fiz um projeto de pesquisa de campo que tinha como objetivo geral investigar “as fórmulas” de *basese* para a saúde do corpo e do *ehêri pō’ra* das pessoas do grupo tukano oriental. Tinha como objetivos específicos: escutar do senhor Benedito e da dona Francisca as narrativas de origem sobre os alimentos; elencar os tipos de alimentos consumidos pelo povo acima da fronteira no período de recuperação da saúde e, escutar e gravar as fórmulas de descontaminações alimentares.

O projeto da pesquisa de campo me guiou na minha pesquisa e me ajudou no cumprimento das etapas e dos prazos. Pensei e refleti muito sobre quem escutaria tudo isto como pesquisador. Para um órfão de pai seria bem difícil acessar os conhecimentos ancestrais, pois isto envolveria políticas de parentesco. Por isso pensei “ainda tenho uma mãe e um padrasto que estão vivos. Os meus pais estão vivos. Eu vou escutar os saberes dos meus pais e, eles sabem disso”. Estes eram as minhas motivações pessoais para pesquisa, para escuta da ciência indígena dos meus pais.

Como somos falantes da língua tukano, isto me ajudou muito. Para escutar meus pais sobre os saberes ancestrais de meus avôs, houve negociação e sensibilização. Então, houve vários momentos da construção para os caminhos da pesquisa e vários momentos de ensaios etnográficos, para evitar *kiti maâ maarise*, as narrativas sem os caminhos de pensamentos. Todo este trabalho foi pensado para andarmos num caminho da reflexividade. De certa maneira acabei incentivando aos meus pais a retomarem os seus conhecimentos e, por isso me pediram alguns dias para pensarem e, até hoje, lembro da fala da minha mãe: “temos que narrar corretamente!”. Minha mãe fez uma boa introdução contextual, antes de narrar três narrativas.

“Os teus pais bará e teus avôs tuyuka do povo acima da fronteira, Alto rio Tiquié, assim narram. Mesmo sendo mulher ouvi do teu bisavô, tuyuka. Estes são *bikirã kiti*, as narrativas dos velhos. As narrativas não se esgotam, porque, são saberes das reflexividades, ao mesmo tempo, são temidos. Para os velhos *a’té katiro kōse niñ*, estes têm suas vidas. Tem que se preparar bem para *t’o yě’e nuháse*, os conhecimentos têm seus caminhos de reflexividades.”

Este capítulo apresenta as narrativas tuyuka contada pela dona Francisca, que foram complementadas pelo Bené, pois envolvem as fórmulas de *basese*. Sigamos.

1.1 *Yukí-Masí kiti*, O filho de gente da floresta, por Dona Francisca

1.1.1 A narrativa de *Yukí-masí*, filho do povo da floresta

Esta narrativa foi contada pelo meu bisavô para minha mãe. Foi ele que deixou a ela a árvore de turi para a arte de tecer os *mipêri pi'iseri*, aturás de turi (cestos cargueiros) para serem usadas no trabalho da roça, para carregar *diki*, manivas, para carregar *kií*, mandiocas, enfim, para carregar os alimentos da roça. O aturá pequeno serve para carregar as frutas comestíveis da floresta quando se vai à mata e para carregar bacaba, patauá, açai, buriti, ucuquis, vacu, cunuri, iwa pixuna e ingás, peixes tinguijados; peixes moqueados; manivaras, tanajuras e as lagartas de espécies comestíveis; para guardar a carne da caça, escama de peixes moqueados até para guardar os *wamó*, objetos de potência pessoais do pajé.

Na calada da noite, enquanto, os *bayaroá*, mestres de rituais estavam tocando *wêô pa'ari*, flauta-pã, dançando kapiwaya e bebendo caxirí, a bebida fermentada de mandioca na Casa de ritual, *yukí-masí*, o filho do povo da floresta, saiu da mata e entrou *basá-wi'i*, na Casa de ritual para dançar com eles, sendo *peêru samêri masí* considerado um consumidor de caxirí. Ele era um jovem muito bonito, branco, com a pintura facial e corporal, brinco nas orelhas, com colar de dentes da onça e cocar na cabeça. Com esses elementos, ficou muito atraente na festa. Então, ele entrou na *basá kaá*, na fileira dos *bayaroá*. Todo *bayá* fica sempre no começo da fila e ele ficou depois dos três *bayaroá* de cocar para dançar. “Eu também quero dançar com vocês. Então, venha! E ele era uma pessoa muito bonita na festa”.

No assento das mulheres se encontrava uma jovem muito bonita, a pretendente do rapaz da floresta, a filha do dono de *Basa-Wi'i*. Ela ficou muito encantada com sua beleza e, assim houve trocas de olhares entre eles. Ela era uma jovem detentora de conhecimento, que coordenava a casa de ritual de seu pai para uma boa convivência. Ela era uma jovem muito sábia, pois era uma detentora de *base* do pai. O grupo *bayaroá* no espaço de *basá-wi'i* fez três voltas de danças paravam tocando o chocalho dos pés para tomar caxirí e *Yukí-masí* fazia a mesma coisa. Uma jovem, sendo a filha de Chefe de *Basá-Wi'i*, *kã warore yohâpo*, ela dançou com ele mesmo, *Yukí-masí*.

Quando dia já vinha amanhecendo, *Yukí-masí*, saiu do *basá-wi'i*, foi embora em direção ao caminho da roça. Ao longo do caminho da roça, *Yukí-masí* entrava na floresta deixando vários tipos de *mipêripi*, árvores de turi. A filha do dono da Casa de Ritual *kã sitise pê'ri tohapó* foi afetada pelo cheiro de *Yukí-masí*. Ele saiu bem discreto e sumiu, ela foi atrás, seguindo ao caminho da roça, mas não lhe alcançava, só encontrava árvores a sua frente e as árvores eram

bem bonitas. Mas, ela dizia, “*era ele?*”. Não era, era apenas uma árvore. Ele se transformava em árvores bem bonitas, e ela toda vez agarrava e esfregava nas árvores com seu íntimo. Por isso, a árvore-turi, cunurizeiro, vacuzeiro e totógi, árvore mata-matá etc. certa árvore da família das lecitidáceas, até hoje tem o cheiro de ovário. Aqui termina a primeira parte.

A classificação das árvores de turi/Benedito

Bené fez uma classificação de acordo com o lugar onde estas árvores de turi se encontravam:

Umú mîpêri, turi-japu,

Pûri bihîki, turi das folhas grandes,

Dia-koékẽ, turi do igapó,

Nîkîkẽ, turi da floresta,

Di'tâ wahari buakẽ, turi da-terra-arenoso,

Di'tâ witãri buakẽ, turi da terra-grudenta,

Di'tâ sô'ãri buakẽ, turi da terra-vermelha.

Yukí-masí, makî bahuakaro*, O nascimento do filho de *Yukí-masí

A filha do chefe da Casa de ritual andava na floresta à procura de *Yukí-masí* e, ao mesmo tempo tentava achar o caminho de volta. Na floresta andava tão pensativa, querendo saber o motivo de ter sido abandonada pelo *Yukí-masí*. Ela já estava grávida de *Yukí-masí, makî*, o filho de *Yukí-masí*. Na floresta nem sabia em que direção estava sua casa. Tinha saído pela madrugada e assim ficava difícil voltar para sua família. Enquanto isto na *Basá-Wi'í*, passou por muito tempo para os pais e os familiares. Por causa desse tempo longo, os pais haviam se transformado num povo da floresta, deixando a Casa de ritual. Para os pais, a filha havia sumido a um bom tempo. Porém, para ela não havia passado muito tempo.

As raízes aéreas da vacuzeira, o local do nascimento do filho de *Yukí-masí*

Para filha do dono de *Basa-Wi'í*, o dia já estava entardecendo na floresta. O filho de *Yukí-masí* já estava prestes a nascer. Na floresta, a filha do dono da *Basá-Wi'í* procurava uma árvore bem grande que tivesse muitas raízes aéreas para passar à noite.

Ela encontrou uma árvore vacuzeira com raízes aéreas caídas no chão. Ela viu e gostou das raízes, o lugar de parto do filho de *Yuké-masé*. Ela começou a limpar entre as raízes para passar à noite e, ao mesmo tempo, já sentia as dores de parto. Tinha que fazer isto muito rápido. Primeiramente foi buscar cipó em árvores próximas para amarrar as folhas de patauá e foi pegar as folhas de patavá para cobrir entre as raízes, quebrando varas pequenas para prender as folhas transformando a casa das folhas de patauá.

Simiôgî sa 'âri – Raízes aéreas da vacuzeira,

Di 'tâ o 'awekã paá – o chão bem limpo,

Yuké pu 'ti – com varas pequenas começou a arramar para construção da casa,

Yumû-paka pûrî – com as folhas de patauá cobriu a parte de cima,

Wi 'î tî 'rî – as paredes da casa foram cobertas, prendidas e amarradas com o cipó as folhas de patavá,

Nukukãse ohô pûri paá – o chão de parto foi coberto com as folhas de bananeira da floresta.

Segundo Bené, a filha do dono de *Basá-Wi 'î* construiu sua casa na floresta com as folhas de patauá deixando só um buraco para respirar e, assim se trancou dentro dessa casa para passar à noite. Para Bené essa parte se refere à própria fórmula xamânica da proteção do lugar de parto. Ela não só construiu sua casa de proteção com as folhas de patauá para dar à luz uma criança do filho de *Yuké-masé*.

Simiôgî sa 'âri são raízes aéreas da vacuzeira, proteção da parturiente na floresta. A mãe da criança recém-nascida estava sendo a própria raiz da proteção para *ehêri pō 'ra*, coração, da criança. O *ehêri pō 'ra* da criança é protegido pelo nome ancestral da sua mãe. A vida da criança estava protegida pelas raízes aéreas da vacuzeira. Existe uma analogia entre a raiz da árvore de vacu e o corpo da mãe que protege o *ehêri pō 'ra* de uma pessoa.

Nukukã o 'awekã paá – o chão bem limpo. Limpava-se o chão de todos tipos de *bikêrã* que se encontram no chão. Todos os tipos de perigo que ameaçam a vida da criança, os insetos, formigas, minhocas, escorpiões, tocandira, etc., eram afastados.

Yuké pu 'ti eram wi 'î botâri e wasori são próprios caibros e os esteios da casa. Esses paus têm *kãstise kiöse*, cheiro forte. O cheiro forte desses paus é neutralizado e adocicado para tornar-se cheiro saudável.

Yumû-paka pûrî – A Cobertura da casa com as folhas de patauá pode ser considerada uma delimitação territorial. É uma cobertura da abóboda para proteção dos *yôkoá masá*, gente-

estrela. A saliva das constelações mancha o corpo da criança. O espaço de circulação da vida da criança durante à noite é limitado a esta casa. Ao amanhecer este espaço é ampliado.

Wi'i tĩ'rĩ - cobrir as paredes da casa com as folhas de patauá significava uma proteção para as pessoas de pensamento ruim. As paredes da casa são cercadas de *imĩsahapawa*, pari, para proteger a vida da criança. Na linguagem do Bené *imĩsahapawa* são cercas metafísicas ao redor do lugar de parto. O lugar de parto tem de ser cercado por essas *imĩsahapawa* no território existencial do mundo da criança.

Nukukãse ohô pũri paá, a terra tem de ser coberta com *wĩhĩ kaseri paá*, uma esteira de arumã. Existe vários tipos de terras que conhecemos. Toda terra tem suas substâncias prejudiciais à saúde. *Basegĩ* limpa, neutraliza e aciona numa *õpekó di'tá*, uma terra de leite.

Esta criança nasceu entre as raízes aéreas de vacuzeira e entrou numa casa bem construída pela filha do dono da *Basa-Wi'i*. Naquela noite do nascimento da criança, a floresta representava, o mundo de perigo para a mãe e a criança. O lugar de parto na floresta era mundo de outra gente da floresta, *yõakoá – masá*, gente-estrela, porque era noite. Quando se pensa sobre o lugar de parto de uma mulher, o lugar de parto a caminho da roça tem de cercado com *imĩsahapawa*, pari, as folhas nas paredes têm de ser bem prendidas, o chão deve ser coberto com as esteiras de arumã, com a proteção do cigarro, pois a vida dos dois corre grande risco de ser trocada pelo *ehêri põ'ra*, coração, de *Yukĩ-masá*, gente-floresta. Quando se faz proteção do lugar de parto estamos construindo uma casa bem protegida usando os elementos própria da floresta. “Eu faço assim quando vem a mim e pedem para eu proteger do lugar de parto, disse Bené.

***Sa'áro paâgĩ*, Batedor das raízes aéreas**

Depois de ter dado à luz ao filho de *Yukĩ-masĩ*, acomodou-se para dormir com seu filho recém-nascido. Já era alta noite, quando bem em sua direção veio um *sa'áro paâgĩ*, gente batedor das raízes aéreas. Veio fazendo barulho na escuridão da noite carregando um machado no seu ombro, que era um jabuti. O jabuti era bem grande, era o machado de *sa'áro paâgĩ*. De repente bateu na raiz aérea em que eles se encontravam: “toouuu!”. E a criança gritava “õem!”. Ouvindo o choro da criança falou que era um mau-presságio. Jamais havia escutado o choro de uma criança entre as raízes da vacuzeira. Isto era um sinal da morte. Ele ficou tão assustado com o choro de uma criança que jogou o seu machado bem perto do buraco aberto. A mãe viu

que era um jabuti grande e ela puxou para dentro da casa. Seu machado havia sumido. Para ele era um sinal de que não viveria mais por muito tempo.

Ele enfiava sua mão no buraco da casa entre raízes e não achava nada. Para não ser descoberta a mãe empurrou o machado para fora e, ele bateu outra vez, dizendo a mesma coisa e a criança fez mais uma vez “*õem*” entre as raízes. Pela terceira vez dizia que ele estava prestes a morrer. Tendo dito isto foi embora. Isto jamais havia acontecido com ele, era um sinal da morte. *Sa'âro wâti* era loiro, bem pequeno e, tinha cabelo até o ombro, bem branquinho e forte. Todo tempo a vida humana é ameaçada pela gente da floresta. As raízes aéreas da vacuzeira protegeu a vida dos dois.

Essa imagem da construção da casa entre as raízes quer dizer que as árvores protegem a vida humana. Quando se faz uma proteção bem-feita nada acontece com a mãe da criança recém-nascida, nem com a criança. A vida humana é protegida com as cercas de pari, esteiras de arumãs metafísicas construídas pelas ações xamânicas para vida da gente na escuridão da noite.

Basa-Wi'ikâharã, o povo da Casa de Ritual

Sem saber havia aberto um buraquinho na parede de palha. À noite era por meio dele que o ar circulava. Ela ouvia o gorjear “*titiii, titiiii, titiiii!!!*”, de um pássaro da madrugada e já sabia que estava amanhecendo. Pelo buraquinho aberto, espiava o nascer do sol. Antes de sair da casa de palha, conversou com seu filho dizendo: “Vamos embora meu filho na casa do teu avô. Já que teu pai nos abandonou nesta floresta vamos embora para casa”. Parece que estava por muito tempo nesta floresta. *Wi'magi ã'yê'egi*, a criança já estava na fase de identificar os pais e de ficar rindo. O filho de *Yukí-masí* era um menino branco. Ela subiu na árvore para localizar a direção da casa por meio do nascer do sol. Ela apontou a sua mão na direção da casa dos pais: “é nesta direção que deve ficar a casa dos meus pais”. Ela andou, andou até que encontrou o caminho antigo da roça dos pais, que já havia se transformado num matagal. Ela tinha que descobrir através do corte dos troncos o caminho de volta para casa dos pais.

O antigo caminho da roça a fez retornar para sua casa. A casa de ritual estava em meio a um matagal. Os pais e os familiares haviam entrado na floresta. Para ela não tinha passado tanto tempo assim, mas para seus pais havia passado muito tempo. Já a Casa de ritual estava cheia de *misî daari*, cipós e, vendo isto ela ficou emocionada e foi tomada por uma profunda

tristeza. A casa de ritual estava abandonada, os moradores haviam se transformado em gente da floresta.

Ela entrou na Casa de ritual do pai com o filho de *Yukí-masí*. De repente num cantinho da casa saiu um sapinho pulando na direção de seus pés. Parecia dizer alguma coisa para filha do dono da *Basá-Wi'í*. Vendo este sapinho entendeu que os pais e os familiares haviam se transformando em *nikikāharā*, os moradores da floresta.

No alto da casa havia uma preguiça deitado na sua rede. Só que ela não tinha visto que esta que ali estava era seu avô. Então, ela deixou o seu filho *akê pūūgi*, numa rede de trinta fios. Ela precisava pegar mais água para a limpeza. O seu avô pediu que deixasse seu neto com ele. A filha do chefe de *Basá-Wi'í* começou a varrer, limpar, jogando água em todas divisões da Casa de ritual e no espaço dos homens. Depois começou a limpar a área externa do *Basá-Wi'í*. Mas já sabia o que iria acontecer com o seu filho. Ela disse para seu avô que ia pegar mais água no porto. O caminho do porto ficava um pouco longe e ela desceu rapidamente. Quase se esquecia de seu filho, enquanto estava fazendo toda limpeza, mas lembrou que seu filho estaria com fome. Ela pediu de seu avô: “*Abuhó, yî'î makire miítia, mi'ógotigo weé, ihá boâ wa'âsami*”, “Vovô me dá meu filho para ele mamar”. Deve estar com fome. O seu avô preguiça lhe respondeu: “*a'tó sãá wa'â wa'âmi!*”, “Ele entrou por aqui”, mostrando a sua barriga. Ouvindo isto brigou com seu avô-preguiça. Ela respirou profundamente para próxima etapa. Com alguns pedacinhos de breu fez basero para defumar toda casa e no quintal. Toda à Casa de ritual voltou a ter vida e assim entardeceu no primeiro dia.

Outro dia acordou bem cedo para ir à roça para preparo de *peêru*, uma bebida bem fermentada de mandioca. Ela encheu todos *peêru yukisipi*, camuti e os cochos de caxiri que estavam no centro da Casa de ritual e assim entardeceu no segundo dia. No terceiro dia acordou bem cedo e começou a coar o caxiri no cumatá. As pessoas começaram a chegar como se fossem *peêru samíri masá*, gente consumidores de caxirí. Nesse dia era o dia de tomar caxirí, dançar *kapiwaya*, tocar flauta-pã, usando seus adornos de plumas. Ela estava sentada bem na entrada da porta principal de *Basá-Wi'í* para recepcionar os seus pais, os seus irmãos, os seus avôs, os seus tios, seus cunhados, que começaram a chegar. Depois dos homens veio as suas mães, as suas irmãs e demais familiares e assim todos puderam retornar à Casa de Ritual.

Masá siôri úkūsetiro, Discurso de ordenamento social

Neste dia, a jovem detentora de conhecimento do pai fez ordenamento social para uma transformação ontológica. Os que haviam se transformado em povo da floresta voltaram a ser masá de *Basá-Wi'i*, gente da Casa ritual. O discurso da jovem endossava a alegria das pessoas, o reencontro entre pares, conversas atravessadas, risadas, gargalhadas e as pessoas pareciam ser indisciplinadas, mas adoçavam a sua vida.

O caxiri bem fermentado de mandioca fez as pessoas voltarem para Casa de Ritual. O discurso gerava lembrança, trazendo vários elementos de suas formações e de transformações de seus antepassados. A filha do chefe de *Basá-Wi'i* fez o discurso dizendo que ela tinha ido atrás de *yukí-masí* acreditando que ficaria com esse homem na floresta, mas que não obteve sucesso. Já na casa do pai, o filho de *Yukí-masí* foi devorado pelo avô-preguiça. O pai ouvindo o discurso afinado da filha, ficou emocionado por causa de seu sumiço por tanto tempo. Após o discurso contou para sua filha que nem todos os membros familiares vieram tomar o *peêru*, caxiri, alguns preferiram permanecer na floresta.

A jovem detentora de conhecimento, ouvindo isso de seu pai, falou para aqueles que não vieram tomar o seu caxiri: “o restante dos familiares que não veio tomar o meu caxiri serão *tu'uri masá niîrasama*”, “todo tempo serão pessoas repreendidas”. As pessoas não quiseram mais voltar a ser gente disseram para ela: “Foi você que foi embora atrás de *Yukí-masí*, deixando-nos a sós aqui. “Parece que você não gostava de nós e na sua ausência fomos nos transformando em *niki masá* (sapos, ratos, lagartixas e morcegos, etc.) por causa de uma profunda tristeza. Nesse mundo humano o autosustento dá muito trabalho e nós continuaremos sendo seus membros familiares, comendo os restos de sua alimentação”.

Yoâ'aro sihâgi wakire basero/Fórmula da receptividade de um aventureiro

A minha mãe me contou uma última parte da narrativa de *Yukí-masí*. Esta parte é a própria fórmula da receptividade de uma pessoa, por ter viajado muito longe da família. *Wi'i* não é qualquer casa é o *Basa-Wi'i*, Casa de ritual. A casa abandonada que estava num matagal era o próprio corpo da gente. A mulher representava uma pessoa (homem ou mulher) que deixou tudo para trás, indo buscar outras coisas para ser feliz. A moral desta última parte, tem a ver com o homem ou mulher que abandona sua casa, deixa os pais que ficam chorando até que esquecem do filho. A casa, dizia ela, não é qualquer casa dos pais, a casa é a própria estrutura

social de seu grupo. A casa também tem a vida. O que possui vida, tem a morte. Para uma pessoa que viajou por muito tempo longe da família, quando retorna na casa dos pais não se sente bem. A pessoa fica isolada e sem a vida. *Ehêri pō'ra*, coração, ficou longe da família e longe da Casa de Ritual. A casa de Ritual é o nosso próprio *ehêri pō'ra*. Ao *ehêri pō'ra* perdido, *basegi* oferta um lugar limpo para se viver e se sentir bem com sua família. *Ehêri pō'ra* não pode ficar na floresta. A jovem detentora de conhecimentos representa uma boa perspectiva da vida humana. Neste sentido para *baserã*, a casa se torna de *Õpekó Wi'i*/Casa de leite.

1.1.2 Especialistas de tecer aturá de turi abandonam suas artes e técnicas

Na Amazônia Colombiana, no Alto rio Tiquié, rio Abiu, rio Paca, rio Turi, alto rio Uaupés, no rio Papuri, antigamente, os especialistas de tecer o aturá de turi e o batí, balaio de turi eram do povo bará, barasana, desana, cubeo, siriã, tuyuka, etc. O povo da região usava muito os aturás de turi e, ao longo do tempo, *mipêri pi'îseri su'ase*, a arte de tecer foi abandonada e esquecida pelas pessoas. O aturá de cipó-titica foi introduzido na Amazônia colombiana pelos “saberes localizados femininos”²⁸ das mulheres do povo hupda. As mulheres hupda levaram suas artes femininas para os povos das cabeceiras de rios. Antes, o autodenominado povo da onça²⁹, conhecido pela sua agilidade na caça, pesca e na colheita da fruta da floresta, não existia nessa localidade.

Aturá de cipó-titica, *batí*, balaio de cipó tem seus tamanhos e variedades e são produtos de artes femininas das mulheres hupda para carregar alimentos da roça, manivas e mandiocas, mas não somente.

²⁸ Para Donna Haraway é preciso pensar uma ciência política para inclusão de mulheres. Um espaço feminino para garantia de seu direito (Haraway, 2009, pp.7-41).

²⁹ O povo da onça é o modo como o senhor Lauriano Fernandes do rio Cunuri, pajé hupda, considera seu povo, que jamais aceitou que chamassem povo da floresta.

Misí pi'í, Aturá de cipó



Numiô koo masise o'mâri pi'í
Aturá dos saberes da mulher tuyuka

Figura 03 – Aturá de cipó titica - Braga, 2011, p.36

O *batí*, balaio serve para coar os vários tipos de vinhos, *da'siâ wasâ*, para pegar camarões, *sê'éá wasâ*, pegar piabas, para carregar os peixes; para guardar os peixes moqueados e para moquear pimentas no jirau. As mulheres hupda levaram aturá de cipó-titica entre povo bará, o povo tuyuka, e, no alto Tiquié e aos poucos, as famílias hupda do Brasil foram chegando nesses lugares longínquos na Colômbia. *Yukí-masí* deixou a arte de tecer o aturá de turi para a colheita da roça, e, então, as mulheres Hupda transformaram o trabalho do homem na sabedoria da mulher, assim, o aturá de cipó-titica conquistou um espaço masculino.

Para minha mãe a narrativa continua presente na memória das pessoas, ela chegou a usar o aturá de turi que foi tecido pelo meu pai. Pela convivência com famílias de hupda, os homens justificavam que a manufatura do aturá de turi dava muito trabalho, por isso não quiseram mais tecer o aturá de *mîpîri pi'í*, assim disse dona Francisca. Por esse motivo, os especialistas de tecer aturá de turi abandonaram suas artes e as tecnologias do conhecimento masculino.

1.1.3 O conceito sobre *Yukí-masá*, gente da floresta

Então, “Não se vê que ao longo do caminho da roça se encontram várias árvores, altas e bonitas? Na floresta, as árvores são gentes como as gentes. Com esses olhos nus sem de ser *baserã*, as árvores são árvores”. Para o senhor Benedito, as árvores da floresta são povos semelhantes aos humanos. Estas árvores não são simples árvores que ficam por toda extensão

da floresta ali em pé, mas são *masá*³⁰, gente espalhadas por toda a floresta para o pajé, assim me disse o meu padrasto”. Eles também têm *naâ niûsetisehé*, a sua forma de organização social assim como os humanos, no seu mundo com seu status sociais. *Yuké-masá* são gentes da floresta com sua organização social de acordo com seus lugares sagrados, que têm o nome, que são suas casas. Esse ponto também é levantado no trabalho de João Paulo Barreto do povo tukano, na coleção de reflexividade indígena, ao tratar da *ahko-pati*, morada de *wa'îmahsa* e dos peixes (Barreto, 2018, pp.84-91). Ele usa o termo “*Wa'î-masa, seres não-humanos*”. Tim Ingold também faz uma afirmação interessante ao se referir aos seres não-humanos como “gente como a gente, porém, não culturalmente” (Ingold, 2011). Como nossos pais tukano também são sábios, detentores de conhecimentos, a dona Francisca tinha plena consciência de chamar os seres não-humanos como *masá*, gente ou pessoa.

Quando não se faz nenhuma proteção do corpo e *ehêri pô'ra*, as pessoas humanas são visadas aos olhos dessas pessoas, estando vulneráveis aos seus ataques. A mãe da criança recém-nascida, quando vai à roça pela primeira vez tem de proteger o seu corpo e *ehêri pô'ra* da criança, baforando com o cigarro benzido ou pintando todo o corpo com o carajuru. Esse cuidado é necessário porque, ao longo do caminho da roça se encontram várias árvores, identificadas como gentes da floresta (Descola, 1988, pp.131-141). As árvores são gentes da floresta que têm toda uma estrutura social como os seres humanos. O povo da floresta sente o cheiro do fluido de parto. O corpo da criança recém-nascida corre o risco de ser atacado e a *ehêri pô'ra* de ser trocada pelo *ehêri pô'ra* das pessoas da floresta. Isso, acontece, quando não se faz nenhuma proteção de seu corpo nem do *ehêri pô'ra*, quando se vai pela primeira vez à roça.

Para uma jovem em menarca, gente do mundo aquático, da floresta, se transforma em uma pessoa muito bonita ou em alguma pessoa conhecida para seduzi-la a ter uma relação íntima. Para Eduardo Viveiros de Castro (2008, p.89) “todos os seres têm alma, e essa alma é a mesma, entenda-se é do mesmo tipo, dotada das mesmas capacidades e, por isso mesmo, no

³⁰ Traduzo *Yuké-masa*, como gente (povo) da floresta. A tradução literal seria *yuké*, árvore e *masé*, gente ou pessoa, logo *yuké-masá*, gentes-árvores. Prefiro usar povo da floresta, pois envolve as demais gentes da floresta. Esta expressão vai além do conceito da árvore-gente, porque existe outra explicação por parte de narradores que são *baserã*, pajés: *masé niûkê niûwĩ*, ele era gente. A interlocutora dessa narrativa me dizia na língua tukano: “*yuké-masé, masé niûkê niûwi*”, árvore era gente ou era uma pessoa, ou melhor, gente da floresta. As árvores ficam nas florestas. Antes de ter esse entendimento eu afirmava e, ao mesmo tempo *desqualificava* esse conceito dos pajés: *masé*, gente ou pessoa pelo *niû-ti* não ser ou não era. O termo “*ser*” acompanhado por um sufixo, “*não*”, é uma partícula negativa. Para Henri Ramirez (1997), linguista, *niû* é um verbo intransitivo. Na língua tukano *niû*, significa ser, estar e dizer (p.113) e *ti*, não, uma partícula negativa. A frase *niû-ti-karã niû-wã*, significa, eles não eram gentes, nem são pessoas, não são gente como a gente, uma pura decodificação de não ser-gente. Por mais que mudemos os conceitos, no entendimento dos conhecedores, eles continuarão sendo povo da floresta, uma sociedade íntegra de outros patamares pelo seu modo de ser gente como a gente na floresta ou em todos patamares.

começo dos tempos homens e animais podiam se falar”. Tem de ter muito cuidado nesse período de vulnerabilidade. Antigamente, nesse período da menarca, a avó acompanhava a moça no lugar restrito de resguardo. Neste local, numa linguagem dos pajés, o corpo e *ehêri pô'ra* da pessoa têm de ser cobertos com várias esteiras de arumã para proteção dos ataques de *Yukí-masá*, gente da floresta.

No entendimento do senhor Benedito, em outros tempos, a roça foi urinada (ver tópico seguinte) e, por essa razão surgiram tipos de matos que atraíam insetos, formigas, cabas, lagartas, minhocas, borboletas, moscas, cupins etc. A roça é uma das casas de outras gentes, que pertencem a esta categoria da humana da roça. Essas pessoas efetuam suas ações dando flechadas, lambadas, trovoadas, relâmpagos, ventanias, febre, dor de cabeça, vômito verde, corpo inchado e dolorido, hematomas, bolhas e dores agudas. A dor de cabeça, febre, tonteira, vertigem e vômito são odores das axilas dessas pessoas, no conceito tukano de doença. Conforme demonstrei em (Barreto, S. 2019, p. 69), “os sintomas têm de ser transmutados em leite e espuma de buiuu” para abrandar e aliviar a dor, física ou do *ehêri pô'ra*. Essa é a prática de fazer assepsia alimentar no alto rio Negro. O pajé descontamina alimentos tornando-os saudáveis para a saúde, evitando problemas por consumo alimentar.

Basegî, pajé, é um negociador, produtor e circulador de saberes entre as categorias de pessoas humanas e o povo da floresta e do mundo aquático para uma boa convivência. Ele tem o papel importantíssimo de ser gestor cosmopolítico. Para dona Francisca, segundo o meu pai falecido (Paulo Emilio Barreto, *in memoriam*), quando se faz a proteção ou cura para uma boa recuperação da saúde em minhas palavras trata-se de “oferecer uma cuia de coca, cigarro, uma cuia de caxirí, uma bebida bem fermentada de mandioca e oferecendo banco para sentar virado olhando em outra direção” (Barreto, S. 2019, pp. 69-70). Nesse sentido, Carlos Fausto afirma que é preciso “oferecer os alimentos” (Fausto, 2019, pp. 329-366) para os donos da caça. O pajé do Alto rio Negro tem de oferecer os alimentos dos velhos: coca, cigarro, caxirí e um assento para sua roda de conversa. A roda de conversa é uma produção de saberes a gestão de cosmopolítica simétrica entre os seres humanos e povos da floresta, para gente do mundo, e para o bem-estar de todo universo.

Bosá dipó é uma ferramenta para harmonia entre várias sociedades constituídas, humanas, povos da floresta, gente do mundo. Como mecanismo de eficiência simbólica, abrandar é transmutar para uma boa convivência simétrica, assim a gente da floresta não se sente ameaçada, nem sentem estranheza. Para isto, estas pessoas consomem o pó da coca para exercício de memória, fumam cigarro e tomam caxirí, ocupando o tempo em uma roda de

conversa. Por fim, para proporcionar uma boa convivência com as gentes da roça, é necessário ter o afeto, carinho em relação às plantações da roça. A conversa da mulher com as manivas, garante a existência do beiju na roda de quinhapira e consiste num aspecto feminino da gestão cosmopolítica tukano.

A minha mãe ressaltou a importância do papel de *basegí* quando se faz *basero* da proteção. *Basegí* oferta os seus alimentos. Os alimentos dos sábios! Nas palavras de Joanna Overing (1994) “os xamãs são construtores de mundos” (pp.101-105). Para Overing, o xamã exerce sua atividade da cura, torna fértil a terra, protege a sua comunidade, porque tem uma dedicação integral na construção do mundo. Pelas ações xamânicas pode se harmonizar e se acalmar a vida do povo da floresta, para haver uma relacionalidade simétrica.

Se não proporcionarmos um ambiente de boa convivência no território, o povo da floresta é agressivo. Às vezes, *basegí* se torna um agressor e afugentador para povo da floresta defumando as pimentas secas, furando os olhos, mandando ir embora para outros lugares bem distantes e desconhecidos e, assim, levam consigo os alimentos e os locais ficam de escassez no tempo do calendário tukano da caça, para pesca e a colheita das frutas da floresta, assim não tem mais a festa das frutas para Rezende (2021).

Interessante perceber como uma mulher ajuda seu marido na fórmula de *we'tiro da'rero*³¹, na prática de fazer uma proteção sem agressão nem uso da violência. Neste modo, a dona Francisca lembrava do falecido marido quando afirma que:

“*Yí'î pō'rá pakê*, o pai de meus filhos, quando fazia *weti da'rero* proteção não agredia nem furava os seus olhos nem defumava com as pimentas secas, nem afugentava para ir longe em outros lugares. *Arã Wa'î-masa*, *Yuk'í-masá* são donos de seus territórios ou donos das casas que tem nome. Tem que ofertar a cuia do pó de coca, cigarro, caxirí, uma bebida bem fermentada de mandioca e dispor um bom assento, assim ser cordial oferecendo os alimentos dos velhos.”

³¹ *We'tiro* é a fórmula da proteção do corpo e *ehêri pō'ra* do homem e da mulher, da criança recém-nascida e da mulher da menarca. A nossa entrada na floresta é uma invasão ao espaço do povo da floresta. *Basegí* com sua linguagem selvagem conversa e apresenta ao dono da floresta a sua neta que estaria visitando na casa do avô que é a floresta. A proteção é criar uma relacionalidade ecológica que *mí'î aka-werégí niîmi*, é seu parente; *aka-weregó niîmo*, é sua parenta, *mí'î pa'rami niîmi*, é seu neto e *mí'î pa'rameo niîmo*, é sua neta. Logo, o pajé familiariza pessoas humanas com o povo da floresta. Conforme demonstrei em outra ocasião, a proteção não é só delimitar o espaço de circulação na floresta, dos demais patamares simétricos. Nós que adentramos nos espaços de outras pessoas sem muita permissão, como pessoas estranhas. Nesta arte da proteção não se pode faltar os bons hábitos convencionais: a oferta de uma cuia de coca, cigarro, uma cuia de caxirí e um bom assento, virado e olhando em outras direções” (Barreto, 2019a, p.69). O *kumû* é um agenciador da gestão cosmopolítica com demais pessoas de outros patamares.

1. 2 *Ba'asehé-Boo kiti*, O dono da fartura de alimentos, por Dona Francisca

1.2.1. *Ba'asehé-boo*, dono de maniva

Ba'asehé-boo era dono de muitas plantações comestíveis da roça, o dono de manivas; o dono da alimentação para humanidade. Foi que ele trouxe os pés de manivas lá da Casa do Avô de Universo para alimentação da humanidade.

No começo, *Ba'asehé-boo* tinha outras roças antigas em que as mulheres arrancavam as mandiocas para sua alimentação. Depois de ter ficado com uma mulher, com a filha de *wariró*, gente pequena da floresta, planejou fazer uma nova roça para seu sogro, uma roça na mata virgem, deixando secar durante dois ou três meses. Às vezes ia à roça para verificar a roça derrubada, removendo as folhas secas para ver o estado da secagem para tocar o fogo. Chegou o tempo certo. Todas estas etapas de preparo da roça foram deixadas por *Ba'asehé-boo* para humanidade seguir e cumprir nos dias atuais, as atividades técnicas da roça e regras de cultivo de manivas em suas roças.

Ele acordou bem cedo com o plano de queimar a sua roça. *Ba'asehé-Boo* foi ao caminho da roça e viu que ela estava bem seca para ser tocado o fogo e sentiu que o dia estava quente com vento leve. Então, ficou bem no meio da roça para queimar. Desta maneira, estava fazendo circular suas potências vitais nas manivas e em todas as plantações da roça. Conforme entardecer o dia foi baixando, baixando até que a terra ficasse fria, e logo à tardinha, vários os tipos de pés de plantações começaram a levantar na roça. A roça inteira ficou bem esverdeada de tantas plantações da roça.

A urina se transforma em suor para o trabalho da roça

Na última roça que foi feita por *Ba'asehé-Boo*, suas mulheres trouxeram outra forma de encarar o trabalho da roça. Porém, não se sabe exatamente quem seriam estas moças, se eram suas netas ou *wa'î-masá numiá*, filhas de outros humanos. Então, as filhas de *Diâ Pîrô pō'rá numiá* foram à roça. *Ba'asehé-Boo* havia aconselhado que ninguém fosse à roça: “deixa primeiro que vou sozinho que depois vocês que vão”. Elas nem sequer deram atenção às palavras de *Ba'asehé-boo*. Então, as duas irmãs foram correndo ao caminho da roça, enquanto isto várias plantações da roça estavam se disseminando.

Ele viu suas mulheres chegando à roça, rapidinho adentrou um pouco na floresta e voltou para sua casa muito triste pela ação de suas mulheres. Uma delas correu à frente de sua

irmã mais velha e, já chegando à roça sentiu a necessidade de urinar. Outra irmã, a mais velha repreendeu-lhe. Porém, a irmã menor estava muito apertada e urinou olhando em direção à roça. Não demorou muito começaram a crescer rapidamente os matos, os capins, moitas, começaram a brotar e a crescer, e, assim tomaram conta de todas as roças. Todas plantações da roça começaram a ter cascas, porque ela estava tão empolgada de ver a sua roça que estava bem queimada. Elas diziam uma para outra: “*Yaá wesê, yaá wesê, ayuró ãhãpã, yaá wesê!*”. “Oh, minha roça, minha roça, a minha roça está bem queimada!”.

Ele já sabia do estrago que suas mulheres faziam com suas roças. Todo plano da execução do cultivo de maniva de *Ba’asehé-boo* foi interrompido pelas suas mulheres. No caminho da roça já ficou bravo, “não ouviram nada de meus conselhos” e por pensamento metafísico soltou o verbo, “*da’rarasama, naâ da’rasiri karo nohota, da’rasama naâ weserire!*” “trabalharão muito pelo cultivo e limpeza da roça de maniva. Ele chamou suas mulheres e assim disse: “Vocês, mulheres trabalharão muito com o suor de seu rosto para sustento de suas famílias”.

1.2.2 Os alimentos da roça têm substâncias prejudiciais à saúde

Meu padrasto, *basegĩ*, tem outro entendimento sobre mandioca. Para ele, a mandioca ficou impregnada de substâncias prejudiciais à saúde, porque a irmã menor urinou na roça de mandioca. A urina possui elementos ruins do corpo humano. Primeiro, quando arrancava mandioca, esta já saía sem casca, nem precisava arrancar muitos pés de mandiocas para encher o aturá. Especialmente, *kií*, mandioca antes não tinha *kãstise*, ácido cianídrico e nenhuma substância prejudicial à saúde. Desde que foi contaminado pela urina, os alimentos da roça começaram a ter que ser assepsiados pelo pajé. Ele que descontamina essa substância prejudicial tornando um alimento saudável para o consumo.

Então, o pajé aciona primeiramente a manicoera para transmutação em alimento saudável. O pajé utiliza espuma de manicoera na cuia para descontaminar as substâncias prejudiciais à saúde, pois tem que o transmutar todo produto da roça em leite e espuma de *kã’rá*, tornando um alimento saudável (Barreto, S. 2019a, p. 69). A roça que é uma das casas para mulher tukano, por causa da urina, tornou-se também a casa de *bikêrã* (formigas, abelhas, moscas, borboletas, cabas, lagartinhas, joaninhas). Elas pertencem à categoria das pessoas da roça. Todos os alimentos da roça são descontaminados pelo pajé para se tornarem bons

alimentos na formação e a transformação social de ser uma boa pessoa para convivência coletiva.

1.2.3 Os saberes ancestrais do Alto rio Tiquié

Proponho nesta seção uma reflexividade indígena do Alto rio Negro para construção de pensamento sociológico e antropológico sobre o trabalho da roça. A maniva, no alto rio Tiquié, é um dos alimentos cotidianos para construção de uma boa pessoa. O alto rio Tiquié, está situado a partir de:

Pari-Cachoeira, com duas fortes corredeiras separadas por um estirão de cerca de duzentos metros, é um marco da navegabilidade do rio. Sede de uma missão católica com grande colégio, construídos nos anos 40, reúne a maior população (454 habitantes) e é o centro comercial do Tiquié. Esse é o ponto de partida para o alto curso do rio, que se estende até as cabeceiras, já em território colombiano. A divisão entre médio e alto Tiquié leva em conta significativas mudanças ecológicas e sociais. O alto Tiquié tem aproximadamente 96 km de extensão. Entre Pari-Cachoeira e a fronteira Brasil-Colômbia são 43 quilômetros; daí até as cabeceiras do rio são mais 53 quilômetros. Pari acima, como também chamam o alto Tiquié, é um trecho com três cachoeiras intransponíveis em qualquer estação do ano, além de várias corredeiras e muitas rochas salientes pontilhando o canal do rio. Devido ao curso em grande parte encaixado, margeado diretamente por terra firme, o alto Tiquié possui poucas matas de igapó, limitadas a trechos ao longo dos igarapés Onça e Açaí, no trecho do rio acima de Caruru e, principalmente, acima da comunidade de Fronteira, no Tiquié colombiano (Cabalzar, A. 2005, p.32).

Para os grupos tukano orientais as *kití*, são narrativas carregadas de teorias e práticas na vida social. É nesse sentido que narrativas são transportadas, e refletem na vida do povo tukano, em uma “ciência do concreto” (Levi-Strauss, 1989). Para Eliade contar é narrar as histórias antigas, “narrar às histórias verdadeiras de seu povo, de seus antepassados” (Eliade, 1972, pp.6-16), que são amplas e complexas para as pessoas da nova geração, a fim de situarem a história do passado no presente, em suas vidas. O pão-de-índio e as massas vegetais são, assim, elos entre passado e presente na Amazônia indígena (Santos *et al*, 2021).

De acordo com Dany Mahecha (2004) entre os povos Macuna, baixo Apaporis, Colômbia o corpo feminino é formado por substâncias da mandioca brava, carás, os seus derivados e as frutas cultivadas, a pintura facial de carajuru, a pimenta e a pintura de jenipapo. O corpo do homem makuna, é formado por pó da coca, cigarro, e tinta de jenipapo. Para o povo macuna as plantas da roça são defesas de seus corpos que provêm as substâncias, os conhecimentos e os poderes para existência. Os alimentos da roça são fontes da vida, pois constituem, protegem e defendem os corpos físicos e os espirituais. Os alimentos da roça são

elementos essenciais para os humanos: “a mandioca brava, a coca e o tabaco, esses elementos são considerados pelo povo macuna, os principais componentes dos corpos espirituais femininos quantos masculinos” (Rubio, 2004, pp. 136-142, traduções minhas). Todos esses alimentos tornam uma pessoa verdadeira do povo macuna:

La vida de las mujeres y los hombres fluye en torno al manejo, a la producción, transformación y consumo de los alimentos, como las sustancias derivadas de la yuca brava, la coca y el tabaco, a través de los procesos domésticos cotidianos de lavar, colar, exprimir, cernir, tostar, cocinar y limpiar con curaciones chamánicas, cuyo propósito es hacerlas benéficas y aptas para los humanos (Mahecha, 2004, p. 136).

Assim como para os Macuna do baixo Apaporis, os alimentos da roça proporcionam, para o povo Tukano, a formação de uma pessoa verdadeira. Para isso eles têm que ser acionados pelo conjunto de benzimentos, ou melhor, descontaminados de substâncias prejudiciais à saúde, especialmente para a mãe da criança, para a criança recém-nascida e para a jovem de menarca. Se não for realizada a assepsia dos alimentos da roça, a criança vai ter a diarreia, dor de cabeça e a tonteiras. O desenvolvimento e o crescimento para construção da pessoa (Seeger; Da Matta e Viveiros de Castros, 1979) e a transformação em uma boa pessoa (Barreto, S. 2019a), são processos que perpassam pelo *basese*, dietas alimentares e os autocuidados dos pais.

1. 3 *Kama-Wěéri kiti*, criador das doenças e males sociais, por Dona Francisca

1.3.1. Os irmãos confeccionam adornos de plumas para dança

Kama-wěéri é o criador das doenças e dos males sociais. Este evento aconteceu às vésperas do tempo de *ĩ'íá nimiri*³², lagartas de espécies comestíveis. Os dois irmãos foram convocados pelo dono da *Basá-wi'i*, Casa de ritual para confeccionar adornos de cabeça de plumas e para isso teriam que seguir de *be'tise*, abstinências específicas.

³² As lagartas de espécies comestíveis podem ser consumidas bem torradas no forno ou cozidas com molho de pimenta, uma delícia. Essas lagartas são ferroadas se encontram na floresta da Amazônia colombiana. Essas *ĩ'íá* são raras de encontrar no Brasil.



Figuras: 04 – ã'ia/Lagartas comestíveis



Adornos de plumas. Fonte: Cabalzar, 2019, p.8

No dia seguinte começaram a trabalhar bem cedo, de jejum e afastados da *Basá-wi'i*, Casa de Ritual. O irmão maior falou para seu irmão menor que fariam juntos porque foram solicitados muitos adornos de cabeça de plumas, assim terminariam mais rápido: “Então, eu faço esta fileira e você faz outra fileira de cocares.” *Naâ mahâ poari yuurã*, eles estão tecendo adornos de cabeças de plumas. Os dois irmãos eram especialistas em tecer fileiras de cocares. O irmão maior já havia terminado uma fileira e já estava terminando outra fileira, faltava pouco para terminar. O irmão maior era muito rápido e era acostumado a *yuuí*, *tecer*, adornos de cabeça de plumas. Enquanto isso, o seu irmão menor era devagar em tecer os cocares, mas mesmo assim terminou uma fileira. Os dois irmãos eram *kumuá*, pajés e mestres de rituais, pois, eram detentores de conhecimentos.

O maior avisou para seu menor que ia à roça para apanhar folhas de cocas. Enquanto, isto, seu irmão menor terminaria o serviço. Ele aconselhou³³ seu menor:

“Não é para você sair e andar por aí. Fique aqui em casa deitado em sua rede. Se quiser tomar banho no rio, não olhe ao rio abaixo, banhe olhando a cabeceira do rio. Eu estou indo rápido para apanhar as folhas de cocas e só vou apanhar as folhas de cocas na roça. Quando eu voltar prepararei o pó da coca para a gente mascar na calada da noite e fazer assepsia alimentar com a pimenta para nossa refeição e a proteção.”

³³ *Werêkã ti'ose*, seguir os conselhos é um princípio ordenador social, parte da moral tukano para ser *masé ayuse*, uma pessoa que boa, sábia. Nem toda pessoa que ouve, segue os conselhos de outras pessoas. No alto rio Negro tem um ditado popular que diz: “Nem sempre o irmão menor segue os conselhos de seu irmão maior.” Isto está presente na literatura tukano e na vida familiar entre os irmãos ou irmãs.

Esse tipo de trabalho de *yuuse* de plumas de cocares *i'sê sããsehé uâ niwĩ*, provoca “no corpo engordurado tem raiva”. O menor ficou tecendo para terminar. De repente, sentiu um incômodo devido ao suor do trabalho e teve uma vontade de tomar banho no rio. Este foi o início da situação dramática. “Ah! Vou tomar o banho no rio para eu me sentir melhor”.

Desobedecendo o conselho e quebrando *be'tise*, jejuns, foi descendo no caminho do porto sem a proteção para tomar banho no rio. No porto avistou no rio abaixo duas mulheres moqueando peixes. Uma delas fez um sinal com a mão chamando para ele vir comer peixe moqueado. Vendo isto, o menor desceu nadando até elas e subiu no porto e foi logo no jirau de peixe. Elas o deixaram comer à vontade, pois, ele estava com muita fome, menor devido aos tabus alimentares de vários dias. Então, o menor comeu uma boa porção de peixes moqueados, sem descontaminação dos alimentos. O maior, lá da roça que era *kumû*, pajé, por pensamento metafísico sentiu o cheiro do peixe moqueado consumido pelo seu irmão menor. Ficou bravo com seu menor, pois ele havia infringido as regras de *be'tise* e, já sabia que seu irmão traria sérios problemas na saúde. Nesse sentido, *Wa'î kasâ*, jirau de peixes deu origens às doenças e os males sociais por consumo alimentar.

Na roça de coca já havia enchido o seu aturá, porque era acostumado a apanhar as folhas de cocas, veio embora e chegando em casa o irmão maior perguntou para seu irmão menor: “Onde você andou?”. “Eu não fui a nenhum lugar! Apenas fui tomar banho no rio.” Ouvindo seu menor repreendeu-lhe. O clima entre dois irmãos ficou tenso. O menor estava muito triste e ficou profundamente triste em sua rede. O maior havia proibido ele de comer sem antes fazer a assepsia alimentar e tomar banho sem antes ter a proteção em relação à gente da floresta ou do mundo aquático. O irmão maior disse para seu menor.

“Você não ouve nada de meus conselhos! Eu te falei para não ir a tomar banho no rio. Falei contigo para ter cuidado com sua saúde. Você mesmo “estragou” seu próprio corpo. Eu, ainda, te falei, que quando voltasse da roça, eu ia torrar folhas de cocas, socar e peneirar o pó da coca, quando terminasse iria fazer a proteção, descontaminação dos alimentos com a pimenta. Nós estávamos confeccionando os cocares, falei que não era para comer ainda e nem era ainda para tomar banho no rio, as dietas alimentares são importantes nesse momento e corremos o risco. Você não ouviu nada, isto será sua culpa, você mesmo estragou seu próprio corpo, então, quer comer e comerás. Certamente, você sentirá as consequências disso, por aquilo que você quis e que assim seja”.

Tudo isso aconteceu por causa da quebra de conselho.

Mahâ poari bikârã os fungos das penas do pássaro da Arara. Este pássaro possui fungos. Quem usa *mahâ poari* são *bayaroá* de acordo com a linhagem patrilinear hierárquica, o restante

usa *basá busa*, *umú pĩkôri be 'tôri*, adornos de cabeça de plumas do pássaro japu. Esses cocares são próprios para tocadores de flauta-pã.

Do 'atisehé, Doenças. Para minha mãe *ĩ'sê sãásehe*, por excesso de gordura no corpo a pessoa pode ser: *yaĩ bose*, presa da onça, *pĩro bose*, presa da cobra grande, *ayâ kose*, levar a picada de jararaca, *yo 'sopotise*, estrear os pés na raiz da árvore, *ehêri tohase*, ter falta de ar.

Basero, Benzimento – *Tohô waari niĩrã base ka'mota ĩ'sê sãáre*, para não ser afetado pelo processo de engorduramento no corpo, tem que se proteger de todo perigos imprevisíveis. Os cocares são neutralizados desses perigos fatais e com toda proteção, tem que ser feito uma descontaminação dos alimentos, por meio da pimenta e assim seguir as dietas alimentares.

Como primeiro sintoma de *ĩ'sê sãáse*, corpo engordurado, o irmão menor teve vontade de comer peixe assado. Logo nos primeiros dias, o maior pescava para seu irmão. Aos poucos foi agravando a situação descontrolada de querer comer peixes assados todo tempo. Essa ânsia agravou-se muito. Vendo a situação, o maior começou a dar de comer peixes mal assados e peixes queimados, pois, os peixes eram jogados no fogo. Depois de duas semanas, a situação se agravou muito e o menor comia que só e as pessoas da Casa de ritual não davam conta de oferece-lo suficientemente. O maior e demais membros da Casa de ritual começaram a pensar numa estratégia de eliminá-lo. Ele estava cada vez mais estava engordando. Tiveram a ideia cercar um igarapé para depois tinguijá-lo. Então, à noite foram cercar com pari o igarapé e foi pego muito peixe. Já em outro dia foram arrancar e socaram os timbós para tinguijar. Esta é a primeira parte da narrativa dos dois irmãos.

As doenças e males sociais na humanidade, por Dona Francisca

O menor já estava com o corpo todo desfigurado, ficando obeso demais. O menor pediu que o levassem e deixassem na foz do igarapé próximo da cerca de pari, para espantar e vigiar. As pessoas passavam por ele, indo no local onde ia ser tinguijado, e ele ficou sozinho *yukĩ pamo bui*, em cima de uns galhos caídos. De repente, surgiu um reboiço no corpo do menor, fazendo aquele barulho dos peixes na barriga³⁴.

³⁴ *Wa'ĩ apesehé* é uma metáfora que considera a dor de barriga uma brincadeira dos peixes. Os peixes brincam, correm ou circulam na barriga de uma pessoa (criança ou adulta), dando aquele barulho e reboiço bem doloroso. Isso acontece, quando uma pessoa (criança) fala que, não vai comer o peixe e come o peixe com nojo. A pessoa sente muita dor de barriga e diarreia. Isso acontece porque os peixes são amaldiçoados pelo *kumũ*. Os peixes foram acionados para males sociais. O *ehêri pō'ra*, coração, do irmão menor se alimentou desse pensamento ruim de seu irmão maior. O adjetivo de pensamento ruim vem por consequência da raiva e do nojo de seu irmão menor. O discurso malicioso sobre peixe não só afetou os familiares de seu irmão maior, mas toda a humanidade. O irmão

A carne do corpo do menor começou a desmoronar no rio se transformando em peixes. De tanto, os peixes começaram a cair no rio, a cerca de pari não aguentou e ficou aberta, de modo que os peixes começaram a fluir no rio espalhando-se rio acima e rio abaixo. Muitos destes peixes que têm substâncias perigosas estão nos rios grandes destas regiões, misturados aos peixes bons.

Enquanto fluía a carne do seu corpo, o irmão menor fazia discurso malicioso sobre os vários tipos de peixes que possuíssem as doenças e os males sociais. O processo de fluição trouxe vários tipos de discursos para nossos antepassados relacionados ao acontecimento de muitas intrigas e brigas. As pessoas viviam bem unidas entre seus familiares. Foi Kama-wěéri que trouxe muitas doenças e os males sociais, o peixe para envenenar, práticas de “assopros” e as intrigas entre pessoas. Foi ele que trouxe, ao amaldiçoar os peixes, os peixes remosos que causam mal à saúde.

Wa’i wisiórã, peixes prejudiciais: *Pawá*, jandiá, *boteâ*, aracus, *mio wa’iá*, matrinxã, *yuk’ boteâ*, aracus-paus, *doeá*, traíras, *tubuá*, jejum, *uhuá*, pacus e *boteâ pakarã*, aracus de cabeças gordas, etc.

Do’atisehé, Doenças: *Pia petise*, magresa, *dî petise*, ficar amarelão, *dîpôa niâro*, dor de cabeça, *di’tâ ba’ase*, vontade de comer da terra, *nitî ba’asehé*, vontade de comer carvão, *butua ehake*, vontade de comer do cupimzeiro queimado, *î’sê-koo wese*, saliva em excesso, ranger nos dentes, *wihá kïose*, sonolência, *teéose*, preguiça, *omo peri busese*, zunido nos ouvidos; *naari*, *naari*, vertigem. *Wayu wii*, peixe para hérnia, *bipise waî*, peixe para ter tumores no nariz, nas costas, na cabeça e nas coxas, etc.

Masá yã’asehe wa’i, os peixes de males sociais – *Kití wîi*, peixe de fofoca; *nimâ wîi*, peixe para envenenar; peixe para assoprar, *a’me wehese wii*, peixe para guerrear; *kití sêri yase*, peixe para tirar satisfação, peixes para más intenções, peixe para inveja etc.

Basero/Benzimento: Para meu padrasto os peixes que surgiram do desmoronamento da carne do *Kama-wěéri* se tornaram remosos e têm de ser descontaminados e neutralizados de suas substâncias prejudiciais à saúde. *Wa’i wisiórã î’sê saasehe*, engordurar-se de peixes gordurosos. A gordura do peixe moderado só é útil em nosso corpo, quando os alimentos moqueados ou assados são bem preparados para o consumo sem ser queimado (peixes gordurosos, carne da aça, lagartas comestíveis, moxivas). O alimento queimado no fogo se torna prejudicial à saúde, porque se sente o cheiro apetitoso, provocando obesidade, emagrecimento,

menor usou os mesmos peixes regionais para espalharem nos rios de universos. O peixe foi “um meio” para encontrar *do’atisehe*, doenças e *masá yã’asehé*, os males sociais.

amarelão, zumbido nos ouvidos, ranger nos dentes, saliva em excesso, sonâmbulos, vontade de comer barro queimado, casa de cupim queimada ou galhos secos, fraqueza, palidez, preguiça, cansaço, falta de ar, tontura e dor de cabeça. Essa é a razão pelo qual se descontamina os peixes, desde os grandes até os pequenos, dos riachos, dos lagos, dos rios e dos rios grandes³⁵. Os peixes remosos são neutralizados e acionados pela eficiência do *wa'î base ekáro*, assepsia dos peixes para o consumo.

A descontaminação das frutas corrosivas da floresta

Conforme vimos, a cerca de pari não suportou a quantidade de peixes e acabou cedendo, de modo que os peixes se espalharam nos rios do mundo para os rios abaixo e para rios acima. Muitos que foram pegar os peixes começaram a voltar para suas casas e, não quiseram mais tinguijar, devido ao desmoronamento do corpo do irmão menor. Ele estava só osso e muitos voltaram para suas casas sem peixes.

“Nós não vamos pegar mais os peixes, para não passar como ele. Ele amaldiçoou muitos peixes para encontrarmos doenças e os males sociais, *maripî ba'â bokari*, encontrar doença por ingestão alimentar e *maripî se'teri*, desmoronar.” Enquanto isto, ele se ajeitou no lugar onde se encontrava, sentado em cima dos galhos caídos no meio do rio Malinã. O irmão maior ficou para trás. Ele estava planejando como iria passar sem ser visto pelo seu irmão menor. O irmão maior veio descendo de canoa pegando um pequeno atalho de rio. Quando estava se aproximando da cerca de pari tirou a coca mascada da boca se transformando em um sapinho. O irmão maior fez uma folha convexa para que respondesse por ele. Mas, antes o maior respondia. O irmão menor perguntava a ele: “*Ma'mí, niití mî'î?*”, “Irmão, você está aí?”, “*Ma'mí, niití mî'î?*”, “Irmão, você está aí?”. *Yî'î niî*. Sim, sou eu. Depois o *wehó*, sapinho que

³⁵ *Wa'î wisiorã*, são os peixes de substâncias prejudiciais à saúde. Por sua vez, *Kama-weéri*, usou os mesmos tipos de peixes da região triplicando, amaldiçoando todos os tipos de peixes. Por isso, lá acima da fronteira, as crianças, os adolescentes, gestantes, mães de uma criança recém-nascida, jovens na primeira menstruação e os jovens de formação dos pajés são proibidos de comer *wa'î wisiorã*, peixes prejudiciais à saúde. Os peixes amaldiçoados causam o pensamento ruim para as pessoas encontrarem doenças e tornarem-se pessoas ruins. *Basegî*, pajé descontamina e neutraliza as substâncias prejudiciais do peixe para não encontrar as doenças e os males sociais para os alimentos bem saudáveis. *Pe'kame'e*, fogo. Para povo da fronteira o fogo é um elemento prejudicial à saúde. O fogo nem foi abrandado pelo seu irmão maior para assar os peixes para o consumo. O ato de seu irmão maior foi de um pessimismo sentimental.

Wa'î wametirokãharã, os peixes dos lugares que tem nome são peixes prejudiciais à saúde. O lugar de piracema, do lago e do rio ou do estirão do rio são casas dos peixes, por isso esses lugares são vistos como lugares sagrados. No dia de piracema, os peixes estão tomando caxirí, dançando os rituais, rindo e dando gargalhadas descontroladas. As pintadas dos peixes são pinturas corporais de jenipapo, para a festa e tem o cheiro de bara daá, certo cipó de puçanga. Os peixes desses lugares sagrados são proibidos para a mulher gestante, para que a criança não nasça com deficiências e ainda para ela e para as crianças, para que não contraiam as doenças e os males sociais.

respondia por ele. “*Wehó, wehó, wehó!*” Não foi única vez não e foram tantas vezes até que o irmão maior ficou irritado.

Porém, o irmão menor desconfiava demais, porque, aquela voz não era a voz de seu irmão. Aquela era uma voz estranha. Enquanto isto, o maior passou bem discreto e veio remando rio abaixo em direção à sua casa. Ele vinha descendo pelo rio remando só de um lado da canoa. Até que ele cansou, e quando virou o remo para outro lado da canoa, o reflexo do remo bateu no menor. De lá mesmo veio voando até que entranhou na clavícula de seu irmão maior, e, ele gritou, largou o remo no rio e ficou um bom tempo desmaiado dentro da canoa.

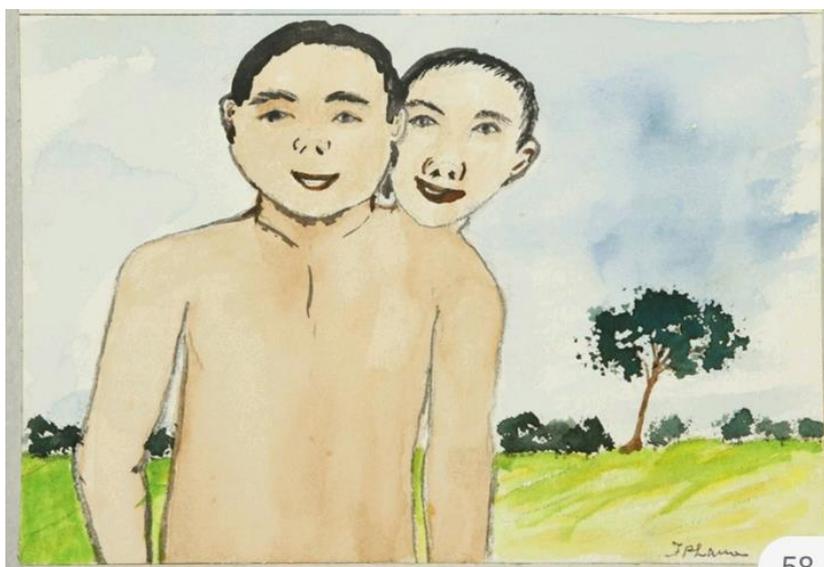


Figura 05 – *Kama-Wžéri*, por Lana, 1999, p.58

O remo foi largado em uma baía, considerada um lugar de mau-pressagio para pessoas. As crianças e as mulheres são proibidas de ver e apreciar esta paisagem deste lugar. Não se sabe ao certo por quanto tempo o maior ficou desmaiado, pois este havia tingujado bem cedo. Depois de muitas horas ele se recuperou e desceu devagarinho até chegar no porto de sua aldeia. Os *Kumuá* da Casa de ritual já sabiam do que havia acontecido, pois, o maior se encontrava com duas cabeças. As pessoas da Casa de ritual ofereciam alimentos para seu irmão, mas a cabeça de seu menor comia primeiro e não deixava que comesse. Passaram vários dias e semanas oferecendo comidas para o seu irmão menor.

Algumas pessoas da Casa de ritual falaram que era tempo em ucuquis estavam caindo. Mas, antes, as pessoas começaram a oferecer todos os tipos de frutas *asojoase*, frutas corrosivas, como cucuras, matapi, abacaxi, *wa'u mutu*, sem efeito. Antes, todas essas frutas eram bem doces. O plano era que quando o irmão menor comesse muitas frutas, sentisse sede e fosse

tomar água no rio e assim deixasse a clavícula do seu maior. Os *kumuá* da Casa de ritual pensaram, e perceberam a necessidade de criar *pupiakari*, pomar de ucuqui. Todas as pessoas da Casa Coletiva estavam envolvidas no plano para livrarem-se dessa cabeça, passando pimentas no ucuquis. Os tipos de pimentas usados eram – *boraró biâ*, *yikê biâ*, *ewê biâ*, *musiro biâ*, *awi biâ*, entre outros. Os tipos de ucuquis eram: *yôsôwi pupiâ/ucuqui-pirapucu*; *tarokî pupiâ/ucuqui-sapo* e *kãré pupiâ*, abiu-ucuqui, cucuras e abacaxi.



Figuras: 06 – Frutas corrosivas³⁶ - Arquivo Silvio Bará

Todas essas frutas da floresta eram bem doces, tinham cascas e polpa macia e não tinham elementos corrosivos. Os *Kumuá* com seus pensamentos transformaram estas em *Yuké diká asoyoase*, frutas corrosivas comestíveis que podem ferir a boca ou a língua, levando ao

³⁶ No final do ano de 2020, próximo de casa, ucuquis estavam caindo e o meu sobrinho catava para mim. Essas pimentas moqueadas para consumo essas cucuras registrei na feira que fica próximo à Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira.

sangramento e a dor (ardência) no coração. Para dona Francisca, antes de quaisquer consumos, tem que pedir ao *basegi* para realizar uma descontaminação de frutas. A mãe da criança recém-nascida não pode comer essas frutas antes da assepsia. Sem assepsia vão aparecer “sapinhos” na criança. A moça que estiver em menarca, se comer sem descontaminação de frutas, pode desenvolver isquemia e a dor no coração. *Bia*, pimentas, e *serã*, abacaxis, são frutas corrosíveis da roça.

Do'atisehe: ehêri pō'rá purise, dor no coração e, *ehêri pō'rá ñse*, isquemia no coração.

Basero: Tem de usar uma fórmula que torna *kã'rá biâ*, pimenta de buiuiu. *Basegi* neutraliza e transmuta as frutas corrosíveis da floresta, em frutas bem doces semelhante ao leite e espuma de buiuiu. Para Benedito, descontaminar as frutas é transmutar em alimentos saudáveis. Às vezes acontecem doenças devido as falhas ou esquecimento do *basegi*, pajé.

Fórmula de basero para uma pessoa muito adoentada



Figura 07 – Bayaróá tomando caxiri. Fonte: Cabalzar, Candotti, 2013, p.8

Os *Kumuá* da Casa de ritual se reuniram novamente para pensar como eliminar a cabeça do *Kama-wěeri* da clavícula de seu irmão maior. Este cada vez estava ficando fraco e prestes a morrer. Todos eles estavam já cansados de tantas tentativas. Toda esta narrativa estava acontecendo no tempo de *pupiâ*, ucuqui. Os *kumuá*, por pensamento metafísico, criaram mais *pupiâ kaari*, uma fileira de pés dos ucuquis para a colheita. Todas as pessoas estavam envolvidas na colheita. Então, uns ajuntavam os ucuquis lá debaixo do ucuquizal, outros quebravam e “outros ofereciam ucuquis misturados com as pimentas bem ardidas”.

Quase todo mundo já estava para desistir, *Kama-wěéri* pedia um pouco d'água para ele tomar. No começo trouxeram-lhe um pouco d'água. Depois ninguém quis mais pegar. Um *Kumû* pegou a coca mascada da boca insuflando vida criou sapinho. Na floresta se ouviu muito coaxar do sapinho. Este sapinho foi feito por meio de pensamento, para dizer que tinha um riacho por perto. “*Neterõ, neterõ, neterõ!*”. O sapinho da floresta é o bioindicador de onde tem rio na mata. Quando se ouviu esse tipo de coaxar deste sapinho, já se sabe que tem por perto um riacho para tomar água ou para banho. Naquele momento a ideia era levar o *Kama-wěéri* o mais longe possível.

“Vocês são muitos ruins comigo! Deixa que eu mesmo vou tomar água no rio”. No desespero e na agonia se ouvia o barulho da cabeça saindo da clavícula do irmão maior para tomar água no rio. Na verdade, ele estava seguindo um simples coaxar de um sapinho criado pelo pensamento do *kumû*. Quanto mais voava atrás deste sapinho *neterõ, e, neterõ*, mais longe o barulho ficava, e ele nunca alcançava o rio. Mas ele não era qualquer pessoa, era um sábio. Enquanto, este sapinho estava levando-o no rio abaixo, para mais longe, as famílias entraram rapidinho na caverna de pedra num lugar seguro. Mal havia entrado na caverna de pedra houve um estrondo de trovão, “*grrrrrr!*”. De lá mesmo deu a meia volta, chegando tarde demais. O pessoal mal havia entrado, logo, *Kama-wěéri* bateu na cumeeira da caverna. Hoje em dia, toda casa tem uma queda na cumeeira da casa, porque, *Kama-wěéri* pousou com a força e o peso.

Kama-wěéri pedia que eles soltassem seu irmão maior. Passou-se um bom tempo de perturbação e o incômodo e, chegou-se um momento em que todos os membros desta Casa estavam em perigo. Os *Kumuá* da Casa Coletiva na caverna adotavam as estratégias de soltar vários tipos de animais ferozes para devorá-lo, mas ele matava facilmente. E, mais uma vez, os *kumuá* se reuniram em busca da solução. Todo esse tempo, os alimentos da Casa de ritual estavam acabando e começaram passar fome, até mesmo para fazer necessidade fisiológica dava medo. Qualquer pessoa que saísse fora da casa teria sido entranhada na clavícula das pessoas. Por pensamento metafísico pensaram em encontrar uma solução urgente e pediram um apoio do leão do rio abaixo. Então, por meio de cigarro enviaram o pedido de socorro. Mas *Kama-wěéri* matava facilmente animais ferozes e desconfiava que, aquele animal não era seu irmão. Porque, o seu irmão aguentava.

No outro dia bem cedo chegou o leão do rio abaixo. Então, o leão abocanhou e estraçalhou a cabeça de *Kama-wěéri*, dando a ele um fim. Vendo a morte do *Kama-wěéri*, os *kumuá* saíram da caverna e retornaram a sua Casa de ritual. O irmão maior se encontrava muito adoentado. Os *Kumuá* se reuniram novamente para fazer a recuperação do corpo e o

fortalecimento de *ēhēri pō'ra basero*, *ba'āsehé base ekáro*, fórmula de gerar apetite alimentar, *we'tí da'rese*, proteção e, assim ele se recuperou da saúde e voltou à vida na Casa de ritual. Para dona Francisca esta parte da narrativa é a principal fonte para o *basegí*. O corpo e *ehēri pō'ra* deve ser fortalecido³⁷. Por fim, assim puderam tomar o seu caxirí bem fermentado da cana, tomaram *kapí*, bebida alucinógena, dançaram os rituais de *kapiwaya* usando adornos de cabeça de plumas que foram confeccionados pelos dois irmãos no período das lagartas comestíveis. Para minha mãe assim surgiu à história de danças de *kapiwaya* no tempo de lagartas de espécies comestíveis.

1.3.2 O local de desmoronamento do corpo de *Kama-wēéri*

Este fato ocorreu no Alto rio Tiquié, na fronteira do Brasil com a Colômbia. O local onde os dois irmãos foram convocados para a confecção de cocares fica abaixo do rio Maliña. Esta narrativa é dos povos tuyuka, bará, da região do Alto rio Tiquié. A minha mãe se refere a existência de um local chamado *wātiâ kasâ*, jirau das pessoas falecidas, que é onde o irmão menor havia comido uma boa porção dos peixes moqueados, quebrando tabus alimentares. As pessoas conhecem também este local como *muhî-pũu kasâ*, jirau da lua. Quando era tempo da lua cheia, a comunidade adormecida voltava a ter a vida e o local ficava bem agitado. *Masá wērikarã makâ*, um lugar habitado por pessoas falecidas. Como era uma comunidade, tinha porto bem limpo para banho das pessoas mortas. É um local onde tem árvores baixas e tem palhas de caranás na beira do rio Tiquié.

Só pelo fato de ter o nome de *wātiâ kasâ*, jirau de pessoas falecidas, já dava medo. Os pescadores ou viajantes contam que, no período da lua cheia se escutava o barulho das pessoas falecidas tomando banho no porto. De longe se ouvia gargalhadas e as conversas das pessoas. Mas quando passava em frente desse porto não tinha ninguém. Por esta razão, os velhos, quando subiam ou desciam à noite ou de dia passando em frente deste porto pediam que as crianças e as mulheres abaixassem dentro da canoa para não olhar e não ter maus presságios. É um lugar

³⁷ *Kā'rá koo weta, Kā'rá koo sopori*. O leite e a espuma de buiuiu. O alimento metafísico do corpo e do *ehēri pō'ra* do homem e da mulher tukana. O alimento metafísico tukano. Uma das fórmulas imprescindíveis usado pelo *basegí* que transmuta no leite e a espuma de buiuiu no corpo constituído. Para os pajés essas *kā'rá*, frutinhas buiuiu estão carregadas de uma eficiência simbólica para *basero*/ações atribuídas; uma metáfora e o protótipo de frutas para princípio ativador e a essência para vida humana. Pela ação de *basegí* os alimentos são transsubstanciados em saudáveis. Então, desde ventre materno, a criança tukana se alimenta de *kā'rá koo*, leite materno. A vida uterina é adocicada pelas frutas. A frutinha de buiuiu é uma frutinha rasteira da capoeira que se encontra ao longo do caminho da roça ou na roça da capoeira; essas frutinhas contêm leites e as espumas bem doces consumidas pelas crianças ou adultos. Uma gestante comesse dessas frutinhas, a criança vai nascer o cheio de pelos no corpo.

assombroso! O lugar de mau presságio é um lugar associado à vida curta. Quem é desta região sabe e conhece o *wātã kasã*, jirau das pessoas falecidas. Quando passa em frente desse porto sente arrepio no corpo. O porto deste lugar só tem vida na fase da lua cheia ou antes da enchente do rio.

Bem abaixo das comunidades fronteiriças Brasil-Colômbia, fica a Cachoeira Comprida, por onde as pessoas arrastam canoas ou botes de alumínio por terra, no meio das pedras. Acima da Cachoeira Comprida³⁸ fica *pupiã kaari*, pomar de ucuquis, o lugar onde pessoas colheram os ucuquis para sangrar a língua e a boca de *Kama-wěéri* e, até hoje, o pessoal da região colhem os ucuquis. Mas, têm de ter certa moderação ao consumo de ucuqui. Dona Francisca ressaltou, que a partir dos acontecimentos desta narrativa surgiram a clavícula no corpo e humano e as pequenas quedas que existem nas casas. Além disso, as pessoas que comem muito são chamadas de “*Kama-wěéri*”.

1.3.3 *Kama-Wěéri* transformador cultural de descontaminação alimentar tukano

A narrativa de *Kama-Wěéri* foi contada pela minha mãe que afirma que esta narrativa não trata apenas do descumprimento de *be'tise* no período da confecção de adornos de cabeça de plumas para serem usados no ritual de kapiwaya no *ĩ'ia nimiri*, tempo das lagartas comestíveis. Os dois irmãos eram conhecedores do perigo do trabalho de confecção de cocares. Este tipo de trabalho era temido pelos velhos, por conta do risco de adoecimento. Há toda uma explicação sobre quanto mais se fizesse *be'tise*, mais os cocares permaneceriam bem corados e duráveis. Os cocares adietados “cobram” pessoas desprotegidas. Foi isso que aconteceu com o irmão menor *bayá*. As consequências custam a saúde da pessoa, a queda de cabelos, os fungos das penas consomem a cabeça, picada de jararaca, ser presa da onça e ter o corpo engordurado. Esse irmão menor representa pessoas que não ouvem os conselhos das lideranças, nem dos irmãos maiores. É uma questão da moral tukano. Um exemplo clássico tukano a partir do trabalho específico que é próprio dos *bayaróá*. A narrativa não é apenas uma metáfora construída pelos antigos. A confecção dos cocares é uma atividade técnica complementada com habilidade, rapidez, discricção, e, sobretudo, *be'tise*. A dona Francisca destacava a importância de se seguir os conselhos. Quanto mais seguir os conselhos, mais “a saúde da pessoa agradece”. Essa história aconteceu na foz do rio Maliña, no Alto rio Tiquié, mas cada narrador conta de modo diferente, a partir da perspectiva do seu grupo. As pessoas desta região da Colômbia

³⁸ Ver descrição de Cachoeira Comprida por Theodor Koch-Grünberg, 2005, p.320

temem até hoje. Esse fato ocorrido ainda é falado pelas pessoas mais antigas, como exemplo para não “encontrar” doenças e males sociais. É uma literatura especializada local para dizer que, *be'tise* é um dos elementos imprescindíveis na fase de crescimento e do desenvolvimento da criança. Até hoje, as crianças desta região são proibidas de comer os peixes gordurosos, *wa'í wisiórã*, peixes que tem substâncias prejudiciais à saúde. Essa dieta deve ser cumprida especialmente, pela mãe gestante, pela jovem de menarca e, jovens que tocaram *miriá*, *jurupary*³⁹.

Esta narrativa não se esgota só nisso, quanto mais a exploramos fluem novas reflexividades para a vida tukana. A primeira parte apresenta o descumprimento de *be'tise* no trabalho da confecção dos cocares, a quebra de conselho do irmão menor indo tomar o banho no porto olhando para rio abaixo e comendo peixe moqueado bem fresquinho. A segunda parte menciona o pensamento ruim que veio a roça, por pensamento metafísico de seu irmão menor, assim começou a origem das doenças e males sociais por processo de engorduramento do corpo. O corpo engordurado desmorona no rio transformando-se em peixes de substâncias prejudiciais à saúde que se espalharam em todo os rios de universos. A terceira parte é uma invenção cultural para prática da descontaminação de todos tipos de alimentos pelo *basegí* e a origem do *weó*, perereca que fica à beira do rio e *neteró*, perereca da mata, o bioindicador onde tem o riacho na floresta. Por fim, a quarta parte, trata de uma fórmula que não é usada pelos atuais *baserã*, pajés, a fórmula de *basese*, conjunto de ações xamânicas, para uma boa recuperação da pessoa muito adoentada. Para fortalecer o corpo e *ehêri pô'ra* da pessoa; tem de fazer o gosto pela alimentação, para que a pessoa coma, e uma proteção da pessoa como para prevenção da doença. Essa era a prática dos velhos para recuperação da saúde.

³⁹ Mirí é o dono dos instrumentos musicais, no ritual de iniciação masculina. No começo era uma pessoa cujo corpo emitia som bem harmonioso na Casa de ritual. Por isso se mantinha em segredo seus instrumentos, que eram o próprio corpo de Mirí.

Mapa do rio Maliña

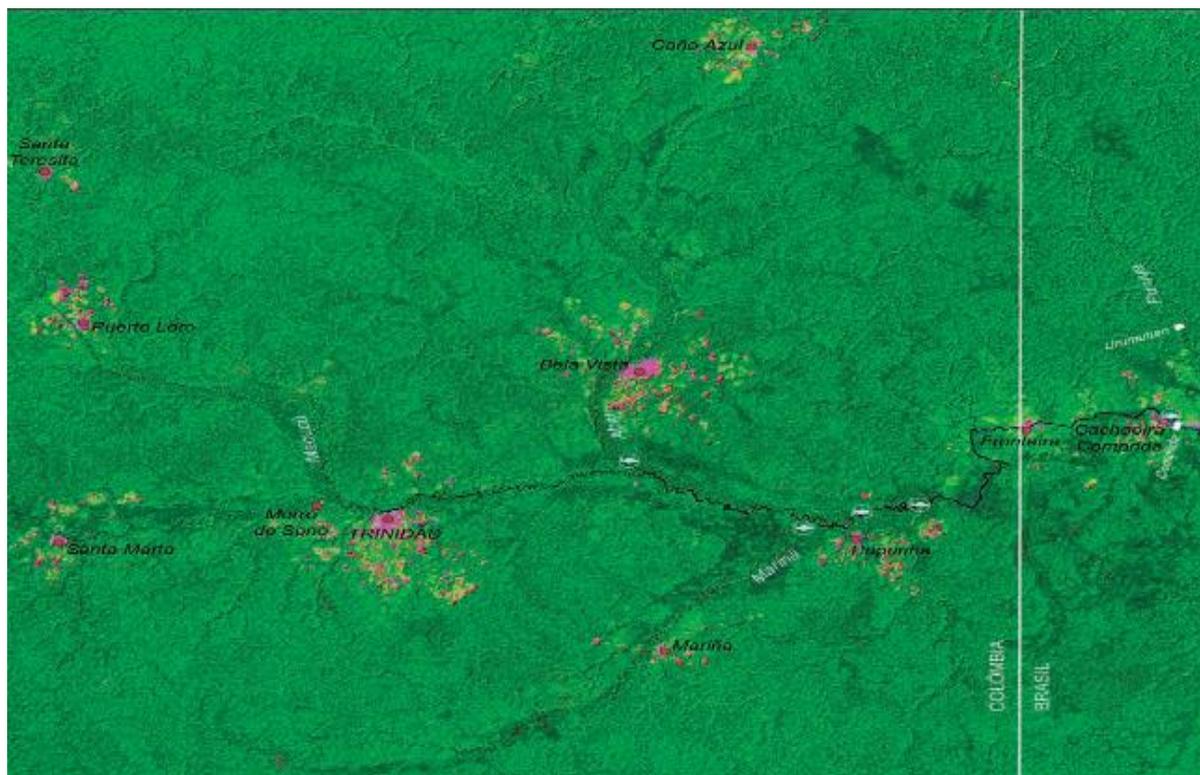


Figura 08 – A localização do rio Maliña – Cabalzar, A. 2005, p.34.

Essas três narrativas foram contadas pela minha mãe: *Yuki-masí*, filho do povo da floresta; *Ba'asehé-Boo/o* dono da fartura de alimento da roça e, por fim, *Kama-Wěéri*, criador das doenças e males sociais complementada. As narrativas foram complementadas pelos comentários do meu padrasto sobre a prática de base do meu padrasto. Essas narrativas revelam fórmulas para ações xamânicas, *we'ti da'rese*, para proteção do corpo e *ehêri pō'ra*, e *be'tise*, dietas alimentares no período do trabalho (confeção de cocares, menarca e ciclo menstrual e dietas alimentares). A partir destas narrativas pretendo demonstrar os lugares próprios e específicos, os espaços compartilhados entre os humanos e *masá*, gentes, de outros patamares: *Yuki-masí* é do dono da floresta; *Ba'asehé-Boo* é o dono da fartura de alimento para ser uma boa pessoa e, por fim, *Kama-Wěéri* é o dono de novas práticas alimentares para ter vida saudável. A floresta, a roça e o rio têm seus próprios caminhos para circulação, pois esses caminhos têm donos que tem nome e que são agenciadores para relacionalidade simétrica.

CAPÍTULO II A MANIVA, PRINCIPAL ELEMENTO DA RELACIONALIDADE

Neste capítulo vou trabalhar sobre o universo da maniva, saberes compartilhados entre o homem e a mulher. Cada item abordado trouxe os conceitos ancestrais muito usados pelo antigos. O caminho da roça tem nome ancestral e é o principal caminho que constrói outros pequenos caminhos. Além desse caminho principal existem outros, os caminhos dos pássaros, o caminho aéreo; caminhos dos animais com suas pegadas, o caminho das formiguinhas, o caminho das manivaras, o caminho do vento. A mãe da criança recém-nascida indo à roça vai deixando pelo caminho da roça as folhas de patauá amarradas indicando o caminho de volta para *ehêri pō'ra* da criança.

A maniva é o elemento da relacionalidade entre as pessoas. O trabalho da filha mulher é cuidar da roça, fazer beiju, torrar a farinha e, enfim, fazer caxiri. A mulher tem de ser da fatura de alimentos. A mulher considera suas manivas como se fossem os seus filhos. Na linguagem da ecologia para mulher, as manivas são frágeis e muitos vulneráveis às pragas, e precisam de muitos cuidados. Desde nossa infância aprendemos a catar as mandiocas pequenas, essas pequenas têm mais goma do que as grandes. O plantio de manivas é feito com planta medicinal para boa disseminação das raízes de mandiocas. As mãos têm de ser lavadas com essa planta. Na hora de processamento da massa de mandioca, a mulher tem de ralar primeiro, terminar e tomar banho, só depois comer. Uma regra adotada desde *Ba'asehé-Boo*.

Para mulheres tukano, as manivas são mulheres-gentes espalhadas pela extensão da roça. Essas mulheres-gentes tem nome. Quando outra mulher vem pedir seu cultivo para primeira dona da maniva, as manivas ouvindo a conversa de mulher para mulher não se apegam a segunda dona, porque esta não tem cuidado com suas plantações. A maniva me parece ser o principal elemento da gestão cosmopolítica do Alto rio Negro. Por isso, a mulher/o homem não deve estar sem maniva, mesmo que pertença a alta hierarquia, uma mulher sem maniva é menosprezada. A maniva tem o papel social da relacionalidade.

A floresta e a roça, são lugares considerados como espaços de agenciamento da mulher e do homem. Os lugares onde estiveram as roças antigas se tornam locais da memória dos primeiros donos. A floresta, a roça e os donos são agenciadores de memórias. A floresta é uma agência pela própria natureza na vida tukano. A floresta é uma agência da vida humana. Convido você para adentrar neste caminho epistemológico.

2.1 *Wesé ma'â*, O caminho da roça e outros caminhos

2.2.1 *Wesé ma'â*, O caminho da roça

Neste tópico quero retomar novamente a questão do caminho. O caminho da roça é o caminho dos saberes do universo feminino. O caminho se torna o caminho metafísico pela ação xamânica. No caminho que se constrói e desconstrói os saberes ancestrais. João Paulo Barreto, Tukano (2013, p.75), discorre sobre o caminho de

“uma transitoriedade ou para circular universo da vida (...). O caminho que permite a nossa circulação no mundo. O caminho é para circulação de pessoas em diversas casas e lugares do universo, é o caminho geográfico para ir a roça, para a caça, para coleta, para descer o porto”.

Então, esta citação me fez refletir muito sobre caminho. O caminho aberto na floresta para diversas finalidades de atividades cotidianas, para *basegê* é o caminho da construção de um pensamento para circulação em diversos espaços do universo. O caminho aberto inicia-se na porta do fundo da Casa ritual, que é a porta da mulher, que alcança até a roça. Por isso se diz que é o caminho da roça que é o caminho dos saberes de universo feminino. O caminho da mulher que tem o nome para agenciamento. A roça é o espaço de agenciamento da formação e da transformação, autocuidados, alimentos e xamanismo. O espaço de agenciamento compartilhado entre os donos das roças. O caminho da roça é o caminho de encontro e de desencontro de saberes para ser uma mulher da fartura de alimentos. Em Barreto, S. (2019, p.99) abordei os conceitos de *Ma'â*, Caminho e *Wesé ma'â*, Caminho da roça.

“*Ma'â* é o caminho. Já *wesé ma'â* é o caminho da roça. *Marî masâ katîri ma'â*, caminho da vida, o caminho que dá a existência humana. (...) caminhos soprados, o caminho já aberto para os percursos. Para transitoriedade ou para circular no universo da vida, o caminho deve ser protegido dos perigos dos seres não-humanos da natureza. O caminho que permite a nossa circulação no mundo, como foi observado e, assim requer a proteção. Proteção é uma arte da comunicação entre seres não humanos e os seres humanos. O caminho é para circulações de pessoas em diversas casas e lugares do universo, é o caminho geográfico para ir à roça, para a caça, para coleta, para descer o porto, etc. O caminho da roça tem outro sentido, quando se faz alusão ao canal genital feminino, o caminho de fecundação, *a roça é um útero*, um lugar de fecundação, o caminho da reprodução humana. E daí que, os velhos associam o útero como se fosse *o abiu* um protótipo e metáfora do útero. O caminho em si mesmo é um caminho para produção de alimentos. O caminho da roça que nos leva ao universo feminino é também o caminho da trajetória de vida das pessoas.”

Numa tradução funcional o caminho da roça é para produção de alimento. Mas o caminho da roça é o caminho relacional. Por isso o caminho aberto se intercruza na floresta. O

formato do caminho é o pensamento da mulher. O caminho da roça é o caminho de pensamento da mulher. A mulher indo ou voltando no seu caminho da roça, pensa no seu trabalho cotidiano da roça. Para mulher, a roça é o espaço da relacionalidade da mulher com suas plantações da roça, o que vem a fortalecer a ideia de um caminho de relacionalidade simétrica, um caminho ecológico entre *masá* e *apêrãnoho masá*⁴⁰, outros humanos.

Em Barreto, S. 2019, já havia afirmado que o caminho da roça é o caminho da reprodução humana, para fortalecimento de seu grupo. Numa linguagem de *baserã*, O caminho não só carrega pegadas profundas devido ao peso dos aturás da mandioca. O caminho da roça é o pensamento do corpo e *ehêri pō'ra* da mulher. O caminho tem o nome para diversas transitoriedades.

Ma'âpi pūrî ditekike, Folhas amarradas ao longo do caminho.

A minha mãe costume dizer que, quando a criança vai a roça pela primeira vez, corre o risco do *eheri pō'ra*, coração, da criança ficar perdido na floresta e na roça. Por isso, o caminho é protegido de todos os perigos que pode acontecer. Além disso, já na ida, a mãe deixa folhas de trançadas de patauá ou de açai pelo caminho, para indicar o caminho de volta da criança para sua casa (Barreto, S. 2019, p.81). Assim também outras pessoas sabem que uma criança recém-nascida está indo a roça pela primeira vez com sua mãe. Isso também é feito quando for a floresta para caça e para colheita de frutas e, mesmo descendo no porto da comunidade. Se não fizer isto, a criança chora.

Para uma melhor visualização, trancei folhas de açai para mostrar um pouco do que estou falando neste trecho:

⁴⁰ Como afirmei anteriormente, a minha mãe utiliza o termo *apêrãnoho masá*, outro tipo de pessoas ou outra gente de outros patamares, em vez de referir-se a “não – humanos”. Por esse entendimento não utilizo o termo não-humano. Além disso, em todas fórmulas da ação xamânica da proteção do corpo e *ehêri pō'ra* não se usa não-humano, mas termos de relacionalidade de parentesco: *pa'rami*, neto, *pa'rameo*, neta; *aka-weregé*, parente ou *aka-weregó*, parenta. *Kumû* ou *baseg* cria um relacionamento de uma boa convivência entre *wa'i-masa*, *yukî-masa*, *yōkoa-masa*, *itá-masa*, *bikâ mii*/cobra grande, considerando como fossem seus avôs.



Figura. 09 – *Pūri d̄i'tek̄ke* – Arquivo Silvio Bará

O caminho de saber da mulher tukano, tuyuka, desana, bará, miriti tapuia, amplia as relações sociais para simetria de parentesco⁴¹. O caminho da roça é também o caminho da fuga. Este leva e traz de volta às suas origens. Às vezes, as mulheres fugiam pelo caminho da roça de um casamento sem consentimento. Fugia à noite pelo caminho ou pelo rio, enganava de ir à roça, pegar a água ou dizia que ia fazer necessidade e sumia, nem voltava mais na casa de seu sogro. Isso tem a ver com narrativa que vimos anteriormente em que a filha do *Kumû* da Casa de Ritual foi atrás do *Yuk̄-masí*, gente da floresta e depois de alguns tempos volta já na sua casa num matagal. Este é o caminho de volta para uma reconstrução com a demais parentela. Trazer do passado para presente, o caminho é um elo da transitoriedade histórica de seu povo, de seus pais. O caminho da roça é o caminho da relacionalidade com outros caminhos inter cruzados, os caminhos da vida. Este caminho carrega o nome das suas antigas donas, e traz inspiração, agenciando a pessoa, para que ela seja uma boa trabalhadora. Por isso, o caminho que tem o nome é protegido de todos os perigos que possa intercorrer com a pessoa.

Todo caminho da roça tem *k̄'rapi* ou *k̄'rá daá*, com suas frutinhas pretinhas ou roxinhas, bem adocicadas da capoeira. Existem outros *k̄'rá* que não são comestíveis pelos humanos, como os azuis, que são comestíveis somente pelos pássaros. Os tipos de *K̄'rá pūri* são:

⁴¹ A minha mãe é filha de uma mãe tukano, filha de um pai tuyuka, cresceu órfã do pai no meio da família desana, no tempo do trabalho de látex e casou com o homem do povo bará. Depois ficou viúva e casou-se novamente com homem do povo miriti tapuia, do médio rio Tiquié. A minha mãe vivenciou tantas paisagens sociais, que lhe foram proporcionadas pela vida, mas, de cada experiência vivida traz uma memória, uma reconstrução e atualização de saberes ancestrais. Toda transmissão de conhecimento da minha mãe, parte da minha avó tukano sobre o trabalho da roça, depois remete às narrativas do meu bisavô, tuyuka. Quando meu pai estava vivo, a minha mãe acompanhou no trabalho da ação xamânica, apenas ouviu *basese* do meu pai, por isso reformulou a prática de *basero* do meu padrasto.

Kã'rá pũri, folhas de buiuiu novas – as moças quando vão para roça com sua mãe passando na capoeira pelo caminho da roça apanham as folhas de buiuiu ou folhas de embaúba novas para limpar seu o rosto. Além da limpeza estética facial. As folhas de *kã'rá pũri* ou folhas de embaúba são papeis higiênicos vegetais.

Kã'rá paa, frutinhas de buiuiu pretinhas ou roxinhas – os pés de buiuiu ficam ao longo do caminho da roça e são carregadas de muitas frutinhas bem adocicadas para crianças comerem. Quando vão à roça, as crianças de tanto comer frutinhas de buiuiu ficam com as bocas pretas. A gente colhia com uma folha convexa muitas frutinhas de buiuiu e brincávamos de *po'osehé*, rito de oferta, com outros meninos.

Nossas mães falam que, quando uma gestante come muitas frutinhas de buiuiu ela vai ter uma criança cheia de pelos no corpo.

Kã'rá koo weta, *kã'rá koo sopori*, O leite e a espuma de buiuiu são muito usados na fórmula nas ações xamânicas: trata-se de uma metafísica de base; “uma metáfora, um protótipo, um elemento de base, que é a essência da vida do ser humano para os povos tukano”.

O caminho da roça começa pela porta do fundo da Casa de Ritual, ao longo do caminho, há outros pequenos caminhos; “Para nós mulheres, o principal caminho da roça é como se fosse o rio principal para os homens, outros caminhos pequenos que entram e morrem são nossos riachos e os igarapés”, assim me disse a minha mãe. Neste sentido, o principal caminho da roça é como o principal rio com seus pequenos rios, formando os caminhos da relacionalidade. Só donos conhecem bem estes caminhos ou estes rios. Os pequenos caminhos levam a outras roças; outros lagos ou outros rios. A minha mãe costume dizer que a mulher também pesca na sua roça. Porém, os seus peixes são mandiocas já plantados na roça. As raízes de mandiocas são semelhantes como se fossem cambadas de peixes. Para minha mãe, a roça é o grande lago da fartura de peixes. Isto evidencia as relações entre peixe e a mandioca, entre a narrativa de *Kama-Wěeri kiti* e *Ba'asehé-Boo*.

Esta parte é o fruto da observação pessoal indo, andando ou voltando no caminho da roça de meus pais. Além desse caminho da roça não podia deixar de lado ou afirmar que não existem outros caminhos. Claro que existem outros caminhos, aos quais ninguém se referiu ainda até o momento.

2.1.2 *Wa'ikirã ma'ári*, Os caminhos dos animais

O caminho da roça é um dos caminhos abertos pelo homem para ir à roça com sua esposa. Outros caminhos atravessam o principal caminho. Estes caminhos são caminhos dos animais da caça ou de outros animais. Estes caminhos são abertos por animais em busca de seus alimentos de dia ou de noite, que andam nos seus próprios caminhos de caça de alimentos, e nenhum animal anda no caminho do outro. Existe caminho da paca, o caminho da anta, da cuia, de tatu, da cutivaia até o caminho de *bi'í*, rato.

Esta parte descrita sobre o caminho me fez voltar ao nosso sítio, no amanhecer do dia ou entardecer, em que eu visualizava os caminhos aéreos dos pássaros. Toda manhã os pássaros vão e à tarde voltam na mesma direção. Bem cedo voava encima da nossa casa um par de papagaio. Ao ver os papagaios, araras e japus, voando sobre nossa casa, minha mãe dizia que nesse momento, minhas avós já estão indo nas suas roças. Esse é um modo de dizer que ela já se atrasou para ir à roça. Os pássaros têm seus próprios caminhos aéreos, ou caminhos para reprodução.

Ao redor de nosso sítio também tinham macacos, especialmente, no porto, onde ficam as árvores de japurás⁴². No tempo de japurá, os macacos toda manhã vem pulando entre os galhos até estas árvores para se alimentar dessas frutinhas. Vendo isto pensam que, as árvores são caminhos dos macacos pregos ou macacos da noite. Eu estou querendo dizer com isto que os animais e os pássaros têm seus próprios caminhos. Os espaços aéreos são caminhos dos pássaros, os galhos d'árvores são caminhos para os macacos na floresta ou a beira dos rios. Há também o que na língua tukano se diz *meká ma'ári*, caminhos das manivaras. Independentemente do seu tamanho os animais têm seu próprio caminho para a vida, até os mucuins. Somente dois caminhos humanos e dos animais são mais conhecidos, mas que são caminhos visíveis e os invisíveis muitos transitados pelos donos e dos agenciadores. A lua, *yōkoápa*, plêiades e o vento tem seu próprio caminho, para marcar o tempo, para circulação do ar por meio vento no planeta terra.

⁴² Batí, japurá, uma das frutinhas comestíveis. A fruta de japurá dá duas vezes por ano. No tempo dela se apanha, cozinha, descasca, coloco ao sol, depois lava e aterra na terra para ficar bem três meses. Mas o preparo tem segredo feminino, se não a massa de japurá fica mais fedida, porque, não teve o cuidado na hora do preparo para momento do aterro na terra. A massa de japurá é um dos ingredientes da mistura na caldeirada de peixes ou na mojica. Este território miriti tapuia é uma das regiões do médio rio Tiquié que dá muita japurá para o consumo ou para pesca. As pessoas desta região apanham em aturá de japurá para consumo até fazem oferta de japurá ou acompanhado aturá de açáí entre os familiares para tomar caxiri.

2.2 *Numiô makó da'rase*, O trabalho da mulher

2.2.1 O trabalho da mulher para a vida

Numiô makó da'rase, literalmente, o trabalho da filha mulher, é o trabalho da mulher para a vida. A formação da mulher tuyuka, bará, miriti tapuia, desana, é baseado no que na língua tukano dizemos *marî pakó*, *marî yěkó werese tî'ose*, escuta dos conselhos de nossa mãe e da nossa avó, os saberes matrilineares que envolvem muitos aspectos da vida e revelam em seu conjunto, o modo de pensar e fazer da mulher casada em sua vida. Os saberes ancestrais revelam o ethos dos antepassados e o modo de ser e de pensar dos antepassados passam por atividades cotidianas simples como carregar água no porto, *i'ia seeró*, catar piolho, *kii-boó pã'reró*, extração da mandioca mole com a mãe ou com a avó. Trata-se da transmissão de conhecimento de mulher para mulher, uma ênfase no universo feminino.

No companheirismo com a mãe, ou avó⁴³, a neta completa e complementa a formação da mulher que perpassa fortemente pela escuta das experiências destas mulheres. Essa formação para a vida, como vimos, ocorre, na prática das atividades cotidianas, que estão voltados para a habilidade, o silêncio e a discrição.

A casa representa a estrutura social do corpo social de seu grupo. Para minha mãe, a casa é o primeiro espaço que forma, transforma em ser mulher trabalhadora que se atualiza constante os conhecimentos da mulher para a vida. A casa tem a porta de entrada e da saída. Essa porta de entrada e da saída constrói a rede de caminhos para relacionalidade. A casa é construída à beira do rio que tem o nome. Para Oliveira, M.S. (2017) é na “casa”, que se forma, transforma e atualiza os conhecimentos de gênero feminino, e o próprio modo de ser tukano. Essa discussão tem uma consonância com o trabalho Hugh-Jones, C. (2011) e a noção de “o rio de leite” (tradução pessoal) em tukano, *Õpekõ diâ*, metáfora dos velhos, sobre o rio de uma água boa para formação, transformação e a atualizações epistemológicas.

Esses ensinamentos envolvem coisas complexas que parecem tão simples, como as atividades triviais de carregar a lenha. A mulher não carrega qualquer lenha, mas escolhe a qualidade da lenha que deve carregar. Na ida para roça queimada a mãe ou avó transmite o conhecimento sobre qualidade da lenha a ser carregada. Na roça queimada se ajunta da lenha para:

⁴³ Diz-se que as filhas e filhos deveriam ir à frente das mães, pais ou avós na roça. Se for atrás, significa que vai se casar com um velho ou com uma idosa, ou cheirar o peido das pessoas da frente. Quem vai atrás atrai coisas ruins.

cada utilidade para cozer peixes, manicoera, para moquear, fazer beiju, no preparo da quinhapira e do mingau. Cada tipo de lenha se ajusta melhor para certo tipo de alimento. Eu mesmo sendo filho homem tive de carregar alguma lenha para minha mãe, mas também carregava lenha para outras pessoas por uma questão de sobrevivências. Desde pequenos aprendemos de carregar a lenha. Quanto mais tenha feito companhia com os pais, o filho ou a filha sabe identificar a qualidade da lenha e, desde pequenos aprendem sobre isto, no entanto, para as meninas, as avós são primeiras que dão melhores informações e mais elaboradas. Para outros cozimentos é o homem que carrega para fazer caxiri, torrar a farinha, cozer pupunha, etc. Nem toda lenha é saudável e boa, é preciso conhecer a qualidade para evitar quaisquer coceiras no corpo. (Barreto, 2019, pp.89-90)

Não é tão simples assim carregar lenha. Desde infância, a criança começa a carregar lenha para cozimento de alimentos para sua mãe. O menino carrega feixe da lenha ou tora de lenha junto com seu machado no ombro e a menina carrega lenha colocando na cabeça junto do aturá de mandioca. A minha mãe costuma dizer que, quanto mais cedo o filho ou a filha começa a ajudar sua mãe carregando lenha, será mais sensível ao cozimento de alimentos na sua casa. O filho que é *pakore pahayãsehe*, tem sensibilidade na atividade cotidiana de sua mãe, é aquele que futuramente ajudará a sua esposa. Por fim, o trabalho da filha mulher é cuidar da roça, fazer beiju, torrar a farinha e fazer caxiri. A mulher tem de ser uma mulher da fartura de alimentos que sabe partilhar entre suas parentes.

2.2.2 Na linguagem da mulher, as manivas associadas como filhos

Este tópico trata de uma linguagem da ecologia humana para as manivas. As minhas avós disseram para minha mãe que as manivas eram consideradas como se fossem os seus filhos. A minha mãe costuma dizer, que quem quisesse escutar o conhecimento dos velhos não era para perguntar ou questionar. Por isso nem me atrevi a indagar para obter mais detalhes. Quando eles te dizem “*t̃’oti?*”, você está escutando ou “*t̃’o yē’eti m̃’i?*” “Você está entendendo?”. Apenas respondemos afirmativamente.

Hugh-Jones, C. (2011) afirma que as manivas são como *pona* (filhos), para as mulheres Barasana. Quanto mais escutar, mas se está criando uma relacionalidade. Claro que este é o modo de dizer da dona de maniva. As manivas se tornam como se fossem os seus filhos. A princípio, a mãe sempre conversa com os seus filhos. Na linguagem da ecologia humana, as manivas são filhos. Os filhos-manivas requerem que a dona da maniva tenha cuidados com elas.

Nesse sentido é inspiradora a afirmação de Joana Cabral sobre as relações das mulheres waiãpi com as plantações: “existe uma relação que as agricultoras estabelecem com suas

plantações é de cuidados semelhantes aos que são vertidos sobre os filhos, o que desemboca em um sentimento de apego às plantações” (Oliveira, J. 2016, p.118).

Entre os povos tukano, a roça é o espaço de pensamento da mulher. O ser da mulher constituído pela roça. O trabalho da roça é compartilhado entre o homem e a mulher. Mas a mulher é a dona das roças com seus diálogos e os cuidados. A dona da roça fala com a alegria com suas manivas. A mulher e a maniva criam uma relacionalidade humana e vegetal para se ter o alimento cotidiano. Porque as manivas escutam e sentem a alegria da dona de maniva. A dona da roça considera suas manivas como se fossem os seus próprios filhos, porque, a dona das manivas, na roça conversa de modo relacional com suas manivas. Essa alegria sai do coração. Esse é o pensamento da mulher, que se deve de ter o cuidado com suas plantações da roça, que assim vai ter a fartura de alimento. A minha mãe me dizia, que as manivas ouvindo isto para dona retribuía dando muitas raízes de mandiocas para dona da roça. Por isso, a mulher deveria trabalhar com alegria na roça, expressa nos braços que limpa. Assim as manivas se tornam como se fossem os seus filhos que crescem bem esverdeadas na roça. Essa é uma questão da relacionalidade humana e vegetal para ter a fartura de alimenta. Parece-me uma negociação entre a dona com suas manivas para ter o alimento. É outra lógica conjugada de ter os conceitos de conhecimentos específicos. A sugestão de Rosalen (2005, p.61) é muito esclarecedora neste sentido:

as roças, assim como os caminhos, são forjadas pelos grupos de substâncias (desde a escolha do local e o pensamento até a elaboração propriamente dita, que envolve os fluidos corporais) e estão impregnadas por suas potencialidades. Não por acaso as roças são designadas pelo nome das esposas, àquelas que fisicamente e simbolicamente são responsáveis por alimentar e reproduzir o grupo de substância.

Ba'asehé-Boo yaa weseri, as roças são do Ba'asehé-Boo. A partir da leitura desta narrativa, podemos pensar que, no começo, as roças eram propriedades do homem, de Ba'asehé-Boo. Ou seja, no início a roça era pensamento do homem, o homem era o primeiro dono das roças dentro do contexto das narrativas de *Ba'asehé-Boo*. No tempo de *Ba'asehé-Boo*, a roça esverdeada era próprio pensamento do homem que era mantido em segredo. Mesmo sendo, o dono da fartura de alimento, ou melhor, o dono da roça, outras pessoas que trabalhavam para ele. Como não houve cumprimento dos conselhos de ficar em casa, quando estivesse no ciclo menstruação, para não contaminar as plantações da roça, isto, provocou aos *wa'í-masa* para ataques das pessoas. Mas a partir de todas as atividades cotidianas construídas pelo *Ba'asehé-Boo*, agora, a roça tem papel de dinamizador na vida da mulher. A mulher tem de ser

muito hábil, rápida e discreta em suas atividades, semelhante a uma formiga *Osokãti*, formiga cinzenta da roça (Barreto, 2019, p.88-89).

A roça é o próprio corpo da mulher, composto através da oferta de artefatos de trabalho para papeis, relações sociais, vegetais e animais. Nesta lógica de pensamento, as manivas se formam como se fossem os membros do corpo da mulher. *Ayuró ehêri po'ratiro*, é a roça bem esverdeada da maniva é o sentimento do coração da mulher. A mulher tuyuka, a mulher tukano, a mulher desana encontra as forças de ter *numiô ehêri po'ratiro* nas suas roças, considerando as manivas como se fossem os seus filhos. Muitas vezes presenciei o choro de minha mãe na roça, outras vezes chorávamos juntos. “A minha roça me faz bem, me sinto melhor e, eu não queria voltar para casa”. O choro na roça reestabelecia a vida da gente. A lágrima caía no chão fertilizando nosso pensamento para a vida. A roça é o único espaço que tínhamos para nossa alimentação. Caminhar pelo caminho da roça na frente da mãe (pais) tem sentido profundo, pois abre novo horizonte para seus filhos. O pai tinha (tem) esse papel de construir os novos elementos vitais para os filhos. Não só basta derrubar a roça para sua esposa ou para sua mãe, para que os seus filhos tenham alimentos. Vai muito além disso, o alimento do corpo social. Podemos dizer, a roça se torna nossa primeira casa. Ela é a própria mulher, uma casa construída de transformações pelos *base* nas práticas tukano.

As manivas sentem o cheiro da dona da roça e por isso retribuem dando uma boa colheita de mandioca. A mulher Tukano, Tuyuka, Desana, Bará, Tariana, Cubeo, Barasana, cria seu vínculo afetivo sentimental vegetal, a relação com suas manivas, que vem desde no ventre de sua mãe. Para João Paulo, Tukano, *omerô* (2018) do *Kumû* é uma força que emana da porta da boca do especialista na sua ação sobre as coisas e o mundo, e na sua comunicação com as pessoas humanas e não-humanas. Esta força, podemos ampliar também para as relações das mulheres com as manivas. Nesse sentido, no mundo da roça, a dona de maniva realiza uma gestão cosmopolítica. Ou seja, os agenciamentos com os outros humanos não acontecem apenas pelas ações dos *kumuá*, mas através da relação de cuidado das mulheres com suas manivas.

2.2.3 *Dikê masá numiâ*/Mulheres manivas consideradas humanas

As manivas são mulheres-gentes? *Dikê masá numiâ nîsama*, manivas são mulheres-gentes. A maniva, são gente como a gente. A maniva, são gente da roça. As manivas mulheres-gentes são agenciadoras na vida da mulher. Essas manivas são gentes, ou melhor, gente da roça

que tem toda uma organização vegetal idêntica à masá/humanos. A maniva, sendo gente como a gente da roça, é processada tornando-se alimentos. Existem *dikê pakasepi*, manivas grandes e *dikê ò'omahapiakã*, manivas pequenas. Primeiramente, a mulher planta as manivas grandes no meio da roça e as manivas pequenas na beira da roça. Essas manivas pequenas carregam água para manivas grandes. Na linguagem da ecologia humana e vegetal, as manivas grandes são manivas maiores e as manivas pequenas são menores, formando uma sociedade vegetal da roça. Na prática de arrancar a mandioca, a dona da roça começa a arrancar as manivas pequenas, que foram plantadas ao redor da roça. Essas manivas pequenas protegem seus irmãos das manivas grandes, que estão no centro da roça. Essas pequenas são escudos vegetais para a vida das manivas. Para Diakara (2021) a mandioca tem correspondência com o corpo da mulher:

as folhas têm a aparência das mãos, o caule corresponde à sua coluna vertebral, as raízes são suas pernas... o corpo da mulher precisa ser protegido para cuidar da roça, para plantar, limpar, colher. As mulheres têm seus rituais de uso de grafismo no rosto e no braço com urucum, e nela está a força inspiradora do herói Bahsebo, o que lhe confere uma mão talentosa, *amukã añuse*. O urucum, utilizado no grafismo feminino, é um elemento fundamental, já que ele permite a ligação das mulheres com Bahsebo, o senhor e dono a maniwa. A cor vermelha do urucum conecta-se misteriosamente com o sangue que corre nas veias do corpo da mulher. Esse sangue passa a ser sua energia positiva no ato do cultivo da mandioca. A mulher se torna *bahsego* (agenciadora), e seu poder está na *üsekoda*, na saliva de sua boca, emitido no ato do plantio (Fernandes, et al., 2021, p.234).

Portanto, na versão do povo desana a mandioca é o próprio corpo da mulher. Essa ideia vem do próprio ser de *Ba'asehé-Boo*. *Kĩta niĩkãgĩta weepi*,/ele mesmo era alimento. Aquele que tem o alimento para a humanidade. Agora, para a mulher tukano ou mulher tuyuka, ou melhor, uma *Ba'asehé-Boo numiã*, mulher de *Ba'asehé-Boo*, a mulher se torna semelhante a uma mulher que tem fartura de alimento. Neste sentido, surge *dikê pehé kiogó*, aquela que tem muita maniva, obviamente, aquela que tem muito alimento para sua família. A narrativa da versão tukano mostra perfeitamente, essa questão da distribuição das mulheres manivas do *Ye'pã-Bikió* (Avó de Universo). Em toda extensão da roça, as manivas são distribuídas e separadas entre as manivas brancas e amarelas, o pauzinho de semente de mandioca que *Ye'pã-Bikió* tinha na mão chamava-se *Mekã-diarã-dikê*. Então, ela disse pegando nas mãos das companheiras, mulheres-manivas, como mostra Fulop (2009, p.127):

Vá você por aqui, pelo meio, Mekã-diarã-dikê. Depois, uma das Dikê-masá-numiã tirou seu pedaço de madeira, falando: Batiã-dikê, vá pelo lado direito. Depois, outras das Dikê-masá-numiã tirou seu pedaço de madeira, falando: Waso-dikê, vá pelo lado esquerdo. Depois, a terceira Dikê-masá-numiã tirou seu pedaço de madeira, dizendo: Pamó-dikê, vá pelo lado direito.

Para *Ye'pâ-Bikió*, as manivas eram suas companheiras. *Dikê-masá-numiâ*, manivas-mulheres-gentes. Os tipos de manivas eram de *Mekâ diarã dikê*; *Batiá-dikê*; *Waso-dikê*, *Pamó-dikê*. Essa distribuição dos pedaços de manivas de *Ye'pâ-Bikió* ao perímetro da roça me faz pensar que, com essa distribuição *Ye'pa-Bikió* estava espalhando manivas em toda região da Amazônia.

2.2.4 *Dikê maîke*, Manivas sovinadas

Este tópico trata sobre manivas sovinadas pela primeira dona de manivas. Isto, acontece, quando uma mulher vem pedir uma maniva para cultivo e a primeira dona sovina suas manivas, porque esta que veio pedir não tem cuidado. As manivas são consideradas como se fossem os seus filhos, o que significa que as manivas devem ser bem cuidadas pela nova dona. Mas a dona tem o conhecimento de que anteriormente, a pretensa futura dona da maniva não teve cuidado e deixou secar das manivas na roça. As manivas ouvem a conversa das mulheres, que a outra não tem cuidado, e escutando isto as manivas não se apegam com a nova dona. As manivas se sentem entranhas, porque a primeira dona fez discurso malicioso sobre a nova dona, assim as manivas detestam a segunda dona, quanto à questão do cuidado nem da limpeza. Sabendo que a futura dona de manivas não vai ter os mesmos cuidados como a primeira, estas resistem, ficam amareladas, feias e secas. A maniva não se apegam, porque a nova dona não tem nenhuma relacionalidade com suas plantações da roça. Se a nova dona de maniva recebe o bom pensamento e a alegria, logo, a maniva se apegam com o seu sentimento afetivo com nova dona de maniva, ficando bem esverdeada em sua roça. As manivas não sovinadas dão uma boa colheita.

2.3 *Dikê busese*, O plantio de maniva



Figuras 10 – *Dikê bu'bese* na comunidade São Pedro, Alto Rio Tiquié.
Gentilmente cedidas por Geraldino Pena Tenório.

Em nossos povoados, desde pequenos somos levados na roça de nossa mãe para o plantio de maniva. A companhia dos filhos com os pais é uma construção para o trabalho da roça. Para sermos trabalhadores da roça, devemos desenvolver *dikê mióse*, a arte de levar as manivas à roça nova. Para o povo tuyuka, desde começo da história, não existia esse modo do plantio de maniva na roça. Nesta região, no noroeste amazônico, existia toda uma dinâmica de um homem chamado de *Ba'asehé-Boo*, o homem da fartura de alimento. Os pedaços de manivas que se finca na terra são dedos dos pés de *Ba'asehé-Boo*.

Quem organiza para plantio de maniva na roça queimada é a mulher. A roça tuyuka é o cheio de manivas, plantações, plantas medicinais e também, pés de ipadú e os pés de tabaco. *Dikê dokese*, o homem abre o buraco fincando um pau no chão da roça para *dikê sãá*, plantio de manivas pela outra pessoa, que vem atrás jogando nesses buracos abertos os pedaços de manivas. As moças carregam manivas no seu *misî bati*, cesta de cipó, no seu antebraço esquerdo. As crianças carregam as manivas nos seus antebraços e vão plantando as manivas debaixo de muito sol. As mães carregam as manivas com aturás pequenos vão plantando entre os paus e os galhos. O plantio de maniva na roça se planta por pares entre espaço entre 10 ou 15 cm. O plantio vai acontecendo entre piadas e gargalhadas com cuia de caxirí no sol forte ou simples da cuia de xibé. As pessoas que estão fazendo o plantio de maniva na roça nova se pintam com o carvão em seus rostos. Com toda essa animação, o dia parece passar tão rápido.

Por fim, para minha mãe, o plantio de maniva na roça tem de ser com alegria para que cresça bem esverdeada das plantações.

A minha mãe selecionava entre maniva amarela e maniva branca. A maniva amarela era usada para torrar a farinha e seus derivados e a maniva branca para extrair goma. Entre a maniva amarela e a maniva branca havia outra seleção, agora, para o plantio de maniva para torrar a farinha, para extração de tapioca, para fazer preparo de caxiri. No espaço da roça há subdivisões do plantio, tipos, espécies e a qualidade de maniva. A dona da roça é uma gestora das manivas. Ela divide as manivas na sua roça. Para minha mãe assim ficava melhor na hora de arrancar das mandiocas. Existe uma lógica da distribuição e separação para cada finalidade. Para plantio das manivas para Gentil 2005 (p.278) a mulher usa umas plantas medicinais.

Dik̄-koro é uma planta medicinal usada pela tukana que serve para mandiocas produzir grandes, *dik̄-sitiro*, disseminações de manivas. *Bipiro*, planta medicinal da aranha usada pela mulher tukana na limpeza da roça e que não tem medo da roça que está num matagal. *Dik̄-ekátiro*, é uma planta medicinal do afetivo sentimental usada pela mulher tuyuka para que as manivas não se sintam umas estranhas, mas que cresçam e produzam mandiocas grandes.

A minha mãe também usava muito essas plantas para o plantio das manivas. Por conta do uso dessas plantas, a mulher tukano no trabalho cotidiano na roça é discreta, rápida e silenciosa. A mulher que usa dessas plantas se mantém em sigilo, faz prática de *be'tise*, abstinência sexual e, de alimentos quentes. Os alimentos quentes cortam as raízes de mandiocas. Na hora de arrancar sai só raiz, sem a mandioca.

Dik̄ da 'rarã ma 'mâtihitiro e a 'mû koéro, no cultivo de manivas se perfuma e se purifica das mãos, com essas plantas medicinais. Existe planta medicinal que se chama de *dik̄ kooro*, certa batata para lavar as mãos antes do plantio de manivas ou se raspa dessa planta medicinal e joga sob monte amontado de manivas que fica próximo da roça. Com esse *dik̄ kooro*/lava-se as mãos de coisas ruins das mãos. Esse *dik̄ kooro* ajuda as manivas para crescer bem esverdeada. Essa planta medicinal de maniva ajuda a crescer bem.

2.3.1 *Kiípakã*, Mandioquinhas bravas

Quando uma mulher abandona as mandiocas pequenas na roça, não catam e não as carregam no aturá, elas choram. Essas mandioquinhas ficam muito triste, porque vão ficar secas na roça. Então, atrás dela choram, por não serem levados para casa. As mandioquinhas se sentem abandonadas pela dona da roça e gritam atrás da mulher falando que as mandiocas

grandes que a pessoa está levando só tem massa. Existe uma forma correta de dispor as mandiocas no aturá. Primeiramente, as mandiocas pequenas devem ser colocadas no fundo e, assim a mulher vai enchendo sucessivamente o aturá com as mandiocas grandes. A minha mãe falava que essas mandioquinhas têm mais *weta*, goma, *kií bikipakã/são* mais maduras. Por isso dão gosto na farinha, no beiju e na manicoera, que fica bem doce para consumo. É por isso que a nossa mãe nos pedia que iniciasse catando as mandioquinhas para encher do aturá. Este é um conhecimento da mulher, mas que pode ser transmitido pelo homem para suas filhas.

2.4 *Kií da're ba'ase*, processamento da mandioca em alimentos



Kií oésehe

Uma atividade técnica de ralar da mandioca. A mulher não pode ralar a mandioca pensando outras coisas assim pode ralar seus próprios dedos. Sentou para ralar mandioca primeiro tem de terminar depois tomar banho e comer alguma coisa. Se levantar no meio do trabalho para comer é encontrar *kií sumûa*, hernia do umbigo da mandioca.

Figura 11 – Ralando mandioca – Arquivo Silvio Bará

Os meus pais acordavam bem cedo para tomar banho no rio Tiquié. Na volta do porto, a minha mãe esquentava água para fazer mingau, esquentava quinhapira no fogo e convidava para refeição matinal da família. A quinhapira, beiju e o mingau matutino, são os alimentos cotidianos. Depois da quinhapira, a mulher procura aturá e o cachorro para ir a roça. O cachorro da mamãe não caçava nem latia, quando via uma caça pelo caminho da roça, ao invés de latir se escondia. No aturá minha mãe carregava uma caixinha de fosforo ou de isqueiro embrulhado no saco plástico, um pedaço de beiju molhado na quinhapira, um pedaço de peixe moqueado, às vezes, quando tinha em casa. A minha mãe carregava em suas mãos um terçadinho velho, quase enferrujado, na outra mão uma panelinha de farinha para matar a sede.

O meu falecido padraсто que acompanhava a minha mãe. Ao longo do caminho iam conversando, contando sua experiência passada até chegar à roça. Chegando na roça, a primeira coisa que a minha mãe fazia era fogo ajuntando os paus, galhos e cascas secas para dar uma esfumaçada na roça. Essa é uma linguagem feminina para dizer que, a dona da roça já se encontra nas suas atividades da roça. Enquanto isto meu padraсто ia na pescaria. Os pais entram pelo caminho da roça, minha mãe ia a roça, o outro descia pelo caminho do porto. É assim que ganhavam a vida em Itaiapu.

A minha mãe costuma dizer que quando fossemos bem cedo na roça, tínhamos que se alimentar bem da quinhapira para limpeza e capinar antes do sol. No horário do sol forte, o horário do meio dia é para arrancar mandioca, deixando num só lugar para depois tirar as raízes. O horário do sol forte é para quem tem força e para quem aguenta o sol. Cada horário do dia tem certa atividade específica. Mesmo sendo homem, a gente aprende sobre estes saberes do trabalho da roça.

Aqui quero destacar alguns artefatos de trabalhos e regras de etiqueta para processamento da massa de mandioca.

Pi'î, aturá em Nheengatu ou na língua portuguesa é o paneiro de cipó titica onde se carrega os alimentos da roça e da floresta.

Wesê wa'ârã pẽ'âse mûri, Os paus de travessia servem para transportar os alimentos da roça. Esse tipo de travessia é sempre perigoso com aturá cheio de mandioca. Nos igarapés da roça se banha e toma xibé e, onde se lava as mandiocas.

Bori wahâro, cuia para pegar manicoera crua – Essa cuia só serve para pegar massa da mandioca do ralo até o cumatá para espremer. Também se usa para pegar o caldo da massa para cozer e, por fim, serve para dissolver a goma para preparo do mingau e para fazer mojica de peixe.

Bori wahâro, literalmente cuia de tristeza – não serve para beber, até pode prejudicar os olhos das pessoas. Quando toma esta bebida encontra de *kabê-bo'boro*, uma bebida no olho e a pessoa pode até perder a vista.

Yôkâ sopori, Espuma da manicoera – A manicoera cru é cozida e, ao longo da fervura se cria espuma à beira da panela. A espuma da manicoera é uma delícia! A espuma da manicoera serve para ações xamânicas pelo *basegí* para o fortalecimento do corpo e *ehêri põ'ra* da pessoa e, assim, a pessoa fica bem corada. Eu gostava de lambar das espumas da manicoera da panela, porém, depois tinha que lavar a panela no porto.

Wetapaá, Bacia da goma – A mulher tem de espremer direito para ter muita goma.

Sirakaro, atâro bui ti' bê ba' âsehe, Beiju curadá, ou melhor, beiju da goma. O beiju da goma não pode ser consumido quando estiver sob o forno quente. Para nossos pais, quem pega um pedaço do beiju de goma no forno está arrancando um dos membros do corpo de seu filho. A mulher gestante e o pai no período da gestação da mulher não podem fazer isso. A criança nasce com a boca com má formação, semelhante ao beiju tirado. Para prevenir isto nossas mães dão conselhos, para que não venham acontecer com nossos filhos.

Amûkâri ãhâá, sirakaro meekihîkaro me'ra, O homem embaixo do beiju da goma quente purifica suas mãos, ou melhor, as mãos ficam bem suadas e impurezas das mãos queimam.

Wâtîke-wa apesehé, Brincadeira de tipiti – a menina ou o menino são proibidos de brincar com o tipiti. Não pode brincar, porque, se o fizer, quando for casar vai encontrar uma pessoa muito gulosa.

Di'pôkã me'ra pekã me'e tutiasehe, Não se pode alimentar o fogo com os pés. Quando se alimenta a lenha do fogo com os pés, vai ter os filhos de pernas compridas e sem batatas nas pernas, ou melhor, canelas finas. A minha mãe costume dizer que, estas coisas são importantes para vida da gente. Essas orientações sobre as atividades cotidianas têm de ser compartilhadas entre o homem e a mulher, para garantir uma boa vida dos filhos.

2.5 *Numiô dikí moogó*, Mulher sem maniva

A minha mãe falava sobre sua própria experiência, quando ficou sem roça de maniva. Para mulher, estar sem maniva é coisa ruim. A mulher sem maniva é menosprezada pelas próprias parentes da comunidade. Essa é uma experiência pessoal da minha mãe. Por isso reforço dizer que, a roça é considerada o rio da fartura para a mulher. Mas também pode ser considerada como se fosse o rio sem peixe para mulher.

A mulher sem maniva é coisa muito ruim. A minha mãe faz parte da alta hierarquia tuyuka, filha dos donos de *Miô bu'ua*, era uma *wiôgo*, liderança dos Tuyuka na Comunidade Trindade, Colômbia. Uma *basa-Wií wiôgo*, uma liderança da Casa de Ritual. A minha mãe lamentava que em certo período não tinha mais roça para oferecer os alimentos para seus pares. É coisa ruim na vida da mulher estar sem a maniva. Os alimentos da roça proporcionam a gestão cosmopolítica. Quando você tem os alimentos é respeitada e tem prestígio entre as mulheres tuyuka.

A afirmação da minha mãe me fez pensar que a mulher sem alimento não alimenta o corpo social, nem do *ehêri pô'ra* das pessoas. A roça é sinônimo de poder feminino construído

por meio de alimentos. Uma liderança tem de ter os alimentos para alimentar o seu povo. A maniva é uma potência feminina para gestão cosmopolítica entre parentela⁴⁴. A mulher sem maniva fica sem prestígio e nem tem mais estima. Na linguagem da ecologia humana, a falta de maniva desqualifica a mulher que se torna seja *mehô niîgó*, uma mulher à toa. Estar sem maniva é coisa ruim para mulher, mesmo que ela pertença a alta hierarquia.

2.6 *Wiâ'ke wâkûse kïose*, Roças antigas carregam memórias vivas

Os lugares das roças antigas carregam as memórias de suas donas antigas. O caminho das roças antigas faz lembrar as pessoas antigas. Quando vemos um caminho antigo, pensamos que quase não existe mais o caminho certo da roça. *Wi'âke niîke*, os lugares das roças antigas são registros de memórias do trabalho da roça. O mundo da roça, da floresta, da capoeira não apaga da memória da pessoa que ali andava com seu aturá. Os lugares das roças antigas têm nome e uma família é dona de lugares das roças antigas. Por mais que não estivesse mais viva, o nome da primeira dona dessas roças antigas permanece e é reconhecido. Quem for fazer a roça tem de pedir novamente para a família. Os donos morrem, mas, o pertencimento dos lugares das roças antigas continua sendo propriedade pela linhagem: a floresta, a roça e os donos. Oliveira, J.C. 2016, p.130) conclui que os mundos de roças e florestas tem uma:

(...) perspectiva da ecologia histórica é possível transacionar um elemento de um polo a outro, uma planta selvagem que se torna domesticada, uma roça que se torna capoeira e depois mata, afinal estamos em um plano do contínuo; no universo wajâpi o que se move são as oposições roça e floresta, cultivado e não-cultivado, por múltiplos sujeitos, engendrando mudos diversos.

Por mais que a roça se torne uma floresta antropizada pela ação humana, também é reflorestada pela própria natureza. Quando as pessoas passam nesses lugares das roças antigas, as pessoas choram, revivem, rememoram e fortalecem o modo de trabalho da primeira dona da roça. O modo de trabalho da roça pela primeira dona inspira as segundas cultivadoras de maniva. Quando passa nas áreas antigas da roça, sempre vem na memória, a história de nossa avó, de nossas tias ou de nossas conhecidas e a ideia de que no passado havia uma roça neste local, a roça de suas avós.

A pessoa já falecida revive nas memórias das pessoas através das roças antigas. O modo de trabalho das pessoas não morre de modo tão simples assim. A memória faz lembrar que

⁴⁴ O capítulo VI traz uma fórmula específica xamânica para a mulher ser trabalhador.

ali trabalhava uma pessoa muito trabalhadora da roça. Uma pessoa boa que cultivava muitas manivas, que tinha farinha, que tinha beiju e que fazia caxiri muito forte. A floresta, a roça e a dona ajudam a reviver muito do passado para presente. A floresta tem sua sensibilidade vegetal-humana. Os lugares das roças antigas é um propulsor de memória vegetal de uma mulher trabalhadora para as pessoas vivas. Por isso mesmo, a floresta cria uma boa lembrança para a pessoa.

Isso tem a ver com a ideia do parentesco como consciência humana entre os piro do Peru, como apresentado por Gow (1997). Este pesquisador analisou o sistema de parentesco dos Piro da Amazônia Peruana como um sistema autopoietico, isto é, como um sistema que gera suas próprias condições de existência. Para os Piro, o parentesco emerge espontaneamente do interior das estruturas da consciência humana por meio da floresta. Neste sentido, o reencontro da mata virgem, que se encontra já como capoeira, suscita emoções e lágrimas. Os lugares das roças antigas conectam e atualizam novos sentimentos pelos primeiros donos. Pode ser considerado como dono das florestas ou dos de lugares das roças antigas. Também a floresta narra a vida das pessoas. Os lugares das roças antigas marcam no tempo e no espaço uma existência através da consciência da pessoa humana, mas também da natureza. A natureza é melhor lugar para guardar o papel e relação social de parentesco para povo tukano, assim como para o povo piro.

Os filhos que trabalham muito cedo com os pais vão ter muitos alimentos para seus filhos

Depois de toda desta descrição detalhada, é importante trazer a noção de que os filhos que trabalham muito cedo com os seus pais vão ter muitos alimentos para seus filhos. Este é um ensaio dos filhos para os filhos. Isto me faz lembrar a minha infância, quando morávamos no sítio Itaiçu.

Desde *Ba'asehé-Boo* até nos dias de hoje, os homens do grupo tukano oriental continuam derrubando as árvores com o machado para fazer as roças, sem de ter medo das árvores grandes e duras da floresta. O meu padrasto falava, quando estava vivo, que fazer roça, não é para qualquer homem, fazer a roça para quem *akó u'akî*, para quem tomou “banho de madrugada”. Mas também dizia que era importante “seguir o conselho dos pais”. Essa era a formação de nossos pais para ser trabalhador em nossas comunidades. Não sei se vou me equivocar ou não. Mas este é o conceito sobre o homem/mulher para nossos pais. *Imé ou numiô akó u'akî/u'akó*, homem ou mulher que banha de madrugada e *werekã tî'okî ou tî'oko*, que escuta ou que ouve o conselho dos pais.

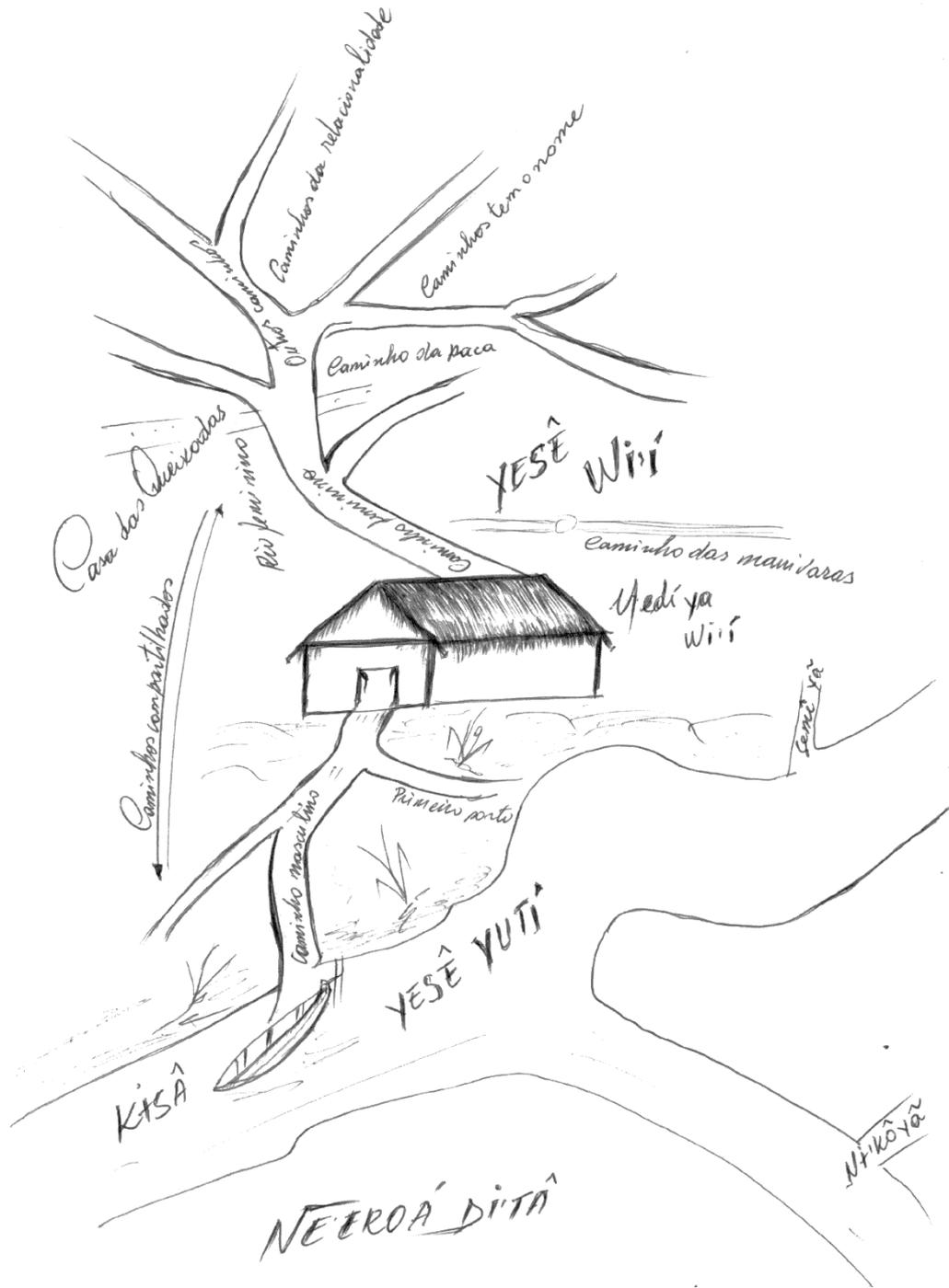
A relação com a água e seguir o conselho dos pais tem papéis importantíssimos na vida do homem e da mulher para ser uma pessoa boa. O principal elemento da formação do homem e da mulher é a escuta do conselho dos pais na vida dos filhos para os filhos. Para quem escutou os saberes ou viu fazer as coisas por andar na companhia dos pais, a vida se torna fácil, porque você é o novo agenciador dos saberes dos pais. A minha mãe costuma dizer que mesmo sendo homem, tem de saber um pouco dos saberes de universo feminino e, assim, também, a mulher tem de saber um pouco de tudo sobre conhecimentos dos homens. Outras pessoas não ensinam direito para a vida da gente.

Aqui partilho a minha vida pessoal e o que Bené havia me dito. Depois que deixei a vida de querer ser padre da Igreja da Arquidiocese de Manaus, voltei para São Gabriel da Cachoeira, depois fomos em nosso sítio Itaiçu, médio rio Tiquié. Uma manhã estávamos nos aquecendo no fogo e eu contei que havia ficado com filha do senhor Justino, tukano, que era de Taracua, que pertence ao município de São Gabriel da Cachoeira. As palavras do Bené, até hoje não esqueço mais. Ele me disse que a vida do casado é assim. Tem dia que a gente amanhece bem com nossa esposa, mas tem dia ruim. Tem dia que amanhece com muita chuva, você tem que ir à roça ou na pescaria. É sua obrigação. A vida do casado é uma vida dura, centrada em trazer os alimentos para sua família. Às vezes, o filho da gente adoce e a gente fica sem saber de

base. Até que a gente adoce, quase morre, mesmo assim tem de ir ao seu trabalho. A gente trabalha debaixo do sol e da chuva. Mas vale a pena. O que vale é o bem-estar da nossa família. Por isso, os nossos pais falavam para nós trabalharmos bem cedo para sustentar nossa família. Na vida do casado não existe outra pessoa que possa trazer os alimentos para você. As pessoas oferecem ou guardam os alimentos só uma vez, não são todos os dias de nossas vidas que a gente recebe os alimentos. Este conselho do Bené continuará para sempre comigo, o conselho do pai.

O meu padrasto não se equivocou em nada. Essas palavras marcaram profundamente a minha vida. É difícil e doloroso, por exemplo, falar ou descrever o período da pandemia que atravessávamos aqui Manaus. Quase perdi a minha esposa e até hoje sentimos sequelas da covid-19. De certa maneira, o meu padrasto já me preparou para minha vida, para encarar com muita sabedoria. Por isso faço todo esforço de trazer os alimentos para que a minha família tenha o necessário em casa.

TERRITÓRIO MIRITI TAPUIA



Desenho do Bará 03 – Ne'eroá di'tá

CAPÍTULO III OS ALIMENTOS DA ROÇA PARA RECUPERAÇÃO DA SAÚDE

Este capítulo apresenta somente os alimentos da roça para uma boa recuperação da saúde. A pessoa adoentada se alimenta destes cogumelos de espécies comestíveis da roça sob preparo de sua mãe ou da sua esposa. Alguns alimentos nem precisam do sal, consome-se do sal vegetal dos próprios alimentos. Os alimentos da roça de *be'tí ba'asehe*, os alimentos das dietas são complementares aos cuidados do *basegí* para recuperar a saúde. Estes alimentos podem ser considerados adequados para o tratamento da pessoa, e já foram consumidos pelos antigos. A depender da situação em que a pessoa se encontra a mulher prepara o alimento do doente com ou sem sal, com ou sem pimenta para a refeição ou peixes pequenos. No caso do pós-parto, no período da primeira menstruação, ou antes e após do ritual de puberdade masculina, quem tocou *miriá*, jurupari e quem tomou kapi, a bebida enteógena, tem de seguir rigorosamente a regra adotada pelo dono da *Basa-Wi'i*. Quando a pessoa se alimenta corretamente, os alimentos da roça proporcionam um corpo leve e bem corado. De acordo com a orientação do *kumû*, a pessoa tem que sempre voltar a se alimentar gradativamente, de acordo com o grau de perigo de cada alimento para a saúde.

Por fim, os alimentos da roça são alimentos do corpo e do *ehêri pō'ra* para fluidez de bons pensamentos e para agenciamento cosmológico. Aqui apresento alguns pratos e modos de preparo desses alimentos. Recomenda-se que tem de cozer bem até sentir o cheiro apetitoso para consumo. Estes alimentos são feitos de acordo com o gosto pessoal.

3.1 *Dití o'óri e os í'esehé*, Cogumelos de espécies comestíveis da roça

Para minha mãe, certos alimentos da roça são alimentos importantes para uma boa recuperação da saúde. Alguns deles se alimenta, quando se está no período a recuperação, sob os cuidados de *basegí*. Um tipo desses alimentos são os cogumelos de espécies comestíveis, colhidos pela mãe ou pela esposa. Existem outras espécies de cogumelos que não são consumíveis pelas pessoas, porque são bem venenosos.

Dití o'óri e os í'esehé, Cogumelos de espécies comestíveis. Os velhos se alimentavam dos cogumelos de espécies comestíveis e dos *í'esehé* se encontram na roça antiga e a nova:

Wã'rôpĩ dití, cogumelo-mutum;

Kĩ'má dití, cogumelo-verão;

Wa'î ditî, cogumelo-peixe;

Ãyâ ditî, cogumelo-jararaca.

A esposa ou a mãe do doente vai à roça nova em busca dos cogumelos. Os cogumelos são alimentos das dietas no período da recuperação, do doente, marido, pai ou filho, que estivesse doente de:

Wahâ pîhi do'âtisehe, dores agudas;

Wakari do'âtisehe, dores pontadas

Êhô do'âtirã, doente da gripe.

Ãyâ kô'ókî, picada de jararaca

Para uma pessoa mordida por uma jararaca, uma senhora de menopausa cuida com seus os alimentos para doente, acompanhando seu *be'tise* para não agravar a situação de saúde. Em outros casos, a mãe ou esposa vai à roça nova em busca dos cogumelos. *Ãyâ ditî*, cogumelo-jararaca encontra-se na roça antiga, e, *kîma-ditî*, cogumelo-verão se encontra na roça nova da mata virgem. A roça tem muitos alimentos. Antigamente, ao invés de oferecer peixes para doente, a esposa ou a mãe oferecia os cogumelos para uma boa recuperação da saúde.

Modo de preparo. Os cogumelos são colhidos e preparados a gosto:

- a) Cozido com sal, apenas para tomar caldo,
- b) Assado e,
- c) Pupeca de cogumelos.

Os cogumelos de espécies comestíveis são consumidos enquanto o doente estiver recebendo os cuidados dos pajés pela eficácia simbólica de *basese* (conjunto de benzimentos). A esposa ou a mãe mantém dieta alimentar junto do doente. Quando vê a melhora da saúde, param de dar de comer dos cogumelos. Só se oferece os alimentos apimentados, quando o doente estiver melhorado da saúde.

3.2 *Meká*, Manivaras

Quando não tiver cogumelos, as manivaras são alimentos indispensáveis para pessoas de resguardo e para pessoa que está na fase de tratamento com o *kumû*. As manivaras são apanhadas no caminho, próximo da roça ou na floresta. As manivaras são consumidas frescas ou torradas pelas crianças e dos velhos. As manivaras na quinhapira é uma delícia. As manivaras são consumidas quando uma pessoa estiver doente de *wahapĩ*, *wakari*, que são dores no corpo que só podem ser tratadas pelo *Yai*, e *ehêri pō'ra purise*, a dor no coração. Durante o período

de resguardo, a mãe da criança recém-nascida, a jovem de menarca, neoformação dos pajés (*kumuá*/pajés) se alimentam das maniuaras com tapioquinha.

***Meká pe'toro*/Recipiente convexo das folhas de sororoca**



Figura 12 – *Meká pe'toro* - Arquivo Silvio Bará

“*Ã'rá meká be'tí duhîrã ba'arã niîma, tohô niika po'tí duhîrã, a'mô numiã, kumuarã, ayâ kooki ba'ârã niîma*”.

“A manivara é o alimento para jejum que não pode faltar para pais de resguardo no pós-parto, para jovem da primeira menstruação, assim também como para jovens da formação dos *kumuá* e, para pessoa picada da jararaca”.

Sobre o modo de apanhar as maniuaras na galeria. *Meká pe'toro* é a recipiente convexo de folhas da manivara. A mãe ou esposa vai ao caminho da roça levando consigo uma haste nova da arumã para apanhar as maniuaras. Então, finca um pedaço da vara por aqui e por acolá na terra até encontrar o caminho das maniuaras. Quando descobre que é a galeria das maniuaras, limpa o chão para se sentar e assim apanhá-los. A haste nova da arumã tem de ser partida ao meio para ser enfiada na galeria. Quando muitas maniuaras mordem na haste da arumã, enche-se rapidinho no pequeno aturá. Porém, quando, as maniuaras não estão mordendo, tem de defumar com as folhas secas na galeria. Mas também tem de ter muito cuidado para não levar mordidas que podem fazer sangrar.

O modo de preparo. Já em casa as maniuaras têm de ser lavadas no rio ou num recipiente com água, secadas e levadas para o fogo para torrar no forno ou na panela de cerâmica e socar no pilão. Devem ser consumir bem fresquinhas com beiju e acompanhadas do xibé (farinha molhada). Pode ser feito uma quinha-maniuara (pimenta e maniuara). A maniuara é um dos pratos favoritos da família tukana. Quando a mulher tem apreço pelo seu marido faz a dieta

alimentar junto com seu marido doente ou junto de seu filho e se não o ama não faz isto, até, porque poderia comer qualquer alimento.

3.3 MANIVAS E MANDIOCAS BRAVAS

3.3.1 *Kĩ pũú*, Caldo extraído das folhas secas da maniva

Kĩ pũú, é um dos alimentos que não é tão apreciado pelo povo tukano e é raramente consumido pelas famílias da região do Alto Rio Negro. O caldo extraído das folhas secas de maniva é semelhante de tucupi preto.

Sobre o modo da extração do *kĩ pũú koó*. Quando estiver arrancando a mandioca-brava na roça, as folhas verdes são colhidas para serem secadas ao sol, mas, são cobertas com as folhas de embaúba, as quais são deixadas por três dias na roça. Já no quarto dia, as folhas secas são recolhidas para o processo de extração do caldo e já em casa é friccionada com mãos acionado com um pouco d'água e deixando-se para dissolvê-lo e assentar por uma noite. De manhã bem cedo coa-se, cozinha-se para o consumo, ou guarda, para quando tiver peixe adicionar um pouco para cozinhar. Este é um dos alimentos para pessoa já recuperada da saúde.

3.3.2 *Wa'ĩ pẽ'êke*, Mojica de peixe

A mojica é o alimento para pessoas já recuperadas da saúde, porque se prepara com muita pimenta. O *marupiara*, bom pescador, traz peixe para alimentação de sua família, que a esposa prepara para refeição coletiva. Quando percebe que o peixe é muito pouco, tem de multiplicá-lo. A mojica é a multiplicação dos peixes para todos os membros da casa coletiva.

Sobre o modo do preparo da mojica de peixe. A esposa enche a panela de cerâmica de água colocando alguns peixes, sal e a pimenta a gosto, cozinhando quase uma hora e meia. Depois dissolve na cuia um pouco da goma. Numa quinhapira matinal da aldeia, a esposa do pescador leva e oferece a mojica de peixes com beiju fresquinho para o seu marido e demais membros da casa de ritual. Antigamente, as crianças só comiam dos peixes pequenos e nada dos peixes grandes e jamais comiam juntos dos adultos, mas as ficavam em seus quartos dos pais.

3.3.3 *Dikê pūri*, Folhas de maniva (Maniçoba)

Na roça as folhas novas de maniva são apanhadas para fazer maniçoba. Primeiro cozinha-se a massa das folhas depois se coloca os peixes na panela fervida. O cardápio dos antepassados acompanhava o ciclo anual de fartura.

Sobre o modo de preparo da maniçoba. As folhas novas de manivas são apanhadas na roça. Em casa as folhas são raladas no ralo, assim, a massa é cozida por três horas no fogo alto, tirando espuma da fervura para o processo de decocção para dar cheiro bem gostoso. Quando tiver peixes ou peixes moqueados tem de acrescentar nesta panela de maniçoba. No último caso se tiver escamas dos peixes moqueados guardados encima do jirau, melhor ainda. Até, as maniuaras são ingredientes. As pessoas comiam isto, não por falta dos peixes, por falta da caça, das lagartas comestíveis, das formigas ou do cupim grande. Mas porque eram os alimentos desde seus antepassados.

3.3.4 *Yōkâ-pieri*, Tucupi preto

É um alimento para ser adicionado na quinhapira, na mojica e na caldeirada de peixe. Antigamente, os antepassados comiam *yōkâ pieri*, porque eles não consumiam sal. Antes, os velhos não consumiam sal mineral e sim comiam do *yōkâ pieri*, tucupi preto.

Sobre o modo de extração de *yōkâ-pieri*. O tucupi é extração da massa puba da mandioca, a qual é cozida por longas horas até ficar bem preto. Os velhos se alimentavam do tucupi preto solúvel porque era sal natural e vegetal. Era um dos alimentos imprescindíveis dos pratos tradicionais do povo bará e o tuyuka, etc. “Antigamente, os nossos antepassados se alimentavam desses alimentos, pois, eram muitos saudáveis, atualmente, com os padres comemos sal e o óleo de cozinha. Com consumo do sal e do óleo ficamos muito doentes e temos gordura em nosso corpo, sentimos cansaço, fraqueza e dores em nosso corpo. Nós, hoje em dia, deixamos de lado os alimentos de nossos antepassados”, disse dona Francisca.

3.3.5 *Pu'tí pē'êke*, Mojica da massa de mandioca

Sobre o modo de preparo da mojica da massa. A massa da mandioca é torrada no forno para ser adicionada na panela de peixes. E, assim que estiver pronta é servida para refeição coletiva. A mandioca é ralada no ralo e exprimida no cumatá só para tirar um pouco da goma.

A massa é espremida no tipiti para ser desembocada para ser peneirada. Enquanto isto, o forno já fica pré-aquecido. A massa torrada é colocada no *wuhû bati*, balaio. Enquanto isto, a panela de peixes está fervendo no fogo. A mojica da massa é semelhante à mojica da farinha. Mas a mojica da massa é esquentada por várias vezes para ficar mais gostoso. Existe mãe que cuida bem de seus alimentos, que fica esquentando por várias vezes e, assim fica mais cheiroso e fica bem gostoso. Assim era a alimentação em outros tempos. Os alimentos da roça eram consumidos pelos antepassados para ter uma boa fluidez de pensamento metafísico referente ao conjunto de benzimento, *basamori*, rituais de danças e *úkûse*/os discursos ritualizados.

3.4 *Yama-pûri*/Folhas de caruru

É uma árvore do tipo arbusto, cuja folha é comestível e que se encontra na roça nova. Este sim que é alimento vegetal. Existem vários tipos de *Yama-pûrí*, caruru, como o *Wa'î Yama-pûrí*, caruru-peixe e o *Ïroyã Yama-pûrí*, caruru-carajuru.

Sobre o modo de preparo do caruru. As folhas novas de caruru são apanhadas nas roças novas. Então, primeiro cozem-se peixes. Já na panela pré-aquecida, as folhas de caruru são despejadas para serem cozidas. Ao caruru não é necessário adicionar outros ingredientes, só o caruru é bem gostoso. As folhas já passadas são duras e amargas nem servem para consumo. O caruru é um dos alimentos mais saudáveis. Os antigos se alimentavam para ter uma boa saúde. Por esta razão, os velhos não possuíam gordura no corpo.

3.5 *Dití o'ori bikîrã yabure dihó*, Cogumelos assepsiados para consumo

Para senhor Benedito todos os alimentos são consumíveis da roça sim, mas, desde que sejam todos assepsiados pelo pajé para ter uma boa saúde. Os nossos pais não se alimentavam de quaisquer alimentos naturais ou vegetais sem antes passarem pela assepsia do pajé. Os cogumelos de espécies comestíveis e *iese*, todos esses elementos comestíveis como maniuas e maniuaras, eram assepsiados pelo *basegi*. Todos estes alimentos têm os seus *bikîrã*, insetos: joaninhas, moscas, formigas, lagartinhas, insetos, borboletas, cabas e minhocas que se encontram na roça. Na metáfora dos pajés, estes insetos e estas formigas têm de ser mortos, os dentes têm de ser arrancados, quebrados e purificados de suas penugens, porque possuem certas doenças que contaminam os cogumelos e as folhas de maniuas. Uma das expressões da fórmula da descontaminação alimentar é *Dití o'ori bikîrã upikari yabure dihó*, quebrar os dentes de *bikîrã* dos cogumelos.

As manivaras se alimentam das folhas secas que possuem *ka'use e kãstisehe*, tem o ácido acético nos caldos extraídos das folhas e na massa puba da mandioca que precisa ser neutralizada ou transmutada. Sem a descontaminação dos alimentos feita pelo *Kumû* (pajé), a pessoa adocece tendo a dor de cabeça, tonteira, mal-estar, vômito, calafrio, febre, vertigens, diarreia, etc. Também, as manivaras são neutralizadas para não haver certas manchas no corpo da criança recém-nascida ou a da jovem em menarca. Quando aparece alguma mancha no corpo, deduz-se que os *bikêrã* estão consumindo a pessoa. Contudo, todos estes alimentos referidos nesta abordagem são alimentos das dietas para uma boa recuperação da saúde.

COGUMELO DE ESPÉCIE COMESTIVEL DA ROÇA



Ditî o'ori bikêrã

Insetos, moscas, joaninhas, borboletas, formigas nocivas se alimentam dos cogumelos de espécies comestíveis, assim os cogumelos ficam muitos prejudiciais à saúde e tem de ser assepsiados para o consumo. Estes são donos de cogumelos.

Figura 13 – Wa'î ditî – Arquivo Silvio Bará

CAPÍTULO IV
DIFERENTE VERSÕES NARRADAS SOBRE *KAMA-WĒÉRI* PELOS POVOS DO
ALTO RIO NEGRO: A origem das doenças e males sociais

Mais uma vez neste capítulo apresento diferentes versões contadas pelos narradores, em forma de recortes da narrativa de *Kama-wěéri kití*, a origem das doenças, males sociais e as assepsias alimentares tuyuka⁴⁵, bará, tukano, etc. A apresentação de diferentes versões parece ser uma abordagem repetitiva, mas cada narrador apresenta uma perspectiva do seu povo. O menor que era *Kumû-Bayá* se tornou *Kama-Wěéri* para ações xamânicas. Para além da realização de assepsia alimentar, para ter uma boa saúde, a princípio tem de seguir os conselhos da linha patrilinear e as regras sociais. Aqui destacamos os conselhos a serem seguidos no período de trabalho das confecções de adornos de plumas, que consistem na orientação sobre jejuns, sendo o sexo um dos fatores de *dohórěse*, que estraga, a qualidade ao período da confecção de enfeites de cabeça na versão tukana. Este também é uma abstinência necessário no período de iniciação pubertária masculina.

O estudo aprofundado apresenta o peixe, o sexo, o sangue e a gordura, que são os principais elementos que provocam as origens das doenças e os males sociais por meio de pensamento ruim, “à maldição dos peixes”. Além dessas origens das doenças e males sociais que afetas as pessoas, as diferentes versões narradas, tratam da questão da moralidade de *werêkã tî'osetise*, quebra, descumprimento ou infringência de conselho nas vidas das pessoas. Nem sempre os irmãos menores seguem os conselhos dos maiores. Esta é origem do não seguimento dos conselhos dos parentes ou dos familiares. No final neste capítulo haverá um pequeno rio epistemológico, que nos levará para reformulação dos conceitos importantes. Estas são versões que trazem pequenos recortes específicos sobre o desmoronamento do corpo de *Kama-Wěéri*.

4.1 Versão tuyuka da Comunidade Trindade, Colômbia: comentários complementares

Conforme vimos no capítulo I, para minha mãe foi *Basa-Wi'i Wiogí*, /Chefe da casa de Ritual que pediu para dois irmãos *mahâ poari yuu*⁴⁶ *dítigí*, que fossem confeccionar os cocares

⁴⁵ Os Tuyuka da Comunidade Trindade do Tiquié, Colômbia, até hoje fazem descontaminações alimentares, antes de quaisquer tipos de consumo, para não se tornar pessoa engordurada por ingestão alimentar ficando amarelão, etc.

⁴⁶ *Mahâ poari yuuse* é arte de yuu dos cocares. A arte de tecer é uma especialidade dos homens bará, tuyuka. Existia um mestre de ritual de tecer e confeccionar as plumas de cocares para danças de kapiwaya. *Kumû-bayá*, pajé era o mestre de ritual de tecer os cocares, de jejum, dietas alimentares e distância do ambiente familiar. Quanto

para serem usados no período das lagartas de espécies comestíveis, quando estivessem tomando *peêru*, bebida fermentada de mandioca, *kapi*/bebida enteógena, para dança de kapiwaya/a dança dos velhos. Mas era preciso que cumprissem *be'tise*, dietas alimentares, antes, e, pós ritual, com a limpeza estomacal dentro do calendário, especialmente, na época em plêiades está se pondo no horizonte oeste à noite.

A minha mãe usa o termo *Basa-Wi'i* para referir à Casa de Ritual. A casa de ritual tem toda divisão para cada família, por uma composição de acordo com a hierárquica parental. *Basá-Wi'i* é formado por filhos homens de um único pai. Os dois irmãos eram *kumuá* e *bayaroá*, mestres cerimoniais de *Basá-Wi'i*, sendo assim, eram guardiões das caixas de adornos de cabeça de plumas, mas também faziam os reparos dos cocares colocando ao sol, para que ficassem bem corados e tivessem vida. Quanto mais fossem feitos *be'tise*, melhor, porque os cocares cobram as pessoas desprotegidas tornando seus corpos engordurados, *í'sê sãã*, corpo engordurado, afetando o psicológico da pessoa. O corpo engordurado se torna semelhante a um abacaxi bem maduro. No mundo da jararaca o corpo engordurado tem cheiro de um abacaxi bem maduro e é atrativo para ela. Por isso quem fosse usar o cocar na festa da oferta ou de retribuição tinha de seguir rigorosamente as dietas alimentares. A mulher não usar cocar, quem usa é o homem *bayá*. A mulher faz pintura facial de carajuru e a pintura corporal da tinta extraída das folhas de jenipapo. Para minha mãe estas coisas são perigosas para saúde da pessoa. Ninguém brinca com os elementos usados pelos velhos. Esses elementos têm as vidas porque foram feitas com *be'tise*.

O mais velho disse para seu irmão menor que, *Basa-Wi'i Wiog*⁴⁷ havia solicitado muitos pares de cocares⁴⁸ para serem utilizados na festa de lagartas comestíveis. E, que fariam juntos pois assim terminariam mais rápido. O mais velho era mais rápido e o seu irmão menor era muito devagar e faltavam só alguns para terminar. O irmão mais velho pensou em ir muito rápido na roça para apanhar folhas de coca, enquanto o seu irmão terminaria da confecção de cocares. O mais velho decidiu que seu irmão menor que não deveria infringir nada. Quando fosse tomar banho não deveria olhar para rio abaixo e sim olhando à cabeceira do rio acima. Obviamente, os dois irmãos sabiam que no rio abaixo tinha um porto das pessoas falecidas. O porto que tem o nome de *Wãtiã kasa*. O menor sentia mal-estar do corpo, e precisava de tomar

mais fizessem dietas alimentares e tivesse os cuidados, mais se tornavam *ayuró diïrotise*, cocares vivos, bem bonitos e duráveis guardados numa caixa feita de palhas brancas.

⁴⁷ *Basa-Wi'i Wiog* pode ser entendido como dono (chefe) da Casa de danças que convive com seus parentes e os cunhados.

⁴⁸ Muitos pares de cocares correspondem a 12 cocares que eram guardados numa caixa grande tecida de palhas brancas.

banho no rio. O mais velho falou se ele descumprisse ou desobedecesse *be'tise*, a culpa seria dele mesmo. À tarde, quando estivesse mascando pó da coca faria a proteção do corpo e *ehêri pô'ra*, faria assepsia alimentar com pimenta seca para sua primeira refeição no período da confecção de cocares.

O mais velho foi embora à roça para apanhar as folhas de cocas. Então, conta-se que, o irmão menor havia terminado depois dele. Havia uma ordem que não fizesse nada nem fosse a nenhum lugar e ficasse deitado em sua rede, aguardando a volta de seu irmão. Este resguardo parece semelhante ao feminino da menarca e do pós-parto e mesmo sendo homem, *bayá*, tinha de ficar em casa. A casa é uma proteção da vida, quem dela saísse em condição de vulnerabilidade, correria risco de vida. O maior pediu que seu irmão ficasse deitado em sua rede, mas o menor sentiu que o corpo estava suado e cansado. Então, simplesmente desceu para tomar banho no porto para tirar esse mal-estar do corpo. No porto acabou tomando banho olhando na direção do rio abaixo, vendo duas mulheres moqueando peixes. De longe viu elas chamando com as mãos para vir a comer dos peixes moqueados. Ele vendo-as chamar desceu nadando até aonde estavam moqueando. Como estava de alguns dias de *be'tise*, mal tomava xibé da farinha branca. Por isso comeu uma boa porção dos peixes moqueados bem quentinhos. Os alimentos quentes não devem de ser comidos pelas pessoas que estão de dieta alimentar nem no resguardo ao pós-parto nem no período de menarca⁴⁹. Se alguém faz armadilha de caça, de pesca, quando não faz de *be'tise*, essas armadilhas nem pegam caça nem peixe. Nesse caso, também não se pode tomar mingau, nem ouvir os latidos dos cachorros, durante o preparo das armadilhas.

O pensamento ruim do irmão mais velho já veio da roça, porque ele havia sentido o cheiro do peixe moqueado. A chave da leitura desta narrativa diz a respeito ao modo do preparo e consumo de alimentos para não adoecer ou para não contrair alguma doença por um consumo alimentar⁵⁰. O mais velho dava de comer peixes mal assados, porque o seu irmão havia

⁴⁹ A minha mãe não mencionou se eram peixes gordurosos ou eram outros tipos de peixes, apenas me disse que eram peixes que estavam sendo moqueados pelas mulheres. Para entendimento dos velhos, os alimentos quentes consumidos fazem mal ao corpo para as pessoas que estão no período da confecção de cocares, isto gera uma fatalidade, o corpo engordurado, e as pessoas adoecem ou encontram doenças por quaisquer tipos de consumo alimentar. O corpo se torna muito vulnerável. Por ter escutado este conselho da minha mãe não uso cocar nem cheiro paricá (rapé) nem masco do pó de ipadú nem atrevo de tomar da bebida enteógena, por não fazer *be'tise*. Para minha mãe esses elementos “cobram” a saúde das pessoas. Ela me disse que não era para brincar com as coisas dos velhos. Os velhos usavam com todo preparo e de *be'tise*, ela me chamava atenção, que quando fosse usar teria de seguir *be'tise* rigorosamente para não adoecer ou encontrar doenças por infringência pessoal.

⁵⁰ Até hoje, este conselho continua valendo para nós do grupo tukano oriental. Nesta parte perguntei do falecido Bené, por que filho homem não deve comer os alimentos quentes, e é porque a ponta da língua do homem não deve de ser queimada pelos alimentos. A ponta da língua é um leme do pensamento.

descumprido seu *be'tise* e sentia uma vontade de comer os peixes assados. Essa ânsia e essa vontade de se alimentar dos peixes assados é uma consequência para pessoa engordurada. A situação se agrava e o irmão mais velho não dava mais conta de dar de comer ao seu irmão. Então, foram *wa'î kãrí ba'arã*, que é uma pescaria de vários dias para pegar uma grande quantidade de peixe para o consumo. Lá oferecia peixes mal assados, peixes queimados e crus, pois os peixes eram jogados diretamente no fogo, que não havia sido abrandado pelo seu irmão mais velho. E, cada vez mais, o irmão menor estava ficando mais engordurado por excesso do consumo de todos os tipos de peixes daquele rio.

O próprio *Kama-Wěëri* estava com seu corpo desfigurado, tornando-se muito obeso. As pessoas se reuniram para tinguir o rio Maliña cercado de pari e, em outro dia foram tinguí-lo. Interessante perceber que o menor quis ficar na foz do rio Maliña encima de um pau atravessado pelo rio. Outro dia pela manhã bem cedo as pessoas foram tinguir, enquanto isso, ele pedia que o levassem e o deixassem na foz do rio Maliña e próximo da cerca de pari. A foz de um rio, do igarapé e do lago é uma entrada e saída dos peixes, uma porta do rio para peixes em outros rios, lagos e dos igarapés.

Ele estava em cima de pau atravessado pelo rio para espantar e vigiar para que não furassem acerca de pari. As pessoas estavam acima do cercado de pari tinguindo. De repente se ouvia do rio abaixo um estrondo da sua barriga que era o início de desmoronamento do seu corpo. Na verdade, os peixes estavam circulando em todo corpo, todo corpo era só peixes. Cada parte do corpo se transformava em peixes. Quando um dos membros do corpo se desmoronava caindo no rio, proferia um discurso malicioso sobre os peixes para que surgissem os peixes de substâncias prejudiciais à saúde. O corpo de *Kama-Wěëri* havia se transformado num rio de peixes. Para mães ou para avós até hoje para a criança que não quer comer peixe e come, acontece semelhante ao corpo de *Kama-Wěëri*, tem dor de barriga insuportável e uma diarreia. Tem de recorrer ao basegí de *Ba'ã bokásehe*⁵¹, adoecer por uma ingestão alimentar.

⁵¹ *Ba'ã bokásehe*, Adoecimento por uma ingestão alimentar, sobretudo, se alimentando à escondida. A narrativa de *Kama-Wěëri*, é carregada de referências às origens das doenças e os males sociais para o povo da fronteira. Todo corpo da narrativa descreve as origens de outros *ba'ã bokásehe*, adoecimento por uma ingestão alimentar (pimenta dá dor no coração, ucuqui e frutas corrosivas, isquemia, sapinhos na boca da recém-nascida quando não são assepsados). No dia em que aconteceu o desmoronamento do corpo de *Kama-wěëri* na foz rio Malinã, todos tipos de peixes se espalharam em todo universo, e peixes dos rios acima, dos rios abaixo, e dos rios subjacentes e lagos da região foram afetados pelo discurso malicioso, assim se tornaram de peixes das substâncias prejudiciais à saúde. A partir desse momento começou a existir doenças e males sociais, bem como a fórmula específica das assepsias alimentares. Por esse motivo as famílias tukano descontaminam todos alimentos em várias circunstâncias, especialmente, a mãe da criança recém-nascida. A literatura nativa do noroeste amazônico é cheia de protótipos e de metáforas para produção da teoria-prática de autocuidado da pessoa, do corpo e do *ehëri pō'ra*. *Kama-Wěëri* e seu irmão maior eram *kumû-bayá/pajé*-mestre de dança. Esta narrativa uma nova teoria de autocuidado da saúde, baseada na moral tukano, para nova geração.

A minha mãe me fez refletir sobre esta literatura tão complexa. A narrativa de *Kama-Wêéri* traz uma profundidade densa para os dias atuais. Antes desta narrativa do corpo desmoronado de *Kama-Wêéri* não havia tanta necessidade de descontaminar os alimentos (comida nem bebida). Os peixes eram só do rio mesmo nem existiam peixes gordurosos. O próprio *Basá-Wi'i Wiôgĩ* chefe da Casa de ritual estava ciente, aconselhou aos dois irmãos, quando estivessem trabalhando que cumprissem *be'tise*/abstinência alimentar e o sexual no tempo de lagartas comestíveis. O calendário tukano permite entender que as coisas transcorreram para vir a existir o *ĩ'ia-basá*, ritual de dança no tempo de lagartas comestíveis. Esse tempo das lagartas é o tempo das doenças do tempo

Masimigĩ ba'â dutise, é comer os alimentos proibidos com consciência de que trazem consequências negativas, fazendo de conta que não vai acontecer nada, mesmo estando em certo período de vulnerabilidade, e, portanto, quebrando os tabus alimentares. O peixe é o alimento cotidiano. Até hoje, os velhos cobram da nossa geração, o modo de preparo dos alimentos, aconselhando para nos alimentarmos de uma comida bem preparada, uma comida nem quente nem fria, nem gordurosa nem queimada). O alimento tem de ser bem preparado, com a alegria e sem pressa. Essa prática continua sendo requisitada para nossas famílias. Quanto mais gorduroso o peixe, mais prejudicial à saúde. O alimento queimado afeta o desequilíbrio afetivo, emocional, psicológico, gera uma vontade de comer carvão e ter sonhos ruins. O alimento queimado tem a força destrutiva da saúde do corpo da pessoa. Por esse entendimento, os velhos temiam muito e realizam a prática de assepsia alimentar. Os velhos eram muito mais rígidos do que somos nos dias atuais.

Portanto, a narrativa não só mostra as origens das doenças e males sociais, mas também o conjunto de *basese* da descontaminação alimentar. *Basese*⁵² é o conjunto de ações xamânicas para que a pessoa tenha uma boa saúde. Ao mesmo tempo, quanto mais seguir o *be'tise*, abstinências, mais a pessoa se torna saudável e bem corada.

⁵² *Basese* é o conjunto de ações realizadas pelo *basegĩ* para o processo de descontaminação alimentar, neutralização de substâncias prejudiciais à saúde, fortalecimento e proteção do corpo da pessoa e do corpo social em momentos de vulnerabilidade, como no parto e pós parto, primeira menstruação e iniciação, cura e recuperação da saúde, nominação, composição cosmotécnica corporal e do *ehêri pō'ra*, para proteção de roças das pragas, proteção de casa de ritual dos pensamentos ruins dos parentes visitantes, a proteção das doenças do tempo, após de muita trovoadas com ventania forte, proteção do tempo de florescimento das árvores comestíveis, pois, há tempos propício de doenças, entre outros. Todos estes elementos são acionados para o fortalecimento do corpo e do *ehêri pō'ra* para funcionamento de todo o sistema de parentesco e do convívio social entre as pessoas, gentes como a gentes de outros espaços sociais.

4.2 Versão tuyuka da Comunidade São Pedro, Alto rio Tiquié

Guilherme Tenório e Higino Tenório (in memoriam) trouxeram outra versão em que narram que os habitantes do rio Tiquié⁵³ a mais de seis gerações estavam sem saber a origem dos peixes deste rio, apenas sabiam que alguns dos peixes não podiam ser comidos pela criança, que estes não eram bons para as pessoas nem para suas mentes⁵⁴, o que pode ser entendido pelo *tí'oyã'asehe*, pensamento do pajé. Para o consumo era preciso a realização da descontaminação do peixe antes de comer, porém, não está fórmula ainda não existia. Os antigos moradores desta região do Alto rio Tiquié procuraram saber a história de *Kamaueni*. A história de *Kamaueni* é uma história do rio Tiquié e esta narrativa foi levada para o Pira-Paraná por outros povos Tukano ocidentais: *Barasana, Taiwano, Yuruti, Tatuyo e Wageñara*. *Duiribasuk*, pajé ensinou aos Tuyuka a assepsiar os peixes *wa'i wisiórã*, peixes reimosos e os gordurosos, que são prejudiciais à saúde. Aqui posso reforçar que, o povo da Colômbia até hoje continua assepsiando os alimentos para serem consumidos⁵⁵.

Os dois irmãos viviam abaixo da corredeira de *wãtiã kasa*, jirau dos fantasmas⁵⁶. Então, quando estavam trabalhando na confecção de adornos de plumas estando por vários os dias em *be'tise*, sem comer, num lugar afastado, o menor sentiu sede e disse para seu irmão maior. O irmão mais velho disse que a alimentação só seria permitida depois tivesse terminado da confecção dos cocares. Para fazer isto foi primeiro à pescaria, para depois da festa em que usariam adornos de plumas e cocares, comer peixes com pimentas moqueados assepsiadas⁵⁷. O irmão mais velho havia insistido para que mais novo seguisse o conselho⁵⁸, mas já sabia que o

⁵³ Cf. Cabalzar, 2005, pp.59-61; Cabalzar & Candotti, 2013, pp.30-35.

⁵⁴ Baserã são ictiólogos pelos seus conhecimentos sobre a origem dos peixes.

⁵⁵ Um fato curioso que, aconteceu com meu tio Severiano, o irmão mais velho da minha mãe. Quando ele estava visitando minha mãe em São Gabriel da Cachoeira, o seu irmão Hermando havia comprado algumas calabresas para almoço, mas ele não deixou que seus filhos comessem da calabresa, pois são *ba'asehé wiose niĩ* alimentos que afetam os filhos, deixando-os com a aparência amarela, amarelão.

⁵⁶ Há uma divergência de nome *wãtiã kasá*, uma tradução equivocada. Aqui traduzimos como jirau das pessoas falecidas.

⁵⁷ Essa prática é comum entre os tuyuka, bará, e outros grupos da Colômbia, e também tuyuka e tukano do Brasil.

⁵⁸ *Masá maami werekã tí'otíse*, na literatura tukana nem sempre o irmão menor ouve o conselho do irmão mais velho, que se dá mal posteriormente. Há uma importância de seguir os conselhos das pessoas mais velhas, para não ser repreendida pelas outras pessoas. Assim também *Masá maamió werekã tí'otíse*, entre as mulheres tukana nem sempre irmã menor ouve o conselho da irmã mais velha, e se dá mal. É importante seguir os conselhos das avós e das mães, para não ser repreendida pelas outras mulheres. Também existem as mulheres que não seguem os conselhos de seu marido. E, conseqüentemente, haverá as relações de conflitos, pois esta se torna uma mulher que responde, faz murmurações e ultrapassa os limites. *Masá yã'asehe*, são as coisas ruins da pessoa (os males sociais). O estado de desequilíbrio da personalidade de um indivíduo, criando sérios problemas pessoais com outras pessoas. A sua pessoa fica marcada como uma pessoa ruim, a sua historicidade está relacionada a geração de uma pessoa ruim, brava, agressiva e violenta.

seu irmão menor não cumpriria o *be'tise*, o conjunto das dietas alimentares para uma boa da saúde.

O irmão mais novo foi fazer necessidade fisiológicas um pouco abaixo do porto e viu mulheres-fantasma moqueando peixes. Ele sentiu muita vontade de comer, pois estava por vários os dias de dieta. As pessoas contam que o menor era viúvo⁵⁹. Quando se agachou, ouviu a voz da sua finada esposa. Ele olhou para rio abaixo vendo as mulheres rindo e todas animadas. *Wãtiâ numiâ* chamaram-lhe para vir comer os peixes moqueados. Ele foi convencido e não resistiu. Então, ele desceu nadando até onde elas estavam moqueando aracus, chegando bem perto do jirau de peixes aracus assados. Elas ofereceram e ele comeu uma boa porção de moqueados de aracus. Neste mesmo instante:

o adorno que estava sendo preparado e o banco onde estava sentado para trabalho ficaram pretos, impregnados de gordura e manchados. O irmão maior estava vendo o local e adornos de plumas e cocares ficarem pretos, gordurosos e manchados, porque seu irmão havia comido peixe gorduroso. Quando *Kamaueni* voltou, viu e ficou triste, porque havia desobedecido a sua ordem de ficar dentro de pari cercado na área de restrição. Cabalzar (2005, p.59)

Aqui destaca-se a origem dos males sociais. *Kamaueni* continuava engordando mesmo sem comer, por ter comido, quando deveria ter jejuado. Obviamente, o irmão maior já sabia de seu irmão mais novo, *Kamaueni*. Porque haviam tentado pegar os peixes em outros igarapés e nada. E, no começo não tinha nenhum peixe. E de repente apareceu muito peixe. O seu irmão mais velho já sabia que *Kamaueni* estaria se derretendo e sua gordura estaria se transformando em *Wa'î wisiorã*, peixe prejudiciais para o consumo. “A maldição daquele peixe, maldição dos peixes. Esse peixe não vai servir, quem comer desse peixe vai ter inimigos, vai encontrar briga.” Este é um dos discursos sobre os males sociais de *Kama-Wěéri*. A carne do corpo estava caindo em pedaços e se transformando em peixes amaldiçoados e quem dele comesse ia ser violento e o agressivo.

Para Guilherme Tenório Tuyuka, narrador desta versão, as crianças no começo eram proibidas de comer esses *wa'î wisiorã*, peixes prejudiciais à saúde. Todos alimentos têm de ser descontaminados em peixes bem saudáveis para o consumo.

⁵⁹ Uma atenção ao papel dos viúvos nas narrativas. Também *Ba'asehé-boo* era viúvo.

Pekâ yisíó, esfriar para fogo de leite

O termo traduzido como abrandar, no contexto do *basese*, tem vários sentidos como acalmar, tranquilizar, diminuir, conter, etc. Na língua tukano *pekâ mee' yisíó*, tem significado literal de esfriamento do fogo. A etimologia da palavra vem de *yisí*, acalmar, parar, estar sob a sombra das árvores ou estar frio. Para os pajés tem outro sentido mais voltado *para processo de esfriamento de algo quente*. Na língua dos *kumuá*, o fogo é transformado num fogo de leite e espuma de buiuu, num fogo saudável para saúde da mulher. *Kã'rákome'e*, fogo de leite. Eu particularmente me refiro à *pekâ yisíó weé dihó* como processo de esfriamento do fogo. Ou melhor, *pekâ yisíó*, esfriar o fogo tornando-o leite de *kã'rá*. O fogo de leite.

Para Cabalzar, F (2010) abrandar tem a ver com procedimentos de transformações que ocorrem com a criança recém-nascida. Apresento aqui um pequeno resumo, dos procedimentos relacionados ao nascimento de uma criança tuyuka e as diversas transformações que ocorrem, a partir do procedimento de abrandar, definido pela autora mencionada. A partir desta pesquisa sobre geração e circulação de conhecimentos entre os Tuyuka, Cabalzar, F. (idem) atenta para as possibilidades de revisão da alma nomeada e as evitações por parte dos pajés das formas mais perigosas de nominação que ocorre através do abrandamento da nominação e das restrições de alimentação e sexual. O pajé evita fazer o benzimento da nominação da alma atribuindo para uma criança a intenção de pensamento de ser um grande conhecedor, além de ampliar o espectro dos alimentos benzidos e acelerar a introdução dos alimentos após nominação, iniciação, parto, menstruações. Essas estratégias de abrandamento são atributos constituídos com modo de prosseguir com todos os benzimentos, sem os riscos mais potentes e fulminantes (Cabalzar, 2010, p. 185-186).

Para Oliveira, M.S. (2016) pesquisadora no médio rio Tiquié, povo Tukano *Hausrõ porá*, que parte de relatos de mães e pais sobre os partos de seus filhos, no período do nascimento de uma criança existem alguns cuidados e restrições que são abrandados pelo acionador, quero dizer pajé. Abrandar é um redimensionamento de acordo com transformações no modo de vida do respectivo povo. Por exemplo, os velhos antigamente levavam mais tempo para realizar o rito do primeiro banho do casal e do recém-nascido, o que hoje em dia costuma-se, realizar um ou dois dias após o nascimento (idem, 2016, pp.154-156).

Para estas pesquisadoras do povo tuyuka e do tukano, abrandar tem sentido de transformar pelas ações xamânicas. Em consonância ambas definem abrandamento como processos de transformações pelas ações xamânicas que acontecem no corpo e na alma das

peessoas, a partir da linhagem patrilinear. Desde o mestrado venho trabalhando o conceito de abrandar o fogo, de modo muito delimitado, como uma ação relacionada ao primeiro banho, ao pós-resguardo. Abrandar-se o fogo de suas potências, na tradução literal da língua tukano tem o sentido de esfriar. *Pekâ yisíó weé dihó*, abrandar-se de suas potências, ou melhor, esfria-se o fogo de alta temperatura, transformando em fogo bem saudável⁶⁰. O *Kumû* aciona e neutraliza o princípio ativador do fogo utilizado em preparo de alimentos, transmutando em fogo saudável, fogo de leite e a espuma de buiuu. Os tipos de fogo são o fogo vermelho e o branco.

O fogo é de uso exclusivo feminino. Quando o fogo não é abrandado, corre o risco da mãe da criança recém-nascida se queimar caindo sob fogo, enquanto está preparando mingau, quinhapira ou fazendo beiju no forno. Abrandar não significa apagar o fogo, mas diminuir a intensidade do arder da queimadura:

É nosso costume de aquecer no fogo depois do banho. (...) o fogo é o agressor para saúde da mãe da criança recém-nascida, o uso do fogo para preparo de alimentos. Acredita-se que, a mãe tenha levado ataque dos seres d'água, quando estava tomando primeiro banho ao pós-parto, conhecido como *akó-boboro*/choque térmico, uma sensação de mal-estar e calafrio no corpo (...) até pode ocorrer acidente doméstico, uma queimadura grave. (...) o *kumû* abranda do fogo do compartimento de resguardo, utilizando pedaço da lenha, enquanto estiver alimentando do fogo, de forma discreta. Para Benedito há vários os tipos de fogos que são vegetais e minerais, a composição do fogo como: carvão vegetal, gás, gasolina, diesel, álcool. Todos esses elementos do fogo afetam (...) na mãe da criança dando tonteira, friagem no corpo e tremedeira, quando desmaia se queima no fogo, esse é o motivo de abrandar do fogo. (...) para não ocorrer acidente doméstico, os nossos pais e os nossos avôs abrandavam do fogo para fogo bem saudável transformando no fogo em leite e espuma de buiuu (...). Para dona Francisca os velhos temiam do acidente doméstico, por isso eles tinham todo o cuidado do fogo. Então, o fogo é abrandado em fogo saudável, para depois descontaminar os alimentos para os pais da criança. Para Benedito esta sessão do abrandamento do fogo é a descontaminação de alimentos (Barreto, S. 2019, pp.108-109).

Pekâ yisíó é uma força que esfria a alta temperatura do fogo pela ação xamânica. É uma das fórmulas específicas para queimadura do corpo, como exemplo, o corte com terçado, machado ou do furo do prego no pé. Esses elementos foram fabricados da alta temperatura do fogo. O *basegí* esfria o corpo quente para que retorne à temperatura normal.

Para meu titio, Guilherme Tenório, Tuyuka, da Comunidade São Pedro, Alto rio Tiquié, a narrativa de *Kamaueni* está focada na origem de males sociais. As pessoas temiam comer desses peixes amaldiçoados de *wãtiâ kasa*, jirau dos mortos até a foz de Abiu, que tinham substâncias prejudiciais à saúde, por terem surgido do derretimento do, por isso não se pescava

⁶⁰ No capítulo 5 veremos, como há em vários momentos é usado para *yisíó weé dihó*/abrandar-se de suas potências das agressividades, ou melhor, esfria-se de suas potências prejudiciais para uma pessoa boa.

várias espécies de peixe. Exatamente, trago aqui uma memória de que em nossa infância éramos proibidos de comer os peixes gordurosos e os reimosos. A minha mãe me dizia sempre para não comer *wa'î wisiorã*, não comer peixes prejudiciais à saúde, evitar de “ficar amarelão”. Na origem, a primeira atitude desequilibrada foi *ako-wiôro*, sentir muita sede, uma vontade insaciável de tomar água, *petâpî î'rágî wa'apî*, necessidade fisiológica de fazer no porto, ou seja, instintos básicos do ser humano. A desobediência do Kamaueni fez derreter o corpo engordurado e a gordura fez-se transformar em peixe *wisiorã*. Os peixes que caíam do corpo derretido eram peixes amaldiçoados que não serviam para o consumo e, quem comesse desses peixes iria ter inimigos e encontrar briga, iria ser violento e o agressivo. Seriam emissores de discursos maliciosos que desunem as pessoas de nossas comunidades, criando conflitos, brigas, as pessoas são agressivas com seus parentes.⁶¹

4.3 Versão Tukana da Comunidade São Domingos

Para João Paulo, o autor do livro *Omerõ*, (Barreto, J.P. 2018, pp.42-43) o recorte da narrativa é feito no chefe da aldeia, que vendo aproximar-se um tempo de fartura de peixes convocou dois jovens irmãos para fabricarem os cocares a serem usados durante um *po'osehe*, oferta de peixes. O autor não aborda a importância das dietas alimentares no período da confecção de cocares, mas percorre outra lógica relativa aos *wa'î wisiorã*. Para o autor, *be'tise* é uma dieta rígida e restrita para jejuar e se abster de práticas sexuais. Acontece que, um dos irmãos por ter ficado por muito tempo da abstinência saiu para urinar, no entanto, o irmão menor sentiu o cheiro de peixe moqueado vindo da direção de uma praia. Conta-se que, o irmão menor caminhou até lá onde se deparou com belas mulheres que o convidaram para comer peixes moqueados. Ora, o rapaz, muito faminto, devorou uma boa porção daqueles peixes, quebrando assim as regras de abstinência. Em consequência, o seu corpo foi avolumando-se e não há detalhe sobre como isto aconteceu com o irmão menor. Por ocasião, de um dia da pescaria sentiu o seu corpo desintegrar-se e seus membros foram levados pelas águas. Desse processo de desmoronamento corporal surgiram vários os tipos de peixes. Cada parte de seu corpo se desgarrava caindo no rio, o que caía do seu próprio corpo amaldiçoava os peixes, impregnando-os de substâncias prejudiciais à saúde tukana.

⁶¹ O capítulo VI contrapõe estes discursos maliciosos de Kama-Wěéri. Será apresentada, a fórmula específica para não cair no matapi de *kamaueni*, evitando as doenças e os males sociais. Para meu padrao esta fórmula não diz respeito apenas à questão da descontaminação alimentar, mas sim vai além. Existe uma fórmula preventiva para formar um *masé ayugé*, ótimo homem e *masó ayugó*, ótima mulher para se tornar uma boa pessoa.

Para Barreto, J. P (idem), a história de *Kama-Wěéri* traz a origem das técnicas de confecções de artesanatos de fazer plumagem, as abstinências e as restrições de *be'tise* a serem adotadas na sua confecção. A narrativa descreve a origem de vários tipos de doenças e males sociais e como no momento da descontaminação alimentar os pajés aplicam uma ictiológica em forma da assepsia alimentar. Ele ainda menciona sobre a origem dos peixes gordurosos e os remosos. Os peixes gordurosos são impregnados de substâncias perigosas cabendo observar os procedimentos do conjunto de *base* para se tornarem os alimentos saudáveis.

A narrativa de Barreto, J.P., diferentemente do conto da dona Francisca traz os vários elementos sobre os cuidados da saúde durante a formação de uma criança tukano. Os jovens de certo período da formação não podem consumir os peixes gordurosos sob risco de contrair obesidade e preguiça demasiada e não ter a vontade de trabalhar. As mulheres gestantes não podem comer os peixes gordurosos e os remosos para que a criança tukana não contraia doenças ainda na gestação. Isso tem a ver com a formação do homem e da mulher. Uma teoria-prática para ter uma boa saúde. Uma etiqueta social construída pelos nossos antepassados, esse cuidado vem desde a gestação da mulher para saúde de uma criança, já na fase de infância e na adolescência passa a se alimentar dos peixes pequenos e da caça pequena, há toda restrição alimentar.

4.4 Versão Tukana de Pari-Cachoeira

Na versão registrada em Bruzzi, A. (1994, 226-227), Gabriel Gentil, Tukano, mencionando que o fato teria ocorrido entre o médio e o Alto rio Tiquié. Kamāweni era irmão de *Muhî-pũu*, lua. Então, conta-se que o filho homem estava com sua mãe *a'moyesehé*, no rito de iniciação pubertária masculina. Nesse período o rapaz não podia comer nada. No lugar de resguardo a sua mãe ficou vigiando tempo todo para que ele respeitasse do *a'mô yeese*, fazer ritual de puberdade. Neste período de *a'mo yeese* estava confeccionado os cocares. *Muhî-pũu* da noite foi pegar o sabão vegetal na floresta. Mas antes pediu para o irmão que não fosse a nenhum lugar. Ao invés de ficar no lugar de resguardo, *Kamāweni* desceu no porto até onde sua mãe estava moqueando os peixes. Assim sua mãe lhe ofereceu um cesto de peixes moqueados e o *Kamāweni* começou a comê-los, descumprindo as regras de todo ritual pubertária masculina.

Kamāweni disse para seu irmão *Muhî-pũu* da noite que havia guardado os peixes. *Muhî-pũu* viu que a pena da testa de *Kamāweni* estava queimada e repreendeu-o. *Kamāweni* não

seguiu o conselho de ficar em casa. *Muhî-pũu* preparou uma canoa levando, apenas um pano de farinha e, pegando puçás e cacuris. Os dois irmãos começaram a pescar pela foz do rio Tiquié, próximo da Comunidade Taracua e foram subindo até as cabeceiras do rio Tiquié e, pegaram muitos peixes. *Muhî-pũu* já fazia fogo assava mal os peixes e os dava a *Kamãweni* que os comia crus.

Para o narrador, em Pari-Cachoeira armaram o primeiro cacuri⁶², pois, lá tem duas cachoeiras, até a Colômbia. Já no igarapé Mariña cercaram a foz com um pari e *Kamãweni* foi na parte de cima espantando os peixes, enquanto ele próprio os apanhava com o seu puçá. E na quinta vez não apareceu mais. *Kamãweni* subiu numa árvore alta, as suas carnes começaram de cair n'águas e, ao chegarem na água transformavam-se em peixes. *Kamãweni* ficou só osso.

A narrativa de *Kamãweni* sobre o irmão da Lua não menciona a confecção de adornos de plumas e os cocares, nem o tempo de lagartas comestíveis. É uma narrativa contextual bem localizada que se iniciou-se na foz do rio Tiquié até a Colômbia. Toda esta trajetória mostra que este fato aconteceu ao longo da viagem da pescaria pelo curso do rio Tiquié.

O contexto ritual é o *a'mô yeese*, ritual de puberdade dos rapazes. O termo *a'mô yeesehe*, tem significado de ritual de pubertária de jovens para se tornar jovens adultos, e diz a respeito à preparação para enfrentar o cotidiano da vida, para ter pensamento metafísico e ter os bons fluxos de pensamento. O *Kumû* conduz *a'mô yeesehe* adotando regras rígidas para formação que se conclui com ritual de açoitamento com caniços nas costas. A raiz da palavra *a'mô* é a primeira menstruação da mulher, *a'mô yee* é o ritual pubertária masculina. *A'mô yeesehé*, é um grande ritual de açoitamento de caniços nas costas de alguns jovens para serem sábios, com certos rituais de danças, sendo exigido seguir os tabus alimentares. Uma etiqueta social para ter uma boa saúde e da mente.

Neste caso, quando descumprir o *be'tise* (jejuns, dietas e as abstinências sexuais), relativo ao período de ritual pubertária, acontece desmoronamento do corpo. A própria mãe oferece um pano de peixes moqueados para o seu filho comer, mesmo sabendo que o estava vigiando para que filho respeitasse as restrições. A atitude da mãe representa práticas atuais em que se acredita que não aconteceria nada. A minha mãe costuma dizer que quem não escuta os conselhos dos pais está procurando alguma doença.

⁶² Uma armadilha para pegar os peixes. Essa armadilha da pesca pode ser associada pelo canal genital feminino.

4.5 Versão desana da Comunidade Santa Marta, rio Papuri

Desana *Guahari Diputiro* Porã⁶³ contam que, Abe (Sol) estava fabricando cocares de penas de arara, mas começou a cansar. O seu irmão maior, *Miriá Porã Masú* pedia para que terminasse todos os enfeites da cabeça, para depois tomar o banho. Abe estava tão cansado do trabalho e estava como muito fome e, assim não terminou o trabalho. Então, Abe mandou que os seus filhos fossem a pescaria e, tinha quatro filhos.

Os três filhos menores de Abe foram a pescaria. O filho maior ficou em casa. Eles levaram consigo paris, puçás e foram embora de canoa até chegar no rio Tiquié. Chegando no lugar da pescaria esticaram uma cerca de paris para pegar os peixes com puçás. O segundo dos três irmãos subiu no rio, acima da cerca de paris e, descia na direção de seus irmãos, espantando os peixes com uma vara. Então, ele subia e descia de canoa espantando os peixes, enquanto, chegava perto deles perguntava se eles haviam pegados muitos peixes e não quis mais parar de espantar e, pela quarta vez chegou perto de seus irmãos e já era quatro horas da manhã e não queria mais parar de espantar os peixes. Os seus irmãos ouviram falar sozinho.

“– Esses peixes serão *disitiri waia*, peixes de crítica, esses serão *yuk waia*, peixes de brigas, esses serão *nima waia*, peixes de veneno”, enquanto, espantava os peixes.

Ouvindo isto, o caçula acendeu uma tocha de turi e olhou. “O rio estava cheio de gordura”. Subiu de canoa procurando e viu seu irmão sentado no galho de um ingazeiro de cobra à beira do rio. A carne do corpo estava derretendo dentro do rio, por causa que ele não ouviu os conselhos dos seus irmãos que era para parar de espantar com a vara. “Quando a gordura caía dentro d’água, ela se transformava em peixes”. E esses peixes são moles “porque surgiram da carne do filho de Abe”. Então, o corpo inteiro havia derretido com a gordura do corpo virado em peixes. Estes não eram mais peixes. Os peixes haviam se transformado do corpo. O caçula jogou todos os peixes da canoa e caíram na água. “Por não ter escutado os conselhos dos seus irmãos”. Mais uma vez aparece a importância da escuta do conselho dos irmãos.

O que ocorre aqui é que Abe estava fabricando cocares de penas de arara e ele tinha quatro filhos. Uma chave de leitura possível é que o segundo filho de Abe foi afetado no lugar de seu pai. Os irmãos mais novos disseram para seu irmão mais velho para ele parar de espantar com a vara de pescaria. Tudo que se faz por excesso tem consequência. Esta é a única narrativa que mostra dois elementos do corpo: sangue e a gordura do corpo do irmão deles.

⁶³ Cf. Galvão & Galvão, 2004, pp.624-629.

Diferentemente de outros contos, o filho do meio não ouve pedido dos irmãos mais novos. Neste sentido, o meu sogro costuma de dizer que entre os membros familiares sempre existe um que pensa e que faz diferente. Esse que é diferente não escuta o conselho dos pais nem dos irmãos e dá muito trabalho para seus pais. A moralidade desana sobre o conselho entre irmãos funciona até os dias atuais.

4.6 Versão Tariana da Comunidade Taiacu, médio rio Waupés, Iauareté

Na versão Tariana sobre *Kamaweni*, registrada em Barbosa, M e Garcia, A. (2000), haviam dois irmãos que moravam no Alto rio Tiquié entre *Wiakada-hida*, Cachoeira Comprida e o igarapé Maliña. O maior era casado, o menor solteiro, que estava no período da iniciação masculina, nos preparativos da festa da puberdade e, por isso estava jejuando. O irmão mais velho foi para a roça deixando a sua mulher sozinha dentro de casa. O menor estava sentado dentro de um pari protegido e estava fabricando acangataras. Conta-se que sua cunhada estava em casa, por estar em casa a sua cunhada se aproximou querendo fazer sexo com seu cunhado que estava de resguardo. Foi o que eles fizeram, depois dessa relação, o menor foi ver seu enfeite de penas que estava fabricando e viu que todas as penas estavam estragadas. A acangataras era muito bonita, mas, quando foi olhar depois de ter feito sexo com sua cunhada, todos ficaram murchados. Além do sexo o menor foi comer piabas assadas com pimenta verde.

O maior voltou da roça e viu o adorno de penas todas estragadas e queimadas pelo sexo. O menor admitiu ter comido os peixinhos com pimenta verde. Então, o maior decidiu ir à pescaria para dar de comer ao seu irmão. Os dois desceram até na Cachoeira Tukano. Aqui subentende que, esses dois irmãos vararam do rio Papuri desceram até no rio Tiquié. Lá, há um igarapé da Minhoca. Os dois entraram no igarapé com puças pegando muitos peixes que moquearam. O menor comeu à vontade. O maior fez isto para seu irmão menor engordar. Então, os dois foram subindo o igarapé, pescando, abaixo de atual Comunidade Boca da Estrada, onde há um Lago de Travessa. Neste lago, fizeram a mesma coisa. Enquanto estavam pescando peixes, veio um mau pressagio. Um pedaço de osso da perna do irmão menor havia rachado, saindo da perna e pulando para Lago de Osso.

Os dois irmãos prosseguiram então do rio Tiquié até o igarapé Maliña. Neste igarapé cercaram com um pari de pesca e já era madrugada. O maior ficava na foz do igarapé para pegar os peixes com um puçá, enquanto, seu irmão menor, dentro da canoa, batia n'água com uma vara, enxotando os peixes em direção ao puçá do seu irmão. Ele subia e descia bem três vezes, batendo e enxotando os peixes, e, depois sumiu e o dia já estava clareando. O maior viu no

igarapé que havia “espuma de sangue no pari de pesca”. O menor não aparecia mais, o maior pendurou seu puçá no pari e subiu um pedaço do rio Tiquié e, viu então que o seu irmão estava sentado num pau em cima d’água, o corpo todo derretendo dentro d’água. O corpo, dos pés até a cintura, já havia sido todo derretido. Cada gota de gordura do corpo que saía n’água se transformava em peixes. Enquanto derretia, ele dava os nomes dos peixes. Eram peixes prejudiciais à saúde para pessoa: “Esses serão os peixes do definhamento, esses serão os peixes da febre, esses serão os peixes do reumatismo”.

Imé ou *numiô me’ra niîsehe*, é o ato de o homem estar com mulher ou pode ser *numiô imé me’ra wã’yá*, uma copulação entre o homem e mulher. Esta narrativa ilustra perfeitamente este ponto, importância da/abstinência sexual ao período do trabalho. Para minha mãe, o sexo é um coisa ruim durante a produção ou a fabricação dos artefatos de trabalhos.

4.7 *Isê sãâro*/Corpo engordurado

O *miriá pô’ra ã’yákã*, participante no ritual de oferta com Yurupary, tem de seguir rigorosamente *be’tise*. Os que tocaram e os que participaram o ritual de Yurupary, os que tomaram *kaapi sã’rikã*, são obrigados a seguir *be’tise*. Já no terceiro de dia, na quinhapira matinal, após o ritual, o kumû faz assepsia alimentar com pimenta moqueada e todos os que participaram têm de comer os alimentos com a pimenta descontaminada. Antes que todos comessem adotavam uma regra muito rígida e comunicavam a todos que cumprissem e seguissem *be’tise neé numiô me’ra niîtisehe* ou *wã’yátisehe*, uma abstinência sexual. Exatamente, essa questão de *isê sãâsehe*, o processo de engorduramento, uma vulnerabilidade da pessoa, para acidentes com *yosopitise*, tropeços, *yukigã tãrise boâse*, tocos, *komeâ*, machado, *di’pîhi*/terçado *me’ra dîtise/cortes* e o *birise*/queda.

O ritual de Yurupary é um dos rituais mais perigosas para a saúde. A primeira coisa que tem que se fazer é evitar comer os alimentos gordurosos e quentes, assim, evita-se de ser picado por uma jararaca, de ser presa da onça e da cobra-grande. O corpo engordurado tem cheiro semelhante ao abacaxi, bem apetitoso, mas os alimentos devem ser consumidos de forma gradativa, a começar pelos pequenos peixes, caças pequenas, depois pelos grandes. Sobretudo deve-se evitar comer mochiva moqueada e quente nesse período de *be’tise*. O cheiro da mochiva moqueada pode ser sentido de longe.

O corpo engordurado tem cheiro de abacaxi e é apetitoso para a jararaca. A jararaca de longe sente-se cheiro de abacaxi de nosso corpo. Ela vem voando para comer. Essa história de

ser picada por uma jararaca é semelhante ao *Kama-Wěéri*, tem essa relação de desmoronamento corpóreo. A pessoa que é picada por uma jararaca tem de seguir rigorosamente os *be'tise*, as dietas alimentares, se não pode perder uns dos membros do corpo. A primeira coisa é o sal e a pimenta, esses elementos não devem ser consumidos pela pessoa mordida da jararaca. Também é o caso da mulher que estiver no ciclo menstrual *Isê sããsehe Ipé se'têsehe niísaha!* O engorduramento leva ao desmoronamento do corpo!

Rio da transformação humana



Õpeko maâ, Rio de leite é o rio da formação e a transformação tukana.

Figura 14 - Vista do porto de Taiagu – Arquivo Silvio Bará

CAPÍTULO V
A FLORESTA, A ROÇA, O RIO E SEUS CAMINHOS
Espaços compartilhados entre o homem e a mulher

Neste capítulo quero mostrar a nossa formação do homem e da mulher do Alto rio Negro. Os nossos pais ou nossos avôs quando estão vivos, são primeiros que nos incentivam a tomar banho, para sermos fortes no trabalho. A força do homem e da mulher vem da água. Somos netos dos avôs que tomaram banho. A vida da gente é construída pelos nomes de nossos pais ou dos avôs. Por isso, todos nós do grupo tukano oriental temos o nosso nome ancestral, para fortalecer o nosso grupo. O nome ancestral, atribuído através do *base*, é o agenciador de nossas vidas. A nossa formação é reforçada pela prática de *be'tise* da nossa mãe. A nossa vida de menino inicia com brincadeira de flechar e a menina começa por brincadeira de carregar pequeno aturá. Os filhos nesta fase fazem companhia de seus pais, ao caminho da roça e na pescaria. Os filhos na companhia dos pais aprendem trabalhando, observando, escutando, imitando e experimentando pessoalmente. A vida da gente é de ensaio e de persistência nas atividades técnicas, inspiradas nos pais. Quando somos maiorzinhos, os nossos pais nos acordam para ir tomar banho de madrugada. Temos que tomar banho bem antes dos velhos. Outra prática é a inalação do caldo da pimenta pelo homem e pela mulher para ter o rosto oleoso para pintura facial na festa da oferta ou da retribuição. Para não usar “roupa de envelhecimento”. O banho de madrugada batendo água é a criação do ritmo para derrubar as árvores fazendo roça de mata virgem. O machado de pedra corta as árvores para quem tomou o banho, para quem tem a força física e, assim também, a mulher ganha sua força e resistência para atividade cotidiana. No pátio da casa de ritual, na frente da porta dos homens, os velhos se reúnem para mascar o pó da coca, fumar, proporcionando a roda de conversa sobre os saberes ancestrais. Mas também os saberes femininos sobre menstruação, casamento e trabalho circulam. Portanto, a floresta, a roça e o rio são espaços compartilhados de agenciamento entre o homem e mulher.

Mapa conceitual sobre a formação do homem

5.1 Transformações pelos *base* nas práticas tukano

Õperi e'katise, Bicos dos seios alegres

Para dona Francisca, o corpo se alegra marcando o início de gravidez. Enquanto para Rosiane⁶⁴ *õperi aporo weé*, os picos dos seios se preparam para amamentar a criança e este é o primeiro sinal da gravidez que é confirmada pela ausência de menstruação. Na hora do banho, a mãe ou avó vê e entende pela linguagem corporal que está acontecendo o início de gravidez da filha ou da neta. Pela minha própria observação, o primeiro estágio de gravidez aparece com alteração dos bicos dos seios na mulher que escurecem, enrijecem e ficam dolorosos. Essas dores também ocorrem antes do ciclo menstrual. O corpo feminino se alegra e se prepara para produção de leite para o alimento da criança. A mulher indígena constrói sua ciência de seu universo feminino, a partir de seu corpo. O corpo não é só para reprodução humana, mas também se transforma, se alegra e se prepara para ser fonte de alimento para uma criança recém-nascida.

Ehêri pō'ra da criança para ser trabalhador⁶⁵

Toda mulher é uma agenciadora de seu universo feminino, e, ao mesmo tempo, de ter a saúde do corpo por meio de *be'tise* e de conselho. A minha mãe sempre me falava, que uma mulher tem de fazer as dietas alimentares de seu corpo e cuidar bem da criança. Quanto mais estiver seguindo os conselhos, a criança cresce mais sadia, forte e bem corada. Porque desde o ventre materno, o avô ou pai pensa para que a criança tenha um *ehêri pō'ra* de *da'ragó* ou *da'ragí*, para ser trabalhador. Para dona Francisca, a primeira gestação do primogênito é sempre difícil para mãe. Tudo ocorre bem, quando se segue os conselhos da mãe e da avó. *Ehêri pō'ra*

⁶⁴ Eu perguntei a Rosiane se ela tinha outra versão sobre “*operi e'katise*” e, daí me ela me disse “*õperi apose*” os seios se preparam para serem mamados por uma criança. A primeira gestação, quando *operi e'katikã*, a mulher não desconfia nada de gravidez, mas acredita que o corpo está normal. *Operi e'katise* é o primeiro sintoma de gravidez, após disso, o fato de não vir o ciclo menstruação confirma a gravidez. Assim me disse Rosiane, a partir da experiência sobre as gestações de seus filhos. Importante de saber, que o corpo tem sua própria linguagem feminina. *Operi e'katise* tem dois sentidos: a) antes do ciclo menstrual e, b) de ter concebido uma criança no ventre materno. O famoso carço de feijão!

⁶⁵ Este é um subitem do capítulo III da minha dissertação de mestrado em Antropologia Social. Faço aqui um resumo e amplio inserindo mais elementos sobre a primeira fase da formação da criança tukana.

é a própria vida da mãe na vida de seus filhos, que podem ser considerados como aquele que irá ocupar os papéis e as relações sociais de seus antecessores na gestão cosmopolítica.

Em Barreto, S. (2019, p.82) menciono que:

A concepção, gestação e nascimento da criança exigem certos cuidados para que a saúde da criança e da mãe seja boa. Quando desse à luz uma criança deve jejuar, para que a criança torne uma pessoa sábia e também deve se colocar paricá de carajuru no umbigo. A mãe não deve se alimentar a carne da caça nem de peixes grandes, eram muitas restrições. A rigidez de jejuns e das dietas da mãe da criança para que a mente do iniciado se torne leve, com o pensamento metafísico para acesso aos patamares do universo. No meu caso, dona Francisca afirmou de dizer que: - fiz de tudo isso para meu filho. Mas, cometi falhas na alimentação, fui comendo sem nenhuma preocupação para formação de meu filho, neste sentido, o meu filho foi prejudicado, por achar que não era necessário, por acreditar que o benzimento já estava efetivado a sabedoria. – Eu me enganei. Os avós do meu filho sabiam que ele seria um dos sucessores deles e ficaram muito chateados comigo, porque não cumpri as regras exigidas. Por esse motivo, acabaram tirando de base do meu filho. Excluído a herança de ser especialista, os ouvidos foram tampados do meu filho para não escutar e de ter o base.

Por isso tem todo sentido de dizer que ocorre quebra de tabus. A quebra de tabus vai além do conceito de ser *imi niise*, de ser homem, *numió niise*, de ser mulher. O conceito de gênero tukano é diferente do que se conhece. O gênero tukano se fundamenta no quarteto epistemológico para usar os artefatos de trabalhos na floresta, na roça e no rio. Nesses lugares exigem *da'rase*, *úkuse*, *base* e *basamori*. Estes lugares exigem o seu modo de ocupação: habilidade, cuidado e silêncio. Os antropólogos tukano costumam falar em uma tríade: *úkuse*, *base* e *basamori*. Além de termos as linguagens dos homens, os discursos proferidos somente homens, a mulher tem sua própria linguagem de seu universo, sobretudo, quanto a gestação, a primeira menstruação, o ciclo menstrual, o resguardo ao pós-parto, para casamento, para festa e o trabalho. Estes itens densos são sigilosos para os homens.

O universo feminino é o complexo para os homens. Quem deve saber bem as coisas da mulher é a mulher e, não homem. De mulher para mulher é mais fácil de falar sem constrangimento as coisas de mulher. Quando o homem fala do mundo feminino sempre é constrangedor para mulheres ou vice-versa. Jamais quis menosprezar os conhecimentos de minha mãe. Por isso deixei o meu envoltório do homem bará, por isso “*birê sãhâ*⁶⁶/deixei cair meu ser. Na verdade, fui afetado por esta linguagem da mulher para dialogar melhor e, não só pela observação participante referente aos assuntos femininos, porém eu me agenciava no papel de pesquisador. A transmissão das coisas de mulher vai além de gênero da masculinidade. A

⁶⁶ *Birê sãhâ*, quase caindo na hora do embarque na canoa. É uma metáfora usada pela dona Francisca para dizer que, o ãé/a criança cai no ventre materno para vim neste mundo de parentesco.

mulher compartilha os saberes de seu universo feminino quanto *ma'igĩ*, o filho é amado, literalmente sovinado, pela sua mãe. *Ma'í* tem sentido de sovinar, porém para língua tukano vai além da retenção de algo, no sentido de querer bem da pessoa, para que reflita a sua linhagem. Esse querer bem da pessoa mais experiente passa por ser nova pessoa na sua vida. O contexto se transforma e atualiza para novos modos de pensamento de ser homem e mulher tukano.

Desde o ventre, na vida uterina, para a criança já são ofertados artefatos de trabalhos. Os conhecimentos sobre o mundo de gênero compartilhados não mudam o seu foco primeiro, esses saberes compartilhados sempre fortalecem, enriquecem e se dinamizam na cotidianidade contemporânea. O conhecimento do homem e da mulher tem de ser compartilhado entre as pessoas. *Ehêri pô'ra* é o pensamento da linhagem patrilinear e matrilinear para continuidade da gestão cosmopolítica entre os pares. Para isto existe todos elementos para emergir neste patamar terra.

Patihí, Ventre materno

Pode ser dito também *niî patihí*, ventre materno. Para dona Francisca esse *patihí* é outro mundo, outro mundo aquático. A criança cai neste mundo aquático para vim nascer na estrutura social de seu respectivo povo. Um lugar sensível e que é considerado outro mundo, mundo d'águas, um lugar gerador de vida. Esse lugar tem de ser limpo para formação e crescimento da criança. O ventre materno é o lago de leite e a espuma para a vida uterina adocicada pela ação de *basegĩ*, afirmava falecido Bené. Nesse *patihí*, a criança é assentada no banco da vida, do poder e da sabedoria. Por isso, o banco metafísico não pode ser manchado de gordura.

Õé patihipi birĩ sãhãse, A criança cai no ventre materno

Para dona Francisca, *õé patihipi birĩ sãhãse*, a criança cai no ventre materno para vir neste mundo de parentesco para fortalecer a linhagem patrilinear e matrilinear. Uma vez caído no ventre da mãe, a criança provoca os sintomas de gravidez como enjojo, fraqueza, sono e perda do peso e, muito desejo de comer à vontade. Para mulher a criança cai no ventre materno, esse é o entendimento da dona Francisca, uma metáfora da mulher indígena, a criança cai no útero, a partir daí começa a sentir os sintomas de gravidez, a qual requer uma atenção especial da mãe que deve manter o *patihí* limpo e saudável para formação da criança. Mas, a criança é a junção de dois elementos corporais do homem e da mulher, como vimos, faz parte da concepção e da

gestação, um trabalho de cooperação entre ambos com assistência de um *basegí* para que a criança se desenvolva bem saudável e sem riscos para os pais também. A criança cai no ventre materno, mas também cai no seu ser ancestral para fortalecer o modo da vida de seu grupo.

Õé mií bikâase, Gestação

Para Rosiane, a gestação é uma das fases mais delicadas para vida uterina da criança, que requer todo cuidado, assim como a alimentação equilibrada. É uma fase de crescimento de uma criança no ventre materno, que está se alimentando de alimentos adocicados pelo *basegí*. O alimento metafísico do corpo. Nesta fase, a criança está vinculada ao *ehêri pō'ra* da mãe. Bené fez isso para minha filha Nilvia⁶⁷, *ehêri pō'ra* também é uma proteção de todos os perigos e dos males sociais. A minha esposa estava com malária no início da gestação (dezembro/2019), teve infecção urinária e covid-19. A criança nasceu ao período da pandemia (02/08/2020). Essa criação de vínculo no *ehêri pō'ra* da mãe tem eficiência de *basegí*. No período de gravidez a mãe tem muito desejo de comer à vontade. Para dona Francisca, a gestante deve ter muita moderação na alimentação para não sofrer na hora do parto, também requer uma atenção especial da mãe que pode mandar ampliar o *patihi* para crescimento e da formação da criança.

Wesê maâ, Caminho da roça

O caminho da roça é o caminho que dá a existência humana. Nesta lógica de pensamento, é o caminho já aberto para circulação de pessoas. O caminho de transitoriedade de saberes feminino compartilhado com os homens, entre as mulheres. O caminho em si mesmo é um caminho para produção de alimentos e ao mesmo tempo, o caminho de reprodução humana, o caminho de produção de saberes femininos e das circulações de relações sociais. O caminho da roça nos leva ao universo feminino também conhecido do caminho da trajetória de vida das pessoas. Os caminhos da roça constroem rede de relações sociais caracterizados pelos pequenos caminhos que adentram e que começam. Para os velhos o caminho tem várias finalidades e alcances. Porém, os caminhos da roça são caminhos para circulações de pessoas e povo da floresta. O caminho da roça tem todo este processo de produção das roças, associado ao mundo feminino criando um vínculo diretamente com a maturação do feto que também chega ao mundo por meio do ventre materno. O caminho da roça é o caminho de relações sociais e de parentesco.

⁶⁷ Hoje, a minha filha Nilvia tem 3 anos.

Também o caminho da roça é o caminho de perigo para a vida da criança recém-nascida, para a jovem de menarca e para mãe que está de pós-parto.

***Nĩ utũ*, Lugar de parto**

O lugar de parto, para mulher tuyuka, é o lugar de pegar a criança, para outras mulheres é o lugar de nascimento de uma criança para dentro da estrutura social de seu respectivo grupo. O lugar de parto também é o lugar de perigo para *ehêri pũ'ra* da criança, que pode ser trocado pelo *ehêri pũ'ra* de gente da floresta. O lugar de parto, de nascimento de uma criança tem de ser protegido. O lugar de nascimento é o caminho da roça, um pouco longe de casa. O caminho da roça tem o perigo para a criança e para mãe. O chão de parto tem os *bikĩrã*, que podem ser entendidos como *yukĩ-masá*, gente da floresta, gente do mundo que podem atacar o corpo e trocar pelo *ehêri pũ'ra* da criança. Nesse sentido, o lugar de parto é um dos lugares de morada dos vários de tipos de *bikĩra*, povo da floresta e gente de mundo. É importante a proteção do lugar de parto. O chão de parto é cercado e forrado com várias esteiras feitas de arumã, esses materiais de proteções são dispostos tanto no chão de parto quanto do lado e em cima do espaço, para isso bafora o cigarro. O lugar de parto é o lugar de nascimento da criança, mas também, o lugar de nascimento dentro da estrutural social de seu respectivo grupo. O parto tem que ser rápido, pois, *ehêri pũ'ra* da criança corre um risco de ser trocado pelo *ehêri pũ'ra* de *yukĩ-masá*. Para entrar no ambiente familiar, a criança, a mãe entram pela porta de fundo da casa, baforando o cigarro acionado pelo *basegĩ* até no compartimento. Mas antes de chegar ao mundo de parentesco tem uma série de procedimentos que são necessários para a vida de uma criança recém-nascida. O procedimento de dar à luz uma criança, para a dona Francisca tem de bem executado e bem rápido e, o corte do umbigo tem de ser rápido e discreto. O parto deve ser bem discreto. O parto é uma agência vital, mas também pode trazer perigos, das doenças e pelas trocas de *ehêri pũ'ra*. Essa é a compreensão dos velhos. Esta pesquisa pressupõe que seja útil para aquelas que desejam de ter o parto bem-sucedido. “A gente procurava fazer tudo como as nossas mães nos transmitiam, procedíamos corretamente para ter um parto seja bem-sucedido. O primeiro parto é sempre difícil”, assim disse dona Francisca.

Sumûda yose, Secagem do cordão umbilical

Após o nascimento da criança, nas mãos de outra acompanhante acontece a corte do cordão umbilical. É uma ciência da mulher indígena. Esse corte não pode ser muito longo, nem muito curto, corta-se e amarra com o fio de tucum. Neste instante se aplica o pó de carajuru sob o umbigo da criança. O pó de carajuru *baseke* pelo *basegí* para a criança ser *kumû, ya'í, bayá* e *basegí*. Esse pó não só serve para secagem da corte do cordão umbilical, sobretudo, para ser semelhante ao seu avô, o detentor de discurso. O sangue e a placenta são enterrados e marcam uma territorialidade da criança. Para a criança recém-nascida, o local de parto é uma grande referência ao longo da sua vida. Para os velhos, os elementos corporais ali enterrados são marcos territoriais da pessoa, pois o local de nascimento é sempre bem lembrado, os elementos dos corpos criam as forças vitais de uma pessoa. Após ter dado à luz uma criança, de ter cortado do cordão umbilical do bebê, inicia-se momento importante para o ingresso na casa, mais precisamente no compartimento de resguardo.

Be'tí duhîri tûkú, Lugar de resguardo⁶⁸

Para dona Francisca, o parto e a corte do cordão umbilical acontece muito rápido. Tudo tem de ser feito conforme a transmissão da mãe. O erro na hora do parto e corte do cordão umbilical prejudica para o crescimento da criança. O lugar de resguardo para Bené, é um dos espaços de perigo para saúde da criança. Por mais seja dentro de casa, lá dentro dessa casa existem outros *Wa'î-masa* outros humanos da casa. Ao longo do tempo, o lugar de parto passou a ficar mais próximo de casa e hoje até se dá à luz a uma criança dentro de casa. Para os velhos, o parto dentro de casa era para esposa de um sábio. A mãe, cunhada que estivesse na hora do parto, ata a rede da criança no quarto de resguardo. No lugar de resguardo se encontra muito *bikêrã* de casa. O lugar de resguardo tem de ser baforado com o cigarro. O lugar de resguardo está cheio dos *bikêrã* de agressores que atacam a criança. Então, *basegí* desarma os agressores de suas agências prejudiciais à saúde, neutraliza e transforma os dispositivos em elementos saudáveis para a criança. Depois de ter feito isto, a criança fica tranquila, em silêncio, sem choro e perdendo o fluído do parto. Primeiramente, o corpo da criança seca para o processo de formação

⁶⁸ *Be'tí duhîri tûkú*, Lugar de adietar, ou melhor lugar de resguardo, o lugar de jejuns e abstinências sexuais. É um lugar cercado com pari ou palhas, de onde não se deve sair. É espaço de vivência e de experiência para ter uma boa saúde. O lugar de formação para transformação do corpo da mulher.

e do fortalecimento do corpo. O lugar de resguardo é restrito, pois, é um submundo interno, compartimento isolado, onde os pais ficam sem fazer nada, ficam descansando, dormindo e se alimentando de maneira adequada para esse período. Mesmo sendo homem, o pai da criança entra na couvade semelhante com sua esposa. Nesse estado da arte de resguardo, o homem vivencia simbolicamente o parto de sua mulher e, após o nascimento da criança, se recolhe como se estivesse em resguardo, porque o corpo e *ehêri pō'ra* da criança estão vinculados diretamente do pai/mãe.

Ipí a'me sioro, ehêri pō'ra basero, Fortalecimento de ossos do corpo e nomeação da criança

Para Bené, o *basegí* fortalece os ossos do corpo para formação e o crescimento da criança. Ele usa outra fórmula própria para onomástica tukana. Para dona Francisca, a criança nasce neste mundo de parentesco com o corpo mole, frágil e indefesa de todos os perigos e males sociais, os pensamentos ruins das pessoas. A onomástica tukana não só fortalece os ossos do corpo, mas protege o corpo social, por isso, as dietas são importantes para os pais e os seus familiares mais próximos. Quanto mais os membros familiares seguem as regras, mais a criança cresce bem sadia. O nome da criança é o nome de seu ancestral paterno ou materno. Toda nomeação da criança tem uma personalidade que será seu antecessor de nome. Antigamente, no dia do parto quem corta o cordão umbilical da criança e quem faz nomeação da criança já eram considerados como seus padrinhos. Os indivíduos recebem os nomes de membros falecidos do grupo, tal como estes haviam recebido os seus nomes; os nomes dos vivos são logicamente os nomes dos ancestrais. O processo de nomeação, como vimos, é uma caracterização importante para criança crescer saudável e forte, mas também pode ser entendido como uma ação sensível de perpetuação das linhagens patrilineares como um todo. A nomeação é um procedimento importante para uma criança andar nos caminhos de sopros. *Basese* é longo, narra toda trajetória desde origem de seu grupo, passando por vários lugares e espaços que tem o nome que sustentam a pessoa e do grupo. Uma vez nominado nunca mais será destituído de seu nome. A pessoa morre, mas o nome da pessoa continua pertencendo a outra geração de quem dela tiver o nome. Toda onomástica tukana é para transitoriedade, circulação e para proteção dos ataques dos *wai-masa*, povo do rio, *yukí-masá*, povo da floresta, *imikori masá*, gente do mundo, *yōkoá masá*, gente-da-plêiade constelação, para proteção de doenças e desequilíbrios sociais.

Õé pakî simiá u'ase, Primeiro banho da criança e dos pais no pós-parto

Para dona Francisca, após três dias de resguardo, *basegí* faz basese para primeiro banho dos pais e da criança no pós-parto, usando o sabão vegetal. Às vezes ele que determina o fim dos dias de resguardo para os pais, conforme a reação da criança. Para dona Francisca, antigamente, *basegí* iniciava bem de madrugada, o banho de basero usando o sabão vegetal. O sabão vegetal é extraído da árvore *papuakî* que se encontra na floresta ou no igapó. O cigarro é o primeiro elemento utilizado, para proteção dos *wa 'i-masa* do rio. O sabão vegetal é o principal elemento para banho dos pais, especialmente para mãe da criança. Outro elemento é breu ou breu branco com algumas pimentas secas. Cada um desses elementos é acionado para diminuir o fluido de parto dos pais. A princípio todos estes elementos são esterilizados, neutralizados de suas substâncias prejudiciais, folhas de cipós e dos *bikârã*. O sabão vegetal contém o cheiro de ácido. *Bikârã* dos cipós e árvores devem ser mortos, os dentes e as esporas têm de ser quebrados, o líquido dos insetos devem ser neutralizados e transmutados em elementos saudáveis para o banho. O *Basegí* neutraliza usando a fórmula de princípios ativadores para eficiência do sabão vegetal. Este produtivo vegetal ameniza o cheiro do fluido de parto. O conjunto de ação xamânica de banho acontecia assim. Se fosse menino, o avô da criança que carregava no colo, e, se fosse menina, a avó que carregava. A mãe da criança no meio da fila e no final o pai, como leme da canoa para guiar e assim iam descendo o caminho do porto até no rio. Primeiramente tem de dar logo o banho com sabão vegetal na criança até que fique estremecida do banho e, logo em seguida, manda carregar a criança no colo da avó, ou do avô. O banho no pós-parto deve ser rápido, se demorar pode haver ataques dos *wa 'i-masa* do rio. Enquanto isso os artefatos de trabalhos têm de ser colocados para fora de casa para não serem contaminados pelos fluidos de parto, tornando-se ineficientes. O banho e a alimentação possibilitam marcam a reinserção do convívio social.

Ba'asehe base e'karo, Descontaminação alimentar para consumo dos pais

Durante o período de resguardo se consome os alimentos equilibrados: *apî áhûga*, tapiocinha, *wetá po 'ká*, farinha de tapioca, *butisehé po 'ká*, farinha branca, *yôkâ*, manicoera, *wetá yumúku*, mingau de goma, *sê'eákã*, piabas, *wáriákã*, acarazinhos, *yohá*, piabas brancas e *mîhâkã*, jacundás, *mekâkã*, manivaras, *wesekãse dití o'õri*, cogumelos de espécies comestíveis da roça. Quem prepara os alimentos é a mãe da parturiente ou cunhada que estiver acompanhando nestes

dias de resguardo. Para dona Francisca quem acompanha e prepara os alimentos faz *be'tise*, a dieta, também. No retorno do banho, os pais se alimentam com a comida descontaminada pelo *basegí*. Os alimentos assepsiados são pimentas moqueadas, sal, peixinhos e beiju num prato de cerâmica. Estes alimentos já serão alimentos cotidianos para os pais, mas tem de ser alimentos equilibrados. A mãe de *õé*, criança recém-nascida, continua a ter certas restrições alimentares até certas fases da idade da criança. A alimentação não é tanto um tabu alimentar para o pai. Mas sim para a mãe, porque amamenta a criança recém-nascida. Neste espaço de tempo há certas restrições alimentares, por um lado, deve-se evitar comer ou tomar xibé, especialmente, da farinha amarela, peixes grandes como surubim, tucunaré, traíra, piraíba, carne da caça grande, carne de anta, paca, carne de mutum ou cujubim e também as frutas de floresta. Todos esses alimentos proibidos têm de ser observados pela mãe da criança. A mãe precisa se alimentar de alimentos propícios a cada fase etária da criança. Por outro lado, o mingau de goma, farinha branca, beiju, piaba, maniuaras secas e manicoera, todos estes alimentos bem esfriados, são recomendados. Essas dietas são feitas para que a criança não tenha monilíase oral, diarreias, manchas no corpo. Enfim, quaisquer alimentos que quiser comer ou tomar têm de ser descontaminados pelo *basegí*. Os alimentos assepsiados são transmutados no leite e espuma de buiuu, o alimento do corpo e *ehêri pō'ra*. Por mais que os todos alimentos sejam descontaminados para o consumo, é importante seguir o conselho da mãe ou da avó sobre os alimentos equilibrados.

Peka yisio, esfriar tornando fogo do leite de kã'arakó

Após o banho, a mãe da criança recém-nascida reinicia suas atividades cotidianas preparando os alimentos para seus filhos. Todos esses elementos de casa são perigosos para mãe da criança. Quando não tem ninguém que possa se dispor a ajudá-la, a mãe mesma da criança recém-nascida é obrigada a preparar os alimentos para os filhos maiores. Idealmente ela não poderia acender o fogo para os preparos de alimentos. O fogo é um perigo para a mãe e agressor para sua saúde. Há problema quando o *basegí* esquece algum elemento na fórmula de banho. Nesse caso, o corpo da mãe pode ter levado um choque na hora do banho no rio, isto se chama de *akó-boboro*. É quando dá a mãe sente um ataque de calafrio no corpo, um choque térmico. Quando acontece isso, mais tarde até pode ocorrer um acidente doméstico, como queimadura grave. O fogo era muito temido pelas nossas avós e pelas nossas mães. Para evitar o acidente, que podem ser fatais, os nossos pais e os nossos avôs abrandavam bem para fogo transformando no fogo

de leite e da espuma de buiuu para a saúde da mãe da criança. O fogo se transforma no fogo bem saudável.

Sumúpero wiakã sôoro, fazer entrar o umbigo saltado

A vida da criança recém-nascida tem um vínculo direto com a vida dos pais e quaisquer tipos de descumprimentos dos pais, a criança é afetada diretamente com excesso de choro, diarreias verdes, sangramento umbilical, umbigo solto. Quando acontece isso com a criança, as avós têm duas explicações: a) Nos primeiros meses de vida, pelo pai da criança por tido uma relação com mãe da criança muito cedo, na criança começa a aparecer o umbigo saltado e diarreia verde. Nesta fase etária o descumprimento da *be'tise* por parte dos pais, afeta diretamente o corpo da criança que está em crescimento. Para as avós, a relação dos pais muito cedo é coisa ruim para a criança, isto prejudica toda as linhas de formação da pessoa, e, assim, a criança demora de crescer e, é feia por ser afetada pelas ações dos pais. b) O umbigo saltado da criança pode acontecer quando o pai realiza uma atividade pesada. Por isso, antes de quaisquer atividades cotidianas, o pai pega o material que será usado no trabalho coloca sob o umbigo do filho, da filha ou nas mãos da criança que pode segurar ou fazer tocar, assim evita de sangrar ou de desenvolver umbigo saltado. Se não fizer isto, o próprio pai machuca o umbigo do próprio filho. Esta é uma metáfora, uma agência dos artefatos do material de trabalho.

Õé weskã kamotaro, A primeira ida da criança com sua mãe à roça

Tudo transcorre por necessidade da família de ir à roça ou à pescaria. No parto o *Basegí* amanhece fazendo proteção do corpo e *ehêri-põ'ra* da criança e da mãe e do pai da criança e faz proteção do corpo com carajuru e com cigarro para ir à roça. A criança retorna ao caminho da roça, ou o caminho de nascimento, mas é levada pela mãe à roça. O caminho da roça está cheio de gente da floresta. O povo da floresta pode trocar o *ehêri põ'ra* da criança pelo *yukí-masa*, quando *õé* estiver indo à roça. *Yukí-masa*, povo da floresta, estão por toda extensão da floresta com seus status sociais. Eles são gentes como a gente, na floresta. Aqui a criança já tem o seu nome. O nome da criança não é só código, mas também é uma proteção do corpo e do *ehêri põ'ra*. Então, *basegí* se transforma o *ehêri põ'ra* do *õé* em semelhança a gente da floresta, para não sentirem uma presença estranha no mundo do povo da floresta. Ele negocia afirmando que a criança é um dos netos presentes no meio de seus avôs. Ele oferece alimentos dos velhos

e, assim eles esquecem de atacar e ficam consumindo os alimentos dos velhos sábios, que é o pó da coca, fumo e caxiri, fazem fluir uma boa conversa. A roda de conversa é de pura negociação, produção e circulação simétrica entre pessoas humanas, povo da floresta, gente do mundo e o bem-estar de todo universo. A roça é um dos lugares de perigo para uma criança recém-nascida. A roça está cheia de *wa'í-masa* da roça. Para dona Francisca, todos insetos, cabas, borboletas, formigas e lagartas da roça, podem atacar a criança. A roça é a casa de *bikîrã* da roça. Em outros tempos, a roça foi urinada, o chão urinado atraía estes *bikîrã* para se alimentar dessa urina e assim estes se tornaram os *bikîrã* de doenças. Para uma criança vulnerável e indefesa este é o grande perigo para a vida da criança. O pai da criança passa pela couvade junto de sua esposa. Por estar nessa condição de couvade, a roça do homem é o rio. Porém, o rio também tem sua gente como a gente. *Wa'í-masa masá niîkarã niîwã*⁶⁹ gente do rio era gente como a gente.

Ôé bikîâ peakã ba'ase, sî'rise, Os alimentos na fase certa da criança

Todos os alimentos que quiser comer ou tomar têm de ser descontaminados pelo *basegí*. Para nossas avós, para nossas mães, a fase etária em que a criança começa a reconhecer os pais é o início do consumo de outros alimentos. Nos primeiros dias de vida da criança, os pais consomem a farinha branca e a partir desta fase, especialmente, a mãe come ou toma xibe da farinha amarela. Esse alimento dá mal-estar para uma criança pequena. Antes era proibido para

⁶⁹ *Wa'í-masa masá niîkarã niîwã*, Gente do rio eram gentes. Toda literatura rionegrina é carregada de conceito sobre *masá niîkarã niîwã*, eles eram gentes. Este *niî*, ser, estar ou falar e *tîkarã niîwã*, não, logo, não são estamos dizendo que essas gentes não são-gentes, porém, já sabemos que eles não são semelhantes como nós, *masá*, pessoas. Mas pelos *kumuá*, pelos especialistas das narrativas do antigos são ditas pessoas. Eu penso que estas gentes, povos, são pessoas de outros patamares universos, esse seria o melhor conceito, a partir da minha pesquisa com meus pais e sogro. Eles, sempre me diziam que eles eram *masá*, gentes complementadas com outra palavra para afirmação correta, a partir de seu espaço de convívio social. Esse deve ser o conceito diferencial, a partir de seu status sociais e dos lugares ocupados. Nós pesquisadores indígenas não deveríamos usar uma partícula negativa, como não-humanos. Não teria nenhum sentido convivermos com pessoas que não-são-gentes. A filosofia dos velhos nos permite entender melhor, o motivo relacional que tem a ver com a cultura e a natureza na vida tukana. Essas gentes são pessoas que não tem o corpo semelhante ao nosso corpo. O nosso patamar da terra nos proporciona ter o corpo visível, o corpo formado por alimento metafísico, ou melhor, somos pessoas que tem o corpo e o *ehêri pō'ra*. Exatamente, essa simétrica é estabelecida na linguagem dos *kumuá*. E muitas vezes queremos manter o conceito de argumento fragmentativo. Neste sentido estamos criando uma assimetria dissociativa de condição básica com a *gente de carne da terra* (Maia e Andrello, 2019) uma desqualificação criando uma dicotomia dos conceitos dos *kumuá* usados há muitos tempos nas formulas. Essa partícula negativa não é usada nas linguagens dos velhos, que foge de seus status sociais. Os povos da floresta são sensíveis para conosco e a floresta é sensível. A própria narrativa de *yuké-masé kití* nos mostra sua participação na arte e tecnologia de tecer aturá, participação na festa na casa de ritual, uma relação íntima com a jovem detentora de conhecimento, essa volta ontológica de gente da floresta na Casa de ritual. Para Barreto, J.P. (2013, p.89) é uma confusão de conceito, querer generalizar *wai-mahsã* como a gente ou pessoa que tem a condição humana. Eles têm seus próprios de status sociais. Em cada patamar existe certos *masá* como gestores desses patamares.

o consumo. A criança pode ter diarreia, dor de cabeça, vômito, febre e mal-estar. Por isso para a mãe, a alimentação é gradativa, conforme a fase etária de formação e crescimento da criança. Esta foi a primeira parte deste capítulo, que tratou de itens importantes para o preparo de uma criança sábia, sobretudo, *be'tise*, os cuidados, os alimentos, comportamentos que os pais devem ter para formação da filha e do filho.

5.2. *Biapese*, Brincadeira de flechar

Nesta fase etária de 5 anos para dez anos de idade. A brincadeira da criança prepara para a vida adulta, como criança nem imaginava que fosse assim. Na língua seria *wa'í wehepese*, brincadeira da pescaria, *bu'epese* brincadeira de flechar, *po'opese*, brincadeira de oferta; *wi'í weepese*, brincadeira de construir a casa; *uase*/banho e *papese*, brincadeira de derrubar as árvores no caminho da roça e *puapese*, brincar de tinguíjar e *biapese*, cercar com pedaços de paus nas nascentes do rio no porto. Quando eu era criança eu até ficava só de tuiira, cheio de barro no corpo, às vezes esquecia de lavar a panela de mingau, manicora ou de varrer a casa, de carregar a lenha. Uma fase de brincadeiras de uma criança. As brincadeiras infantis constroem o ser gente para ser gente com outros. Pois é, as atividades infantis preparam os novos ciclos, em idade infantil e juvenil, para o futuro, tanto no sentido da superação para passar pelos rituais, como a formação do caráter e a personalidade da pessoa. A todo menino é ofertado os artefatos de trabalhos do homem, por pensamento metafísico do *basegí*, para não passar vergonha e não passar fome sendo homem. Já grandinho começa a criar seu grupo de meninos para certas brincadeiras. Quase todo porto tuyuka (tukano) está na nascente de um rio, para adultos isso não tem muita importância. Para uma criança que está em formação e crescimento o porto é importante para brincadeira infantil. Como Jurema (2001) descreve a respeito dos brinquedos infantis.

As crianças tukano improvisam seus brinquedos confeccionando-os artesanalmente, sendo o processo de fabricação o mais natural possível. Elas usam pedaço de pau, folhas, fios de tucum, pano usado, caroços de frutas tais como tucumã, pupunha, açáí, bacaba, cocos e outros.... Esta brincadeira é um tipo de treinamento, de preparação para acertar o alvo durante uma caçada. São feitas várias apostas em torno desta brincadeira. As crianças reúnem-se para realizar esta atividade, que é esquematizada com grande interesse. O desafio é uma prática constante entre as crianças tukano.

Eu penso que, cada tipo de brincadeira infantil tem sentido para o aprendizado futuro de uma atividade técnica. Na vida adulta, aqueles objetos de brincadeiras, transformam-se em alimentos. O que antes eram folhas, tornam-se peixes. Os calangos, passarinhos ou beija-flor

são caças, etc. Em um segundo momento o menino no porto começa a juntar os pedaços de paus apodrecidos para armar matapi, cercando-a com argila no córrego. Às vezes espetava folhas dizendo que eram peixes e assim passava o dia brincando no porto e até esquecia de comer da quinhapira. A brincadeira é gradativa para formação do menino. Em um terceiro momento do menino, acontece a ida na pescaria com seu pai. Neste momento da pescaria simplesmente acompanha o seu pai. O pequeno pescador sem caniço senta no último banco da canoa. Toda ida na pescaria do pai estimula o pequeno pescador de ter o seu pequeno caniço e assim aprende conhecer as iscas e os lugares da pescaria. Às vezes pegava do sono e acabava caindo dentro da canoa ou no rio, por não sossegar na hora da pescaria acabava apanhando do pai. Essas companhias com os pais nos constroem para ser pescador, caçador, coletor das frutas de floresta, etc.

Na fase seguinte, o menino começa a usar o arco-flecha na pescaria e caça no quintal dos pais. Os passarinhos, os calangos até pintinhos dos vizinhos são alvos do menino. A fase posterior é de encontrar colegas para as brincadeiras para pescaria. É o tempo de ir no rio. O rio é o lugar flechar acarazinhos. A pior fase é a adolescência indígena, é quando tudo que fez na brincadeira começa a refletir na sua vida. A brincadeira infantil se torna elemento para vida adulta. Nesta fase se constrói maturidade para a vida. Aos poucos, as brincadeiras são deixadas de lado para ser filho colaborador na família. Quando pesca ou caça entrega tudo para sua mãe. Aqui, na psicologia psicossocial de dona Francisca, tudo o que menino fizer para sua mãe fará sua esposa. E tudo, o que menina fizer para seu pai fará para o seu marido. Se o rapaz não fez na sua adolescência nem mocidade, jamais fará na vida familiar. Isto eu chamaria de uma formação reversa. A formação e a transformação se inter cruzam, fortalecendo a vida bará. O filho começa a ganhar o seu espaço filial na família. Esse ato de entrega da sua pesca e da caça tem a ver muito com sua relação com a futura esposa. Essa entrega da pesca e da caça vai ser importante para ter fartura com sua família. No banho de madrugada, é feita limpeza estomacal e inalação do caldo da pimenta verde para ter força, resistência e poder de ter o rosto bem oleoso para receber pinturas faciais.

5.3. *Pakí-simiá me'ra da'rá bu'ese*, Aprender trabalhando com os pais

Na fase de mudança da voz o filho recebe os conselhos do pai ou do avô sobre os conhecimentos ancestrais para contemporaneidade. O avô sempre sonha de que seu neto ocupe o seu lugar na vida da família, posteriormente, na vida da aldeia. Oportunamente para o pequeno

trabalhador, o pai oferecia terçado cego para ir à roça, porém o terçado cego dá muito calo nas mãos. O filho participa no trabalho do pai, não faz apenas companheirismo. O companheirismo dos filhos é uma aprendizagem. Dessa maneira, a menina aprende também com sua mãe. O rio e a roça para uma criança são lugares de habilidade para trabalho rápido e discreto em sua atividade cotidiana. Cada momento de trabalho para os filhos é o momento único de aprendizagem sobre trabalho da roça quanto pescaria. Tudo isso compõe a formação de pessoas que sejam bons trabalhadores, seja o homem, seja a mulher. A observação participativa no trabalho cotidiano fomenta a ser bom trabalhador. O termo companheirismo na lógica tukana tem o sentido de ver, observar e de experimentar com atenção, os trabalhos dos pais. Olhar sob ombro do pai, é o melhor método de aprendizagem, assim o pai não consegue esconder sua técnica. Os pais são reflexos de trabalhos para os filhos. O olhar participativo é assimilativo para a vida.

Justino Tuyuka, narra um dia de sua infância, e enfatiza o seu próprio cotidiano quando estava com os seus pais. Essa narrativa de experiência do Justino me fez lembrar da minha própria infância. Aqui faço um pequeno resumo para situar melhor, Rezende, (2010, pp.61-71):

O diário do Justino começa à noite. À noite que se conta as histórias antigas com mais detalhes, falando do conceito da noite para uma criança; os velhos formam uma roda de conversa na entrada da porta principal, mascando o pó da coca e o cigarro indo e vindo nas mãos, o fogo do jirau dos peixes iluminava a toda casa. O pai da criança não dormia indo à pescaria, pela manhã já tinha uma quinhapira garantida para a família e demais parentela. O pai pescador pendurava os peixes no jirau. A mãe das crianças acordava primeiro. Quando vim amanhecendo, a mãe pede dos filhos para ir tomarem banho no porto. Os pais ou avôs ensinam o sentido de tomar banho pelo amanhecer para ter força e a resistência no trabalho da roça. A mãe inicia com afazeres domésticos depois do banho, oferece primeiro a cuia de mingau para seu marido, depois uma quinhapira, a quinhapira é a primeira refeição matutina. As pessoas se alimentam bem, antes de ir à roça, a primeira coisa que procura é pelo seu cachorro e pega aturá de cipó e terçadinho e vão juntos andando no caminho da roça e as crianças levam os seus alimentos: beijus, peixes e farinhas. O homem vai à pescaria, enquanto sua mulher vai à roça com seu filho e com o seu cachorro. A mãe coloca aturá na costa e o cachorro parece ser indeciso querendo ir a roça ou a pescaria. A mãe pede do filho, no caminho da roça que vá à frente e não atrás, indo devagar e observando a floresta. A primeira coisa que a mãe faz quando chega na roça, é o fogo. A dona da roça faz fogo para espantar os bichos. Sempre tem uma ordem de capinar e a limpeza da roça, isso tem de ser feito antes do sol escaldante. Depois de ter terminado do trabalho do dia volta para casa, o cachorro volta sempre na frente, depois dele vem o seu pequeno dono e lá no final vem a dona da roça. Quando chega em casa já tem uma refeição vespertina pronta. E termina contando assim mais um dia que termina e inicia-se mais uma noite para descanso e o começo de conversas dos velhos. Alta horas da noite, a porta é fechada para dormir. A vida de uma criança tuyuka é sempre dinâmica.”

Essa parte do trabalho do Justino tem uma profunda consonância com a minha infância, pois faz-me lembrar da minha infância com a minha mãe, dona Francisca, nas Comunidades

Trinidade, Alto rio Tiquié/Colômbia; Comunidade Mercês, rio Cabari, Alto rio Tiquié, Distrito Pari-Cachoeira, Comunidade Vila Nova e por último, no sitio Itaiçu, médio rio Tiquié. Toda essa trajetória de vida foi construída porque éramos órfãos de pai. A minha mãe assumiu o papel de meu pai para sustentar os seus filhos. As narrativas de experiências do Justino me fizeram refletir, como uma criança indígena constrói sua vida. Essa construção de ser trabalhador se constrói com e sem pai, ou melhor, mesmo sendo órfãos de pai. Em nosso caso, a nossa mãe nos ajudou a ser gente trabalhadora. Para os meus irmãos da parte do meu padrasto, foi senhor Bené que fez isso. O homem viúvo exerce a função de mulher trabalhando na roça e a mulher viúva assume o papel de homem pescando, fazendo roça. Ir à roça não é só papel de mulher, o homem também vai à roça. Para menina, quanto mais levar à roça mais aprende a trabalhar bem na roça.

A companhia da filha fortalece o trabalho da roça. *Numiô makó niîmo koa*⁷⁰, ela não é, apenas uma mulher. Ser mulher significa ser trabalhadora. *Masá ma'mi-sîmîá kura koo*, ela é pertencente ao clã de alta classe de seu grupo. Ela é *masá wiôgo*! Uma liderança feminina para sua parentela. Numa perspectiva do homem tukano, a mulher não tem esses papéis nem relações sociais de seu respectivo povo, esse é pensamento do homem. Mas, a condição de ser mulher tem papel importantíssimo para a formação e a transformação de seus filhos. Em alguns momentos da vida assume os papéis ou cria as relações sociais no lugar do seu marido falecido como elo principal de construção para o funcionamento da estrutura social em memória e a honra dos pais de seus filhos. É muito importante o lugar dos viúvos e das viúvas tukana. Isso sempre aparece as narrativas dos velhos no Alto rio Negro. A mulher, de alguma maneira cuida bem de seus filhos e das suas manivas, para haver uma relação simétrica.

5.4 *Imé maké pitû u'á wã'kâse*, Batida na água pelo banho de madrugada

Na fase da adolescência, o banho de madrugada para os filhos bará, tuyuka, tukano, se torna elemento imprescindível para o desenvolvimento do corpo tukano para o trabalho cotidiano. O banho garante que na hora de derrubar a roça e demais atividades cotidianas, a pessoa não canse logo, nem passe vergonha e muito menos façam seus pais passar vergonha. Os filhos e as filhas não são só filhos biológicos ou biográficos de um casal. O filho ou a filha

⁷⁰ *Numiô niîmo koa*, Ela é apenas uma mulher. Uma das expressões categóricas dos homens para mulher tukana. O discurso do homem tem dois sentidos: a) A detentora desse tipo de discurso dos homens tem de pertencer a *masá ma'mi sîmîa kura koo*, alto clã de seu grupo; b) A mulher não pode ser menor de seu povo. A mulher deve ter o conhecimento de seu universo e não das coisas dos homens.

tem seus status sociais, de antecessores do respectivo grupo. O rio é o lugar de rejuvenescimento para povo tukano. O rio é o lugar de exercício físico. A água da madrugada parece uma água morna para o banho. O banho de madrugada é feito para ter a força e resistência para o trabalho cotidiano. Em seguida, vou descrever, a questão do banho de madrugada na infância, com inalação do caldo da pimenta verde para fortalecimento do corpo, a resistência na hora de derrubar a roça de mata virgem, no caso do menino, e para ter a força, a resistência no trabalho da roça e nos processamentos da massa de mandiocas em comidas e as bebidas, no caso da menina.

O pedido dos pais para seus filhos ou dos avôs para seus netos era de sempre tomarem banho de madrugada, e isso não era só uma questão da higiene corpórea, força, resistência, mas, sim estava relacionado ao fato de não envelhecer logo. O modo de tomar banho de madrugada é um exercício corpóreo e para ter a mente leve. Para nossos pais, para nossos avôs e para as nossas avós, tomar banho de madrugada com inalação do caldo de pimenta verde tem um sentido para ser uma pessoa forte bem como para estética facial.

Mal lembro, a roça da minha mãe. Onde morávamos só era nossa família. Era meu pai que derrubava a roça de mata virgem grande e sozinho, claro, atualmente, usando machado de aço. O homem que tomou banho de madrugada não sente cansaço nem peso do trabalho e não quer passar fome com sua família. O homem trabalhador trabalha bem em suas atividades cotidianas. O homem que tomou banho de madrugada inspira os seus filhos. Pois é uma pessoa que ouve o conselho de seu pai.

As pessoas veem uma pessoa, ainda uma criança, outra vez virem, este não é aquela criança que estava cheio de remela e o cheio de feridas dos bichos dos pés, cresceu rápido e já está tão velho. Mal cresceu se tornou jovem bonito, logo aparece com uma cara de um velho. O jovem sendo considerado tão velho, todo acabado de suas condições físicas, nem as moças não vão querer casar com ele. Eu mesmo já fui dito pelas outras pessoas que me viram na infância. Os pais mandavam tomar banho de madrugada para não ter os filhos fracos e passar vergonha na hora do trabalho. O exercício hídrico pelo amanhecer.

Dasiáwĩ ò'operó tō'o wehê birĩase, Camarão do rio abaixo estica do saco escrotal

Além de ganhar força física no corpo, também existe uma moral tukana, por isso que nossos pais e avôs dão conselhos, encorajando para o banho dos filhos. O banho de madrugada tem a ver com a formação dos membros do corpo do homem. Para adolescente que está no

processo de formação do corpo, mais precisamente, o saco escrotal. O banho de madrugada ajuda o homem de a ter o sacro escrotal discreto. Tem o adolescente que não toma banha de madrugada e, às vezes fica sentado à beira do rio ou no porto agachado em algumas horas enrolando para não tomar banho. Nesse caso, o camarão do rio abaixo sobe e desce puxando o saco do adolescente até no rio abaixo. Assim, o adolescente tem o saco escrotal grande e caído. É isso que nossas mães e nossas avós falam quando não queremos tomar banho pela manhã. Quando for para tomar o banho tem de cair logo na água.

As nossas avós costumam incentivar para o banho de madrugada para meninos e meninas. “Vão tomar o banho, para ter a força no trabalho cotidiano!” E, ao mesmo tempo, contam esta história para os adolescentes que estão na fase de formação do corpo, que às vezes se demoram ou ficam sentados na beira do rio não querendo tomar o banho. Outras vezes os irmãos mais velhos agarram e jogam no meio do rio.

Este é o conselho da avó para suas netas mulheres tomarem o banho de madrugada. Além de ganhar força física no corpo feminino, também existe moral das avós para suas netas para tomar de madrugada encorajando para o banho. O banho de madrugada feminino tem a ver formação dos membros do corpo feminino. Para adolescente feminina interfere na formação dos dois seios. O banho de madrugada ajuda para mulher de ter os seios pequenos. A adolescente que não toma banha de madrugada e, às vezes fica sentado à beira do rio ou no porto em algumas horas enrolando para não tomar o banho, então, o camarão do rio abaixo sobe e desce puxando os picos dos seios que está em formação até no rio abaixo. Assim, a adolescente tem os seios grandes e caídos e, a moral de nossas avós na formação das netas.

Imé maké biâ wihi wã'kásehé, inalação do caldo da pimenta

A inalação do caldo pimenta pela narina é feita para ter o rosto oleoso para pintura facial de carajuru. O jovem que não inala o caldo da pimenta tem o rosto seco. A inalação do caldo da pimenta verde faz o sangue circular bem no corpo. Essa questão da inalação é um processo gradativo. Começa inalando o caldo da pimenta muito verde, posteriormente pimenta bem madura. O menino prepara um *pũrí pe'toro*, com uma folha convexa pingando no nariz o caldo uma ou duas vezes por dia cumprindo de *be'tíse*. Se não fizer direito, a inalação da pimenta verde pode estragar e tornar o rosto cheio de espinhas.

Akoá paase, Derrubada árvores para fazer à roça

Toda aprendizagem de uma mulher ocorre na companhia de sua mãe, assim como o processo de aprendizagem de um rapaz, na companhia de seu pai. Os filhos ensaiam o trabalho juntos com os seus pais. É neste sentido, que o menino vai saber identificar o tipo do solo bom para fazer a roça de mata virgem. Os antigos gostavam de derrubar a roça de mata virgem, por uma simples explicação, que faz valer a pena seguir este conselho até hoje. As árvores de mata virgem eram mais fáceis de derrubar, porque o machado de pedra corta bem, no caso do homem que tomou banho de madrugada. As embaúbas da capoeira eram mais duras de derrubar. Na descrição de Ramirez e Fontes, (2010, p.169) todas as etapas o trabalho da roça:

A mata tem solos bons e solos ruins. Por isso, antes de fazer roça, é conveniente procurar uma mata de terra boa. Os solos para fazer roça são os de terra solta, granulada ou meio encharcada. É nesses tipos de solo que a maniva cresce bem. Para fazer roça num desses terrenos, primeiramente roçamos no tamanho que terá a roça. Depois, derrubamos. Somente em cima de um jirau derrubamos uacus, cunuris e outras árvores de raízes aéreas. Os velhos dizem que o machado corta bem e a árvore cai rápido para quem toma banho. Roça grande de mata virgem não demora para roçar, mas sim para derrubar. Roça da capoeira demora para roçar, mas não para derrubar. Caso estejamos com pressa, queimamos a roça da mata virgem após um mês de derrubada e mais uma semana de sol ininterrupto. A roça de capoeira, porém, se o tempo for quente, fica boa de queimar depois de uma semana com três dias de sol seguidos. Logo depois do dia que segue a queima, deve-se plantar algumas manivas na roça nova para que o capim não nasça rápido. No mesmo dia, escolhemos manivas amarelas e brancas que tiramos de outra e levamos para o cerrado. Às vezes, levamos até três dias nesta tarefa. Em seguida, transportamos as manivas para a beira da roça que será plantada. Lá, despedaçamos as manivas e, quando estiverem germinando, plantamos a roça, de um lado, as manivas amarelas e do outro, as manivas brancas. A mandioca dá bem quando a maniva for plantada em terra afogada com ferro de cova e pau. Se enfiarmos a maniva apenas com a mão, não produz tubérculos. As velhas dizem que dá muito capim na roça nova se urinarmos nela e que as cutias comem muito os produtos dela se defecarmos ao seu redor.

Quando acompanhamos o trabalho de nossos pais, estamos em observação participativa, aprendendo a usar o terçado cego. O rapaz que faz roça para sua mãe futuramente fará para sua esposa, porque aprendeu muito cedo a identificar o solo bom para a roça. Aprendeu a escolher a terra boa para plantio de muitas plantações na roça para nossas mães e, posteriormente para as nossas esposas. No entanto, antes de fazer a roça tem de ir na floresta para verificar, enfiando a ponta de um terçado ou um pedaço de uma varinha na terra, se serve para fazer a roça. Cada tipo de solos serve para certas plantações. É nesse tipo do solo bom que dá certo o plantio de maniva, banana, canas, pimentas, carás, pupunhas, pés de ipadú, os pés de tabaco, etc. Então, os homens começam a roçar, primeiramente toda área em que será uma roça grande ou média. Os homens derrubavam a roça de mata virgem com machado de pedra. A caba da folha é muita

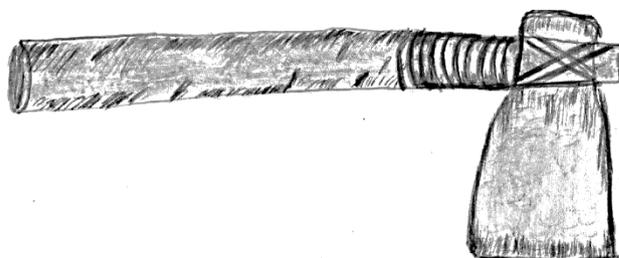
esperta em despertar uma pessoa que está com cara de preguiça ou sono. Se fosse para roçar com a preguiça, uma boa ferroada da caba no rosto espanta logo a preguiça e desperta logo para atividade rapidamente. Por isso tem importância do banho de madrugada, para não ter preguiça.

O machado de pedra tem sua história relacionado ao ato de tomar banho de madrugada. O *Yîrî-kome*, machado de pedra era considerado pelo senhor Bené melhor para derrubar. O machado de aço facilmente fica cega e querendo amolar perde o tempo, enquanto machado de pedra vai derrubando até a hora voltar. O homem que cansa logo no trabalho é o homem que não ouve o conselho do pai nem do avô nem tomou o banho. Com este machado de pedra derrubavam facilmente, armando um jirau de 03 metros de alturas, os velhos derrubavam árvores grandes e duras como uacuzeiros, cunurizeiros⁷¹, as árvores cheias de raízes aéreas, um esforço redobrado. Para senhor Benedito, os seus avôs e os seus pais usavam muito machado de pedra para derrubar a roça de mata virgem. Pois, antes ninguém tinha machado dos brancos e só depois, o machado de aço e outros materiais de trabalho na região, chegaram com os missionários, regatões, seringalistas, cipozeiros ou piaçabeiros. Os velhos usavam muito desse machado para derrubar a roça de mata virgem para suas esposas. Antes não existia o terçado dos não-indígenas para roçar a floresta. Primeiramente arrancavam pequenas árvores com as mãos e deixavam as maiores em toda área da roça e começavam a derrubar as árvores grandes no tempo certo para fazer roça, para secar no tempo de verão para queimar, de acordo com o calendário tukano. Para Benedito, machado de pedra era para o homem forte, para os homens que têm força nos braços e resistências no corpo. A roça de mata virgem era melhor para derrubar do que derrubar árvore de embaúba na roça da capoeira, porque o machado de pedra cortava facilmente as árvores duras. Quando era uma roça da capoeira, os velhos já temiam muito a espécie do gênero *Cecropia*, as embaúbas, que são bem duras para derrubar com machado de pedra. O machado de pedra, as pessoas conseguiam com pessoas que são do rio Machado na Colômbia, do rio Ajari, ou do rio Içana. Os velhos trocavam com outros materiais de trabalhos. O machado de pedra era lapidado por vários dias até conseguir formar um machado ideal par cortar.

Os velhos amarravam com *yohó pûri daá*, fibra de curauá e o arramavam sob um cabo da madeira de lei, pau brasil ou *bîpô o 'origi*, na língua tukano, a madeira para fazer arco. Então, a pedra já bem lapidado era amarrada e prendida bem na ponta do cabo de uma madeira com fibra de curauá passado sob breu para aderir melhor no cabo. O machado de pedra é para o

⁷¹ Essas árvores grandes e cheias de raízes aéreas brincam com a força do homem que tem de derrubar no chão antes do meio dia.

homem que toma banho de madrugada. Aquele que não toma, vai ter muito calo nas palmas das mãos e sentir muitas dores no corpo.



Desenho do Bará 04 – *Yirĩ komeá*

Para nossos pais, o homem tem de tomar banho de madrugada, para que o machado de pedra corte bem as árvores derrubando rapidamente. Isto está relacionado com o conceito do homem que tem força para os trabalhos. Existe outro conceito do homem que tem força para briga, este não é considerado como homem. Na lógica tukano, o homem é aquele que derruba árvores duras antes do meio dia, antes do sol. O homem dito pelo tukano é aquele que encara com sua força física a dureza das árvores. O homem que não teme a dureza no trabalho. Isto vale para o casamento. O homem tem de derrubar antes do meio dia para casar com a filha de uma liderança. Derrubar a roça grande de mata virgem exige uma lógica, uma técnica e o conhecimento da posição que serão derrubadas levando outras árvores. Derrubar as árvores para abrir a roça é uma arte e uma técnica complementado com a força física e a resistência do corpo.

Derrubar a roça de mata virgem é um perigo para os homens e às vezes ocorrem acidentes levando uma fatalidade. A pessoa que teve sonho ruim não deve ir na derrubada da roça. O sonho tukano tem outro sentido. O sonho é uma chave de leitura para o bem-estar pessoal, a prática de autocuidado com a sua saúde, porque existe uma linguagem do corpo. Exatamente, o sonho ruim vem por ingestão de alimentos proibidos no período das dietas, no pós-ritual, ou de comidas gordurosas, alimentos queimados, por descumprimento de jejuns, das dietas, de abstinências alimentares e sexuais. Para o tukano, o sonho não é só mau-presságio, mas também tem sentido bom, ocorre, antes de uma fartura de alimentos. Por exemplos: sonhar carregando um aturá de mandioca na roça significa que vai carregar um aturá cheio de peixe no porto. Sonhar comendo ou ver uma roça de cucuras, ou os pés de cucuras carregados de frutas tem sentido que um *kumû* vai ter uma visita de um bom pajé. O sonho que se está comendo

banana madura, significa que vai ficar amarelão. Assim os nossos pais nos ensinam a analisar o sonho, como fonte de vida, mas também de morte.

Uma roça mal derrubada, na hora de tocar fogo, não vai queimar tudo e vai dar muito trabalho, posteriormente, a coivara. Uma roça deve ser derrubada em camadas, com paus pequenos embaixo e as grandes em cima, dessa forma, queima bem e isso facilita muito na hora do plantio de maniva.

5.5 *Bikirã úkũ duhîri be'tô*, A roda da escuta sobre os saberes dos velhos

A roda da escuta sobre os saberes dos velhos é uma roda de negociação, produção e circulação de saberes a gestão cosmopolítica simétrica entre as pessoas, o povo da floresta e gente do mundo e *wa'i-masa* do rio, o bem-estar de todo universo.

Kumuá úkũse, Discursos dos pajés é uma epistemologia da linhagem patrilinear tukano. O discurso dos *kumuá* é uma epistemologia de saberes tukano, simbolicamente representada pela categoria de especialistas (*Kumû/pajé*; *Yai/pajé-onça*; *Bayá/mestre de ritual* e *Basegí*, semelhante pajé), exercida pela transmissão de conhecimento por meio de discursos narrados. Estes mesmos discursos compõem o conjunto de ações xamânicas que acontecem dentro do calendário tukano, no contexto ritual, em que se reúnem a fim de tomar uma bebida fermentada de mandioca para tocar *wêô paari* (flauta-pã) e dançar *kapi waya* (dança relacionada ao consumo da bebida alucinógena), mascarando do pó da coca e fumando o cigarro. Nesse sentido, estão sentados num banco cosmogônico para reinício do ciclo anual para derrubada da roça para plantio de maniva, jogar semente de tabaco ou plantar pés de *paatupî* (ipadú). Tudo isso é um pivô tukano, a força do *omerô* dos pajés dinamiza a vida deste universo. A vida do ser humano, a vida da floresta e a vida deste universo sai da boca do pajé. Uma força do *omerô* (Barreto, J. P. 2018) para a vida da humanidade.

A força de pensamento de um acionador (pajé) proporciona o equilíbrio em vários patamares deste universo. *Kumû* não só constrói a questão cosmopolítica simétrica entre as pessoas e gente de outros patamares, que cria novas perspectivas de relações sociais, vegetais e animais. A narrativa de vivência e de experiência da festa das frutas da floresta (alimentos), descrita na tese de Rezende, J. (2021a), demonstra que cada cena tem um próprio ato para eficiência simbólica entre natureza e cultura. A roda de conversa tem uma tríade elementar, entre seres que não são diferentes, mas “são complementares a uma negociação, a produção e circulação epistemológica à gestão cosmopolítica entre *masá*/pessoas, *yukî-masá*/povo da

floresta, *a'ti patihikarã*/gente do mundo”. O tukano que está se formando se senta junto de seu avô fazendo companheirismo na jornada cosmopolítica da gestão de universo, para uma interação e atualização de conhecimento. O companheirismo é uma oportunidade única de muito ensino- aprendizagem na roda epistemológica. A roda de conversação não é uma simples roda de conversa dos velhos sobre os fatos cotidianos, mas vai além dos acontecimentos pessoais, o bem-estar de todo universo. A roda de conversa é o início, o meio e o fim. Os velhos viajavam por pensamento metafísico acessando vários lugares, casas e os patamares. Como meio, muitas vezes, essa roda de conversa é lembrada como lugar de fermentação de saberes ancestrais para circunstâncias da vida. Como o fim é o espaço de produção e circulação de teorias-práticas entre as pessoas, na floresta, na roça e no rio. A roda de conversa é o lugar em que se bafora vida de todo universo.

Bikirã úkūse tí'o yē'e duhîri kumûro, O banco da reflexividade

Na língua tukano o *Bikirã úkūse*, é uma arte de discursos dos saberes dos *kumuá* sobre a cosmogonia. *Úkūse* é a forma de conhecimentos ancestrais. Para Barreto, R. Tukano (2022), *úkūsse* é a forma de conhecimento nas artes do diálogo tukano. Os discursos dos velhos são próprias narrativas densas que são teorias-práticas do povo da fronteira no Alto rio Tiquié. O estudo dessas narrativas tem se tornado uma etnografia da fronteira. Para Bené esse conhecimento pode ser considerado “os conhecimentos dos cunhados”. Os cunhados da Colômbia proferiram novas formas de discursos e do *base*. Nesta paisagem social estes discursos têm o papel de ordenador social, pois carrega em si todos os personagens míticos, os sujeitos de histórias para as invenções culturais destes povos. As narrativas aqui envolvem conceitos, relativos às práticas de autocuidado e de autoatenção, na formação e na transformação tukana. Estas narrativas em si mesmas trazem conceitos em forma de conhecimentos orais e que não simples falas aleatórias dos velhos na calada da noite.

Quando os velhos se reúnem para conversa mascando ipadu, fumando, bebendo caxiri vivo, estes vão até altas horas da noite. A epistemologia dos velhos é o quarteto: discurso, *da'rase*, *base* e *basamori*, em forma de narrativas. Essas epistemologias dos velhos são puras filosofias cosmogônicas. Para aquele que tem habilidade de escuta, capta rápido e construindo os seus conhecimentos. Os velhos dificilmente repetem seus saberes. Os conhecimentos escolhem pessoa para ser detentor dessas epistemologias dos velhos.

A epistemologia dos velhos é o conjunto de ciências da cultura para natureza ou pode ser também a ciência da natureza para cultura, que dinamizam as ações de *base* em torno da natureza, da flora e da fauna. Estes conhecimentos são da categoria de especialista que estão voltadas para cosmopolítica, a fim de fortalecer as relações e os papéis sociais, vegetais e do povo da floresta, as interações e as interlocuções adverbiais que permitem acionar, vivenciar e experienciar a teoria de autocuidados para ter uma boa saúde do universo. Uma passagem de Christine Hugh-Jones (1979) nos aponta de maneira geral para esse veículo substancial de *base*:

o mundo da experiência atual é um resíduo ou produto das realizações dos ancestrais contadas nos mitos, nos cantos rituais e nas fórmulas xamânicas. Do ponto de vista das pessoas que vivem no mundo atual, este cosmos e os feitos míticos associados a ele controlam a vida social contemporânea e fornece um sistema moral para as ações do mundo atual.

A epistemologia está relacionada com a vida. Uma força sinérgica entre o humano, o povo da floresta e gente do universo, gentes de outros patamares. O conselho dos velhos⁷² sempre está voltado para o futuro nas vidas pessoas. O discurso dos velhos também conhecido como conselhos é uma epistemologia da vida incondicional. A arte de discurso dos velhos é uma epistemologia relacional do passado para o presente criando elo entre presente e o futuro para viver bem. A filosofia latina americana “é o bem viver” e, agora, diferentemente “*ayuró niiseheti*” para filosofia tukana “é o viver bem” que está vinculado, através de uma força vital-incondicional atribuída pelo *basegí* para se ser uma pessoa boa. Esta filosofia selvagem é saber viver bem em harmonia num equilíbrio entre pessoas, o povo da floresta, gente do mundo, gentes-estrelas, *wa'í-masa* do rio. Nisso que consiste conviver bem, tudo o que envolve os cuidados, os respeitos, os silêncios para nossa habilidade existencial.

A roda de conversa deixa de ser uma simples trivialidade, mas se torna uma ferramenta, ou melhor, uma abordagem metodológica para construção de pensamento e de reflexividade indígena. A roda de conversa dos homens tuyuka estimula os novos modos de fazer em novas elocuições-chave pelas ações xamânicas. A roda de conversa flui para saberes de gênero tukano para simetria em suas ações em torno da natureza voltada para cosmopolítica em suas relações e papéis sociais, vegetais e do povo da floresta, as interações e as interlocuções entre pessoas e gente do mundo.

⁷² *Ayuró werese*, Ato de formar para ser uma pessoa boa por meio de conselho. Toda instrução ou conselho de *Ba'asehé-Boo* era para manter a essência, a pureza das coisas. Essa boa intenção é uma prospectiva para os dias melhores dias dos filhos.

E, vai além de amansar ou agradar aos donos das casas, destes patamares, os donos das frutas da floresta. Sentar à frente de um avô é costume local para ouvir os seus conhecimentos. Sentar no banco em uma roda de forma semicircular tem sentido profundo de ter uma equivalência. Isso facilitava passar cuia do pó da coca e do cigarro, mas também permitia boa audição. Essa relação da equivalência permitia que se assemelhasse quanto a qualidade na execução do seu conhecimento. O detentor de discurso articulava novas relações sociais que vem de seus pais, dos tios e dos seus avôs. A filosofia dos *kumuá* está ligada à acessibilidade de patamares. Como afirma Cabalzar, F. (2010), em relação aos tuyuka, são linhas de pensamentos que alcançam a vida deste universo. Os tuyuka se vestem da onomástica tuyuka para a vida das pessoas. Essas linhas de pensamentos conectam com o modo de vida das pessoas. As linhas de pensamentos constroem o modo de ser da pessoa. As pessoas são nós dessas linhas, cada nó é uma geração, e de geração em geração vão sempre se atualizando em que o contexto se encontrar.

Cada linha de pensamento é uma linha específica que engrenam para pessoas certas que ali vivem e povoam. Essas pessoas com todas suas estruturas sociais, são consideradas uma sociedade pequena pelo seu tamanho. Mas estas pessoas são gestores de universos. Esses sim, são verdadeiros guardiões de universo que garantem o viver bem simétrico. Cada ação humana transforma afetando nessas casas, patamares e lugares. Estas casas estão cheias de doenças como forças negativas que alcança a saúde do ser humano. Cada casa, lugar e os patamares, tem o certo período do calendário tukano em que tem de ser protegidos de todos os perigos, ou purificados de todos tipos de doenças com breu, breu branco e o cigarro ou da pimenta seca através de basero da proteção.

Um exemplo disso. O neto do Avô de Universo fez uma negociação, pois onde eles moravam não tinha alimentos. O avô de Universo exortava que não cometesse mais, o mesmo erro do passado. Todo pajé pede que não haja a mesma quebra de conselho. Aquele que recebe o conselho está sendo uma extensão de conhecimento de seu antecessor. Neste sentido, a categoria de especialista exerce seu papel de negociar para não venham aparecer doenças e males do tempo na terra onde moram, que não venham a ficar sem alimento certo, de acordo com o tempo do calendário Tukano. O velho Miriti tapuia, Tuyuka, Bará, quando ouve o barulho de um trovão a leste, afirma-se, *imiko yěkí*, avô do universo quer mascar o pó da coca, fumar o cigarro e tomar uma cuia de caxirí com seu neto.

O preparo do pó da coca tem seu segredo, nas mãos de uma pessoa. O homem que prepara o pó da coca para consumo dos velhos, tem mãos semelhantes as mãos femininas. As

mãos femininas fermentam bem caxirí, enquanto as mãos masculinas adocicam bem no pó de ipadu. As boas mãos fazem com que flua os bons pensamentos na roda de coca, exatamente para circular em diversos espaços sociais, vegetais, nas casas de gente da floresta. Destas circulações da categoria resulta os bons tempos para seus netos desta terra. Nesse intuito de prevenir de todos os tipos doenças e os males do tempo, deve estar sabendo de um *imikori do'átise*, período de doenças ou doenças do tempo para proteção da família. A maior parte de contato do *basegi*, semelhante ao pajé, com Avô do Universo é no sonho.

As visões noturnas endossam a ser mais sábio em suas ações *kã'rako*. No amanhecer do dia inicia fazendo proteção para sua família, para toda casa e defumando ao redor de todo povoado. Um bom diálogo entre humano e gentes do universo proporciona o equilíbrio do universo, para que assim não chegue o tempo de escassez de alimentos. Uma boa oferta de neto tem uma boa retribuição do avô de universo com a família do neto. A roda de conversa deixa de ser uma roda dos fatos cotidianos se tornando uma roda de conversa de alto nível de autoconhecimento sobre geografia humana. Aqui termina a segunda parte deste capítulo sobre a formação específico do filho homem tuyuka, tukano, bará, miriti tapuia, etc. e, começa-se a tratar sobre a formação da mulher do Alto rio Negro, de acordo com os antigos.

Mapa conceitual sobre a formação da mulher

5.6 Numiô makó biâ wihi wã'kásehé/inalação do caldo da pimenta da mulher

A inalação do caldo da pimenta verde faz o sangue circular melhor no corpo. Essa questão da inalação do caldo da pimenta é um processo gradativo. Começa inalando o caldo da pimenta esmagada muito verde, depois verde e então a pimenta bem madura. A moça faz *pûrí pe'toro*, com uma folha convexa pinga no seu nariz e, se não fizer direito pode estragar o rosto cheio de acnes.

“U'á wã'kárã wa'ayá! *Ipé tutuarãti niîrã, da'rasepé ãyûri niîra, biâ wihí wã'ká weerã wa'ayá*”, “Vão tomar banho de madrugada! Para serem pessoas fortes e para não cansar logo no trabalho. Inalem o caldo da pimenta verde para ter o rosto oleoso para pintura facial de carajuru”.

Para dona Francisca, os antigos mandavam os seus filhos adolescentes descer com as tochas de turi acessas para tomar banho de madrugada nos portos separados e ninguém tomava

banho juntos, para haver maior equilíbrio afetivo. Os jovens tinham de descer bem antes dos velhos. Tomar banho depois dos velhos é usar *mu'yú sutîro*, roupa da velhice.

A partida na água da mulher tem som diferente do que homens. Soodôôô, soodôôô, soodôôô, soodôôô. Quanto maior tempo ficar batendo na água, vai ter mais força e resistência em suas atividades femininas. Tomar banho depois de suas avós é usar *mu'yú sutîro*, usar roupa de velhice das avós. Se avós encontrarem bem no meio do caminho uma moça descendo ainda do porto, elas dizem: “Ei, minha vozona, você está indo tomar banho agora? Faz tempo que amanheceu.” O banho feminino de madrugada tem sentido de ser rápida e muita discreta nos afazeres domésticos. A jovem trabalhadora não sente o peso do trabalho feminino.

No rosto oleoso, pega bem a tinta de carajuru. Agora, no rosto seco é uma tristeza, uma vergonha, vira uma piada. A tinta de carajuru esfarela no rosto, nem pega e outras pessoas vendo isto vão rir e dirão que a pessoa é um peixe, jacundá. Só peixe jacundá, quando assa não tem gordura. O banho de madrugada com inalação do caldo da pimenta verde para os jovens tukano vai além de ter a força e a resistência para trabalhos cotidianos. As pessoas se sentem bem jovens, com seus rostos sem acnes.

Numiô makó pi'í o'omase, A filha-mulher carrega o aturá

Um recorte da vida cotidiana das minhas irmãs. Na língua tukano: *mî'ê ya pi'îaka o'mayã*, você carrega o seu aturazinho! Esta expressão é comum de ouvir de nossas mães. A mãe ajuda a carregar aturá nas costas para ir à roça. A alegria e empolgação da menina anima a ida, ainda mais quando for período de frutas. As frutas da roça sempre são motivo de ida para roça, também buiuiu, que se encontram ao longo do caminho. O costume de ir à roça da menina é uma arte do trabalho. Aquela que mais vai à roça com sua mãe, será uma mulher que tem o beiju e farinha. A menina tem de ter o costume de ir à roça, desde cedo. Essa ida à roça tem sentido de muita aprendizagem de lidar com a roça. A roça da mãe é um universo feminino. Ela ajunta os resultados das atividades técnicas de sua mãe, entre as abelhas e debaixo de muito sol escaldante raspa as mandiocas e enche o aturá da mãe. Encher o aturá com as mandiocas raspadas, começando pelas pequenas e dispondo acima as grandes é uma arte.



Figura 15 – *Kii se'se* - Oliveira, M.S. 2016, p. 336

Eu quis com esta foto mostrar o modo de trabalho da roça de uma menina, que se inicia muito cedo. Melissa Oliveira colocou esta foto no caderno de imagens do campo de pesquisa. Mas esta não é uma simples imagem registrada, tem sua própria linguagem desta fase etária. A menina *Hausirõ porã* ajuda na roça e não só ajuda sua mãe, mas constrói o seu universo feminino de saberes. Se não fizer isto ou encher de qualquer jeito, o aturá enche logo. Então, a menina não só carrega o seu aturazinho. Todavia, ela própria é um pequeno aturá de conhecimento da mãe. Na teoria da minha mãe, quanto mais cedo uma menina iniciar o trabalho da roça, mais essa será uma mulher da fartura de alimentos. Ser trabalhadora desde infância na companhia de sua mãe significava o fortalecimento da linhagem matrilinear. Por isso a menina é ensinada a fazer corretamente no trabalho da roça. Parafraseando Justino Tuyuka (2021b), a mulher é um paneiro de saberes. A mulher transborda reflexividades indígenas, na gestão da roça. As mães antigas jamais deixavam as suas filhas ficarem em casa. A roça tem vínculo forte no *ehêri pō'ra* da mulher.

Desde infância, a menina acompanha o trabalho da sua mãe. Ela é uma extensão de conhecimento da sua mãe. A filha carrega o seu pequeno aturá à frente da mãe para dar continuidade do trabalho. No caso, as minhas irmãs iam à roça carregando o seu aturazinho

pequeno nas costas. Iam caminhando pelo caminho da roça, conversando, rindo, observando, carregando, imitando e fazendo companheirismo de nossa mãe. Quando não aguentavam caminhar nem do calor sol acabavam chorando na roça. O conceito de companheirismo (ver Oliveira, M.S. 2016) no trabalho é algo próprio da mulher, que desde cedo se prepara para ser trabalhadora da roça.

Numiô makó batí seese, A menina aprende catar japurá

Todo médio rio Tiquié tem as árvores de japurá. Quando é o tempo de japurá, as árvores dão frutas e, ao mesmo tempo é o período de berne em humanos. Quando estiver debaixo das árvores de japurá catando deve ter muito cuidado com a tucandira, com a caba entre as folhas, com formigas de fogo, escorpião até jararaca. Por isso para mulher tuyuka esta atividade tem valor simbólico de parentesco, por debaixo do perigo foi catado esse alimento. Na verdade, esse japurá é o alimento dos peixes quando cai no rio, e também dos papagaios, periquitos, macacos, paca, queixada, etc. Esses alimentos são partilhados entre os humanos e outros humanos. Consumir a fruta japurá tem toda uma dinâmica que envolve o processamento deste alimento. A massa de japurá é o ingrediente de tempero na caldeirada de peixe. Mojica com caruru e japurá é uma delícia.

Aqui vou descrever um pouco sobre a colheita, cozimento, extração de japurá, secagem ao sol e o processo de guardar na terra. A massa de japurá é enterrada próximo ao fogo da cozinha. Quando estiver no tempo de japurá, a mulher pode dizer que quer comer japurá. Os homens ouvindo isto, o desejo da mulher de comer de japurá, se organizam para fazer oferta de japurá. No dia de domingo, as comunidades indígenas do Alto rio Negro são católicas, e o chefe da comunidade, ou melhor, capitão da comunidade, convida todos os homens da comunidade para colheita de japurá para oferta. A pessoa que irá receber dessa oferta é mantida em sigilo. Para mulheres, o capitão da comunidade pede que todas esposas preparem caxiri bem fermentado para oferecer aos ofertantes. *Batí po 'orí nîmî*, dia da oferta de japurá! Os homens vão à beira do rio em busca da colheita de japurá. Até a própria família vai colher, nesta oportunidade, a presença dos filhos se torna importante para formação dos filhos. Outros vão a pescaria, para alimentação do dia. As mulheres preparam caxiri, fazem beiju para comer com os peixes. Quem recebe oferta dos ofertantes promete retribuir com outros alimentos que colher. O ritual da oferta é a festa das frutas (Rezende, 2021a) através de ritos e cenas performatizadas entre os anfitriões e os ofertantes na Casa de Ritual.



Figura 16 – Ba'ti se'se - Oliveira, M. S. 2016, p.338

Foi bom que Melissa Oliveira (2016) trouxe este registro de uma menina tukana catando frutinhas de japurá. Pode ser estranho para pessoas de outras regiões. Esta é uma das atividades de uma mulher tukana no preparo de alimento. Um dos alimentos que se come no tempo de japurá. No sítio Itaiçu do Bené, no porto tem muitas árvores frondosas, sem contar que à beira do médio rio Tiquié tem muitas. O modo de preparo tem segredo feminino. É um dos alimentos que exige muitos cuidados. Eu mesmo vi a minha mãe ter esse cuidado. Tem *Be'tise* no preparo desse alimento. A mulher ou a jovem que fizer todo preparo desse alimento, especialmente antes e depois do aterro no chão da casa, não pode cheirar urina, peido, nem usar o sabão, nem ter relação sexual. Se não tiver este cuidado na hora consumo vai ter o fedor e gosto semelhante a um desses elementos. Eu vi isto no preparo da minha mãe e da minha irmã. Entretanto, esse alimento é remoso, por isso a pessoa gripada não pode se alimentar dele. Nem a mãe de uma criança recém-nascida pode consumir alimento feito com o japurá, para precaver os sapinhos na criança. O alimento feito com japurá é um dos alimentos dos antigos, desde o modo de preparo e o cuidado, para não haver comentário de que está *wihî do'oke* ou *weé do'oke*, (estragado por ter cheirado urina, do peido e por ter feito sexo).

5.7 Primeira menstruação ao caminho da roça, por dona Francisca

Aqui trago uma narrativa que foi contada relacionada a questão da primeira menstruação de uma jovem, e sua vulnerabilidade pelo caminho da roça. Essa narrativa apresenta a importância dos conselhos para quem está na sua primeira menstruação. Nem sempre o conselho tem importância para outra pessoa, mesma sendo mulher às vezes a pessoa não tem essa preocupação feminina de ficar em casa. A minha mãe sempre me pedia que eu observasse e acompanhasse a primeira menstruação de minhas filhas. Este conselho da mãe serve para pais que têm filhas. A saúde da mulher está vinculada aos cuidados e conhecimentos dos familiares. Para mulher tuyuka, *a'môsehé wióse niĩ*, primeira menstruação é coisa perigosa para saúde da mulher. Mesmo que seja ciclo menstrual mensal, é coisa perigosa para mulher. Pode ser que não sinta logo ou amanhã, mas com passar do tempo, começa a sentir dor aqui e acolá no seu corpo. Toda mulher é uma cuidadora e preventiva de sua saúde e, assim também, homem, especificamente, no período de pós-parto, quando o homem está na couvade com sua esposa. Para o homem esse é um momento crucial para sua saúde. Uma mãe que está no pós-parto e uma criança recém-nascida, são muito vulneráveis, corre o risco terem suas *ehêri pō'rari* ser trocadas pelo *ehêri pō'ra* do povo da floresta. As avós temiam e por isso ficavam de resguardo para ter uma boa saúde, mesmo sendo “de idade se sentem jovens” e tem a saúde invejada.

Nesta narrativa, uma jovem estava no seu primeiro ciclo menstrual, na casa de sua tia. Uma moça se encontrava no seu ciclo feminino de muita vulnerabilidade correndo risco de ser atacada pelo povo da floresta, neste período de muito perigo para saúde da mulher.

O fedor do sangue da menstruação afeta o mundo da gente da floresta, assim, estes se sentem atraídos e deixam de ser e se transformam em *masá*, gente ou pessoa. Para Belaunde (2006):

o sangue é concebido como um fluido que corporifica e atribui gênero às pessoas, ao pensamento e a força, transportando conhecimento a todas as partes do corpo. O sangue opera tanto dentro do corpo de uma pessoa quanto fora dele. O sangue vertido pelas pessoas tem um efeito transformador sobre a experiência vivida e abre as cortinas da comunicação e da percepção que geralmente separam a experiência cotidiana da experiência de outros tempos-espacos cosmológicos (Belaunde, 2006, pp.207-208).

Exatamente, sangrar põe a fertilidade em movimento, abrindo uma comunicação entre tempo cotidiano e outros espaços-tempos cosmológicos, expondo ambos os gêneros ao perigo da multiplicidade transformacional, à alienação e à morte (idem, ibidem). Este é o momento propício da reprodução de seres outros com mulher humana. O caminho da roça é o caminho

da reprodução de gente da roça com mulher humana. Quando uma mulher vai a sua roça, infringindo seu resguardo do seu ciclo menstrual, ela pode encontrar uma cobra-cega no meio caminho, que é sinal de namoro. Mas para mulher tuyuka é o sinal de mau-pressagio. Por isso é importante manter relação com o pajé que, enfim, faz uma proteção com cigarro, com o breu, ou breu branco e pintura facial de carajuru que lhe protege.

Nu'mió a'moká Wapu e'katike kiti, Alegria da lagarta ao período da menarca

A minha mãe, especialista de narrar as histórias antigas me contou este pequeno conto, sobre um fato ocorrido no passado com *Wapû*, uma lagarta da roça muito feia e que mostra que o sangue da primeira menstruação tem o poder de transformação da natureza.

Não se sabe, exatamente, com qual grupo havia ocorrido isso, apenas é mencionado pelos narradores. Existia uma tia que pediu a seu irmão maior sua sobrinha para casamento com seu filho. Ambas as partes deram consentimento por unanimidade. A tia dizia que seu filho era uma pessoa muito bonita. Com essa história da tia, a jovem ficou muito interessada. Chegando lá na casa da tia procurava conhecê-lo e nunca via. E perguntava da tia, onde estava seu filho e, esta respondia-lhe que seu filho tinha ido algum lugar e que voltaria logo, no tempo oportuno. O tempo passou e nada, assim, ela havia pensado que ele teria ido trabalhar com *apeka bikirã pekâsãhá*, com os homens de mercadorias.

Certo dia, a tia mandou sua sobrinha fazer caxirí. Neste dia, ela não estava se sentindo bem, pois estava sentindo as primeiras sensações de cólicas, estava muito preocupada consigo mesma. Como era uma ordem da sogra tinha que ir à roça. No silêncio e no seu pensamento não queria ir, mas foi sozinha na frente da tia.

No dia seguinte, ela saiu bem cedo de casa carregando aturá nas costas, indo pelo caminho da roça, mesmo estando de menarca. Para mulher Tukana, a primeira menstruação é um período de um grande agenciamento da vulnerabilidade feminina, de um lado, a mulher tem uma força para atrair o povo da floresta, gente da roça, por outro lado, o fedor da menstruação provoca *wêhóse*, possibilidade de ser atacado ou ser atingido pelas ações do povo da floresta, da roça, do rio, das montanhas e das casas de gente do mundo para certa parentela. É importante perceber essa questão da dualidade de atração-doença. Por isso, nenhum homem pode caminhar ou andar atrás de uma mulher que esteja no seu ciclo. Desse modo acontece ataque, uma doença conhecida como *Wa'î-masá weoke*, ações de outros humanos, ou melhor, as doenças dos seres outros.

O corpo da mulher que está em menstruação é uma força de atração para reprodução do povo da floresta. O fedor do sangue da menstruação (Belaunde, 2006), é o elemento que emana do corpo da mulher. Para povo da floresta é um período da reprodução de suas espécies. Para mulher é um período de muito perigo para sua saúde. O corpo da reprodução humana é uma ampliação de relações sociais da linhagem de seu marido. Ter filhos é para ampliação da sociologia tukana. O fedor do sangue da menstruação é uma força dos pensamentos (construção da pessoa) para manter a estrutura social de seu respectivo povo.

Chegando lá na roça fez logo fogo, ajuntando e capinando, onde ela iria arrancar mandioca para voltar logo para casa. De repente, de longe ouviu um som bem harmonioso de *kariçu*, flauta-pã e uma boa gargalhada em direção da casa. Este estava vindo ao encontro de sua esposa humana. Ela escutando o som de *kariçu*, pensava consigo mesma, lá em casa que não tem nenhum homem. Acreditava que ele estivesse retornado da viagem. Outra vez ouvia ao som de *surerêêêééé* e *seeruruuuu!!!* acompanhado por uma boa gargalhada. De longe e de perto ouvia bem, o som de *kariçu*. O que ela havia arrancado ajuntou logo em um só lugar, raspou e encheu seu aturá. Já pensava em voltar logo na sua casa. E, mais uma vez ouvia o som de *surerêêêééé* e *seeruruuuu!!!!* De longe ouvia bem o som de *kariçu* bem contagiante, e pensava que estaria vindo para carregar o aturá de mandioca. Na entrada no caminho da roça em direção para casa, mais uma vez *surerêêêééé* e *seeruruuuu!!!*, ouvia algo à semelhança de uma conversa. O som estava cada vez mais se aproximando e a curiosidade havia aumentado. Ela pensou consigo mesma, quem deveria ser o homem tão maluco que estava tocando flauta-pã no caminho da roça. De longe avistou um homem que estava vindo em sua direção, com seu *kariçu*, cocar na cabeça e com toda pintura facial.



Wêô pa'a/Kariçu

Um dos instrumentos musicais muito tocado pelos homens do povo tuyuka, bará, ... na festa da oferta ou da retribuição de frutas/peixes/lagartas comestíveis na Casa de danças.

Figura 17 — *Wêô pa'a* - Arquivo Silvio Bará

De repente, ela sentiu uma sensação de arrepio no corpo e se escondeu atrás de uma árvore grande para espia-lo. Muito perto dela, tocou um *surerêêêééé* e *seeruruuuuu*, “neste dia vou encontrar a minha esposa humana”, falou, e veio andando com passos largos. Ele ia passando por ela, parou bem na sua frente e, aí mesmo, ela deu fim nele com seu terçadinho. E sua tia que estava na outra roça gritou: “- aí!! Alguém está matando meu filho”. Este se chamava *Wapu*, era uma espécie da lagarta não comestível da roça. Na verdade, é uma lagarta muito feia. Ele tinha ido namorar com uma mulher estava na primeira menstruação.

Este fato acontecido entre gente da roça e moça humana nos descoloniza e reconstrói novos conceitos sobre ser *masá*, gente ou pessoa. Para dona Francisca, *Wapu*, essa gente da roça, no seu mundo estava *a'me tararã*, namorando com uma jovem humana que estava no período da primeira menstruação. Para moça, ela estava sendo atacada pela lagarta que, deixando sua aparência primeira, e usando envoltório humano, havia se transformado em uma pessoa maravilhosa, e nessa situação de vulnerabilidade poderia lhe ocasionar doenças.

5.8 Menarca na tríade lunar para casamento das netas para as avós tukana, por Dona Francisca

A minha mãe, quando estava de visita em Manaus, me apresentou a sabedoria da minha avó tukana. No começo da minha pesquisa, ao ouvir as coisas de mulher ficava constrangido. Também fui ensinado que o homem deve escutar as coisas dos homens, jamais da mulher e, assim também a mulher não deve ouvir as coisas dos homens. Por isso foi necessário adotar vários papéis na pesquisa antropológica. Desde mestrado, eu e minha mãe viemos quebrando tabus de gêneros tukano, sobretudo, com a participação do meu padrasto. O senhor Benedito, como homem mais experiente e o conhecedor do que eu, pôde me ajudar a entender melhor o que eu estava pesquisando e, ao mesmo tempo, estava vivenciando e experimentando como homem, filho, esposo e pai.

Cada roda de conversa da pesquisa é uma superação pessoal e familiar acerca do gênero, mas é uma construção familiar. Acredito muito, que os conhecimentos não tem gênero, mas que existe algo específico do homem e da mulher. Cada um tem seus patrimônios materiais e imateriais ofertados pelo *basegí* para sua ocupação na floresta, na roça e no rio. É um grande avanço de minha parte como pesquisador da ciência e da literatura no Alto rio Negro estar circulando nestes saberes ancestrais tão complexos e constrangedores para um homem. No começo de toda pesquisa, minha mãe resistia muito, pois aquilo que estava pesquisando não era coisa do homem, ou melhor, o saber da mulher não era objeto de pesquisa de um homem. Aqui digo bem claro, que me identifico nesta linha de pesquisa do universo da mulher. Todo teor da minha pesquisa parte, a partir do conhecimento de uma mulher que é minha mãe para falar os conhecimentos de meus avôs, dos meus pais.

Existe um conhecimento próprio das mulheres tukano que relaciona a tríade lunar e o casamento. Eu sendo homem ouvi o conselho de minha mãe, o conhecimento da linhagem matrilinear. Uma coisa necessária, visto que eu que sou pai de três filhas. Eu nunca havia escutado sobre a primeira menstruação na fase lunar tukano. A minha mãe me dizia para eu saber:

Você já é casado e têm minhas netas. É importante para você acompanhar o ciclo lunar para a primeira menstruação de suas filhas. As avós já sabiam pelo ciclo lunar sobre o casamento de suas filhas (netas). As mães, já tinham em mente com quem as filhas iriam se casar, se com homem do rio abaixo e do rio acima. A primeira menstruação de uma moça na fase lunar tudo indicava para seu casamento.

Numa tradução aproximada ou equivocada as mulheres tukano definem as fases lua a partir de uma classificação própria:

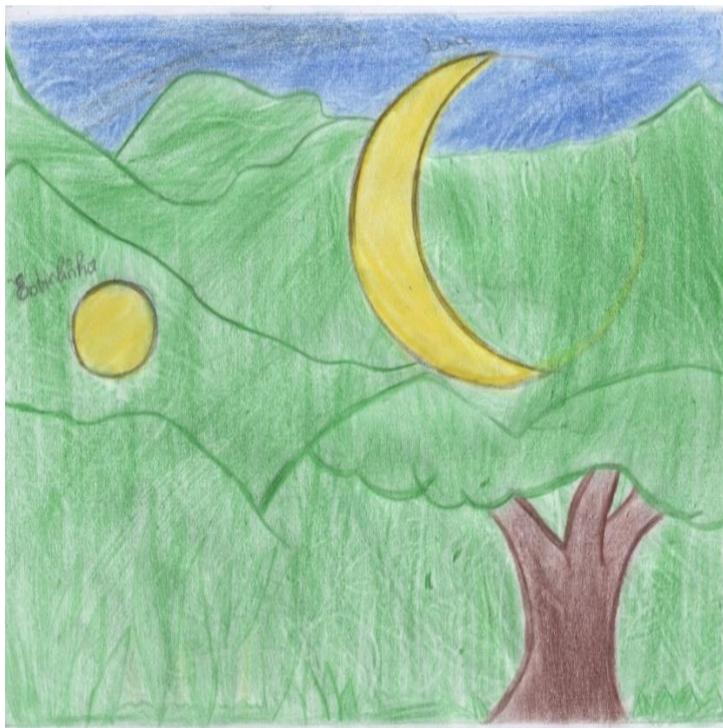
1. *Muhî-pũu ma'má masagĩ*, lua muito jovem;
2. *Muhî-pũu ma'mê*, lua rapaz
3. *Muhî-pũu bikĩhó*, lua velho.

Sobre o entendimento das avós sobre a tríade lunar para o casamento das netas

As mulheres antigas relacionavam a ocorrência da menarca em cada uma das fases com o tipo de casamento que a moça irá ter. Uma estrelinha pertinho da lua no momento da menarca está marcando ou indicando o casamento de uma pessoa. Essa estrelinha é vênus em sua aparição noturna e ficando muito próxima da lua é uma indicação da fase da lua e dos tipos de casamento da mulher tukana. O conhecimento feminino, sobre o período da menarca de uma mulher tukano ajuda a entender melhor o calendário tukano, especificamente, como as fases lunares são vivenciadas e experimentadas pelo povo tukano. A proximidade entre a lua e a estrelinha indicava que idade teria o homem com quem a moça iria casar, se seria com o rapaz muito jovem, adulto ou com homem velho. A posição da fase lunar já era alerta para os pais sobre o futuro do casamento das filhas.

1ª Fase: *A'tó muhî-pũu mihâtikã, a'mogó, koô tohó weegó ma'ma masagĩ me'ra tohagosamó*, uma moça que ficar de menarca, quando lua estiver subindo bem encima das árvores acompanhado de uma estrelinha, indica que vai casar muito cedo com rapaz muito novo, que vem do rio abaixo. Isto indicava que, filha iria trazer mercadoria para seus pais. Esta fase lunar só é vista no começo da noite com céu bem limpo. É aquela lua grande que vem surgindo entre árvores.

Muhî-pũu ma 'mâakã/Lua muita nova



*Ma 'mê ma 'masagiakã
Rapaz muito jovem*

Desenho da Maria de Jesus 05 – *Muhî pũu ma 'miakã*

2ª Fase: *A 'tó imîkoho dekô, a 'mogó, toho weegó koô ma 'mê me 'ra tohagosamó*, A moça que tiver a primeira menstruação, quando a estrelinha estiver próxima da lua quando estiver marcando ao meio dia, significa que a moça vai casar pouco mais tarde, com um rapaz adulto, de sua comunidade ou da aldeia, com uma pessoa conhecida. Aquele que iria derrubar muitas roças e muitos peixes para seus sogros. As avós dominavam o calendário tukano para vida de suas netas, até ficavam felizes ou preocupados com a primeira menstruação. Isto envolvia o casamento da neta com o rapaz de outro povo.

Muhî pũu ma 'mê/Lua nova

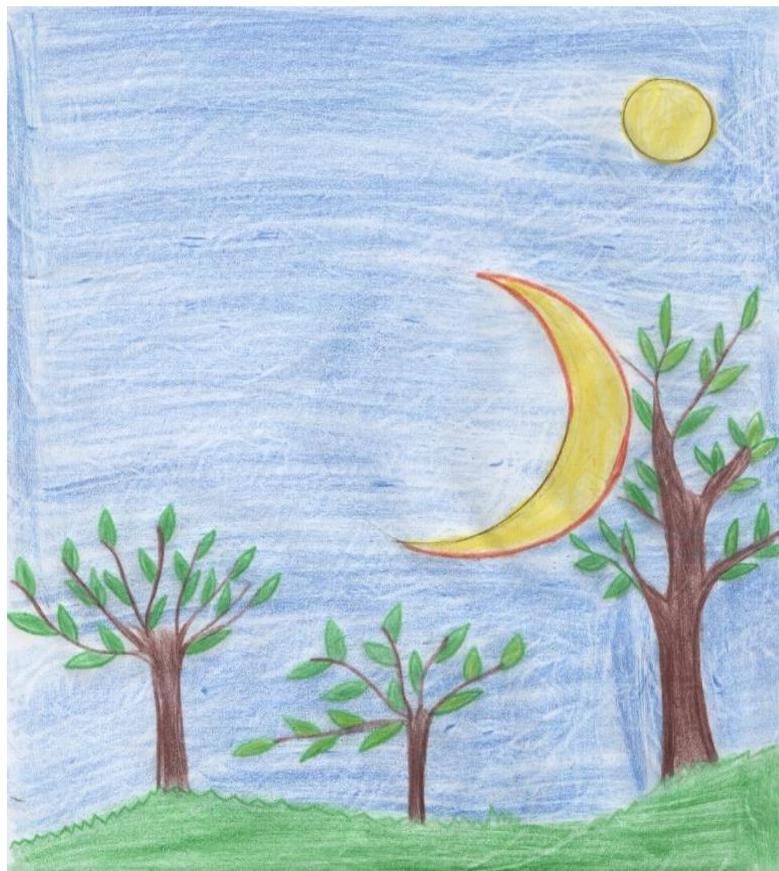
Muhî pũu ma 'mikã
Jovem adulto

Desenho da Maria de Jesus 06 - *Muhî pũu ma 'mê*

3ª Fase: *Sõ'ópĩ muhî-pũu mahâmi dihagĩ, a'mogó, toho weegó bikihô me'ra tohagosamó*, A jovem que ficar de menarca, quando a lua e estrelinha estiverem próximas, quase atrás das árvores, tem sentido que a jovem vai casar com um *bikihó*, velho do rio acima. O homem vem das cabeceiras dos rios acima que vai trazer muita caça, muitas cestarias, muitas muxivas e muitas frutas da floresta. O casamento com filho de um pajé. As avós indo tomar banho veem esta fase lunar, uma estrelinha, pouco longe da lua, no amanhecer do dia. Os avós paternos ou maternos vendo sua neta já ficavam muito tristes, porque a neta não mereceria ficar com um velho.

Essas três fases lunares eram muito bem trabalhadas e articuladas pelas avós, pois envolvia justamente que o casamento das netas fosse correto. O casamento correto se entendia que fosse com seu *basukĩ*, primo cruzado, de mesma geração. As avós seguiam uma lógica de casamento dos antigos, para não haver casamento torto ou proibido.

Muhî-pũu bikihó/Lua muita velha



*Marapĩ bikihó
Homem velho*

Desenho da Maria de Jesus 07 – *Muhî pũu bikihó*

O entendimento da avó sobre a fase lunar na primeira menstruação, é importante para os pais que tem filhas. *Muhî-pũuri a'mosé*, a menarca na fase da tríade lunar, compõem o calendário Tukano. A primeira menstruação de uma mulher está ligada as fases da lua, que indica o tipo de casamento das filhas. As fases lunares Tukana eram lidas e acompanhadas pelas avós e pelas mães para suas filhas.

Numió iári moogó, Casamento da mulher panema

Na fase da lua cheia, ao logo anoitecer, numa noite da lua cheia, se o céu estivesse bem limpo, quando uma lua aparecer com uma estrela pequena bem próxima dela vai ter o casamento de uma mulher, que já alcançou certa idade e ainda não encontrou marido. Essa proximidade da lua cheia com a estrela indica que vai ter o pedido de casamento, de sua própria filha ou filha da conhecida parente. Na leitura feminina, a lua estaria namorando com estrela e isso refletia, no antigamente, na vida da mulher tukana.

Eu tirei esta foto, no ano de 2019, quando estava voltando da UFAM, na parada de ônibus, bem em frente da Arena da Amazônia. Outro momento havia escutado a conversa de meus pais, lá no sítio Itaiçu, rio Tiquié. Sobre o calendário tukano no Alto rio Negro. O calendário tukano não só envolve o trabalho do homem nem da mulher, vai além desse ciclo anual tukano, não serve só para fazer a roça, caça, pesca, colheita de frutas da floresta, para tinguijar, para as festas de danças de *kapiwaya*, nem para tomar bebida alucinógena. Esse conhecimento feminino da minha mãe me fez pensar e repensar isto, como nossos antepassados dominavam um calendário e, ao mesmo tempo este guiava a vida das pessoas.

Esses conhecimentos são saberes de minha avó tukana de Pari Cachoeira. Como a lua tem importância na vida de uma mulher tukana, para sabedoria feminina, a lua atribui o casamento da mulher indígena. O espaço entre lua e estrela tem sua linguagem, quanto mais a lua estiver próxima da estrelinha é sinal que alguém irá casar ou vai haver pedido de casamento. A minha mãe me disse que a lua não erra. Por esse motivo, as mães vendo o namorar da lua já ficavam tristes, pois isso refletia na vida de suas filhas. As avós são especialistas de leitura das fases lunares para a vida das netas. Essas leituras de fases lunares eram transmitidas para os filhos que tivessem filhas. É uma ciência astronômica de conhecimento feminino. Isso tem a ver com a observação de fases lunares para o planejamento familiar pelas nossas avós. A vida, a saúde, o trabalho, o casamento, a gestação, o nascimento e a reprodução humana se baseavam conforme fases lunares tukano. Uma tecnologia de leitura do universo feminino muito bem avançada na vida da mulher.



Figura 18 – Casamento da mulher panema - Arquivo Silvio Bará

Para Belaunde (2006, p. 205):

... o fluxo do sangue é concebido como uma relação, já que transporta conhecimentos a todas as partes do corpo, unindo, e ao mesmo tempo diferenciando, homens e mulheres, e constituindo o eixo central da existência de uma pessoa ao longo de seu ciclo de vida. Por meio do estudo das práticas de resguardo, dieta e reclusão, mostra que a manipulação do sangue ocupa um lugar central na saúde amazônica. Sangrar é uma prerrogativa feminina e a lembrança incorporada nas mulheres sobre o incesto primordial entre Lua e sua irmã, que fundamenta a memória e o parentesco humanos. (...). O sangrar põe a fertilidade em movimento, abrindo a comunicação entre o tempo cotidiano e outros espaços-tempos cosmológicos, expondo ambos os gêneros ao perigo da multiplicidade transformacional, à alienação e à morte. Sua relação com o xamanismo é, portanto, fundamental.

No caso tukano, esta filosofia ameríndia sobre o calendário lunar, cria o pensamento indígena para os autocuidados da saúde, especialmente, para as mulheres indígenas. Este conhecimento registrado acima, foi contado pela minha avó tukana de Pari-Cachoeira para minha mãe, que por sua vez me contou, porque tenho três filhas mulheres e, estou no exercício da reflexividade antropológica. Além da lua ser o marcador para o casamento da mulher tukana, ainda demarca um momento importante da vida em que a mulher tem de seguir o conselho da avó, para não colocar sua saúde em risco. Para uma jovem que estivesse a primeira menstruação na lua cheia, em altas horas da noite, a lua se transforma em uma pessoa muito bonita para ter a relação sexual. A jovem que mantém relações com a lua, quando morre vai embora com a lua. As avós aconselhavam suas netas que estavam na primeira menstruação a não pegar a saliva das estrelas (serenos da noite), *yōkoá í'sê koo*, a saliva das estrelas é prejudicial para saúde da jovem, sobretudo, afeta a cabeça, mas pode até levar a jovem a cegueira. As avós orientavam as jovens que quando fossem fazer necessidade fora do seu lugar de resguardo não olhassem para o céu nem dissessem que a lua é muito bonita. Quando diz isso a lua ouve desce e se transforma em um homem.

O sangue da primeira menstruação atrai essa jovem para relação íntima com a lua. O sangue da primeira menstruação é o sangue puro para formação do feto, a gestação e o nascimento da criança. O corpo da mulher apresenta alteração do bico do peito, que escurece e enrijece (Barreto, 2019). A mulher vendo isto no seu corpo se previne protegendo com o “*omerô*” do kumû (Barreto, et al, 2018). *Õpêri e'katise*, bicos do peito alegres! Por esse fato do corpo físico, biológico e o químico, a mulher sente seus bicos do peito feliz. Os bicos do peito da jovem são felizes, indicando o começo da menstruação. O sinal da fertilidade, gestação e reprodução humana por meio do nascimento da criança. Na primeira menstruação a moça não tem nenhuma dor da cólica, assim me disse Rosiane.

5. 9 *Numiô makó Osokãti ehêri pô'ratiro*, Tornar a mulher, ser semelhante a uma formiga

Agora veremos a partir desta narrativa de experiência, sobretudo, sobre as atividades técnicas nos trabalhos da roça e os cuidados que a mulher tem de ter. Talvez, todas avós concordassem ou pensassem que havia uma formação específica para as mulheres tukano do Alto rio Negro, mais rigorosa do que é hoje. Ora, a comparação com a formiga *Osokãti*, é o protótipo e metáfora acerca da neta aponta para habilidade feminina.

Osokãti é uma formiga pequena, cinzenta que a gente encontra muito na roça, no caminho da roça ou no pátio de nossos povoados. Essa formiga nunca fica parada, como se o seu trabalho não tivesse o fim (Dona Quitéria, tukana). As avós associavam suas netas com a formiga, para dizer que as netas deveriam ser hábeis, rápidas e discretas nos seus trabalhos cotidianos⁷³. Podemos destacar alguns detalhes sobre momentos e conteúdos importantes na transmissão de conhecimento da mãe para a filha ou da avó para sua neta. Para avó, a questão da transmissão de conhecimento, através do conselho, demonstra o amor incondicional em relação à sua neta. Tem o sentido de querer o bem-estar da neta, por isso, os conselhos são associados aos sentimentos afetivos da avó, sobretudo, em querer o companheirismo da filha ou da neta. Muitas vezes, as avós afirmam que as netas são suas filhas. Na língua tukano existe uma expressão comum usadas pelas avós: “*mi'îre ma'ígo werêgo weé, makó!*”, “eu te sovino tanto que te aconselho, filha”. Esse termo de sovinar em tukano tem sentido profundo, que vai além do ato de avareza, mas é o amor incondicional pela sua neta (neto). O conselho da avó vai além de sentimento afetivo. Tudo aquilo que é avó sabe é transmitido e aconselhado para que a neta seja melhor do que sua avó.

Então, ser avó não é uma questão apenas de parentesco, mas avó é a raiz da vida da neta, da linhagem da ancestralidade feminina. A neta é o elo do passado com o presente, sendo novo fluxo de pensamento da avó. Esse *ma'î*, amor, das avós aquilo que é algo específico para a formação de sua neta. Pode ser considerado como o painel de saberes femininos (Rezende, 2021). Neste sentido pode ser associado a um desses caminhos adequados e próprios deste universo que é o caminho da roça. O caminho privilegiado da transmissão de conhecimento do universo feminino. Ao longo do caminho da roça as mulheres vão falando, contando piadas e gargalhadas sobre o trabalho da roça e mostrando que tudo está relacionado ao cuidado do plantio de maniva, o preparo de solo e à forma adequada de trabalhar na roça. Eu, mesmo sendo homem ouvi muito de minha mãe sobre o trabalho da roça. Essa preocupação da mãe que nem

⁷³ Cf. Barreto, 2019, p.89.

sempre o homem se casa com uma mulher trabalhadora, quanto também a mulher nem sempre se casa com o homem trabalhador. Não ser trabalhadora é uma desonra e desprestígio para avós. Essas avós têm suas histórias desde suas bisavós.

As netas, desde ventre materno e no momento da primeira menstruação, são acionadas e ajudadas a carregar os artefatos de trabalho para serem mulheres da fartura de alimentos. Esses artefatos de trabalho femininos são elementos úteis para a vida da mulher. Como me explicou Rosiane, a partir do conselho de sua avó Quitéria, a neta tem de ser semelhante a formiga que nunca fica parada, como se o seu trabalho não tivesse o fim, sendo hábil, rápida e discreta nos seus trabalhos cotidianos. As netas são lembradas pelas falas de sua avó a fazer o melhor. Na antropologia das avós as coisas não existem no futuro, porque desde o ventre materno a estas já são ofertadas, estes artefatos de trabalhos cotidianos. Mesmo sendo homem ouvi de minha mãe dizer que, o caminho da roça é o curso de rio para mulher, as mandiocas são associadas as cambadas de peixes, assim disse dona Francisca.

CAPÍTULO VI AOS FILHOS DE TUKANO SÃO OFERTADOS OS ARTEFATOS DE TRABALHOS

O presente capítulo é uma descrição densa sobre a teoria-prática sobre os artefatos de trabalhos construídos pelo *basegí* e sobre o uso destes caniços, arco e flechas e, aturá. Estes são os principais elementos ofertados pelo *basegí* para o homem e para mulher usarem na floresta, na roça e no rio. O homem e a mulher são agenciadores desta cosmotécnica. Os espaços ocupados pelo homem ou pela mulher exigem certa técnica de trabalho. Cada um desses elementos para o povo tukano tem sua finalidade específica para gestão cosmopolítica. Para isto, desde o ventre materno, a criança miriti tapuia, bará ou tukana é acionada para ser hábil, discreta e rápida em seus trabalhos cotidianos para ser uma pessoa de fartura de alimentos.

Os artefatos de trabalho possuem uma agência para a vida pessoal, para a vida familiar e para a vida coletiva. Para que funcionem é imprescindível que se inicie pela onomástica tukana, onde a criança é assemelhada ao seu ancestral. O aturá onde se carrega os alimentos da roça, as frutas comestíveis da floresta e onde se guarda os objetos pessoais, *Batí* de cipó, é colocado sob a cabeça da mulher tukano para ela não sentir o calor do sol nem da chuva em seus trabalhos. Para o senhor Justino, *yupuri pamô*, a lógica desta fórmula é a mesma para nova geração. Porém, faz uma ressalva que os filhos de tukano de hoje sentam-se em *ohôri kumûro*, no banco da escrita. Atualmente, os filhos de tukano vão estudar na escola. Os filhos dos antigos tukano iam a floresta, e tinham a roça e o rio para exercício tecnológico, uma técnica de trabalho atribuída pelo *kumû*, desde o ventre materno. Obviamente, cada espaço tem uma lógica para ser ocupado pelo tukano. A leitura do senhor Justino me fez pensar que, atualmente, existe um único espaço de ocupação moderna que é escola. Neste novo espaço construído tem uma cadeira que também é ofertada pelo *basegí*. Uma cadeira que proporciona o poder e da sabedoria. Para nova geração tukano, a escola representa uma nova roça que oferece os novos ambientes e novos lugares de trabalhos.

A gestão cosmotécnica tukano no Alto rio Negro é imbuído no modo de ser da pessoa para fortalecimento de seu respectivo grupo. *Da'rá me'rise*, habilidade de trabalho, é a gestão cosmotécnica que tem o papel importantíssima nas relações sociais, fortemente marcada pelo uso de suas técnicas de trabalho. *Da'rá me'rise* é a atividade técnica para trabalho ofertado através dos artefatos de trabalho pelo *basegí*. Essa arte técnica não só envolve técnica agrícola, mas, a ciência dos artefatos de trabalhos que requer *be'tise* para sua eficiência. A lógica de

cosmotécnica está voltada para uma ação tecnológica relacional como uma nova ferramenta construída pelos antigos tukano, na região do Alto rio Negro.

6.1 Ao período da menarca o basegí oferta aturá (n) a mulher para ser trabalhadora, por⁷⁴ Benedito

Aqui trago uma pequena introdução desta fórmula sobre *numiô da'ragó*, o acionamento para ser uma mulher trabalhadora”. O termo *da'rase/trabalho* é uma metáfora do *kumû* e envolve outras dimensões humanas. Para senhor Bené esta fórmula era usada pelo antigo miriti tapuia, para que as suas filhas ou netas fossem trabalhadoras, uma mulher que pensasse para o (ou no) seu trabalho cotidiano. Então, no período da primeira menstruação da jovem, o *kumû* por pensamento metafísico, ajuda a carregar o aturá epistemológico nas suas costas para carregar a maniva, mandioca e frutas comestíveis da floresta. É uma metáfora e protótipo para várias dimensões femininas que são colocadas nesse aturá. Esta é a chave de leitura para a mulher desana, a importância de onomástica feminina. O pajé por pensamento metafísico enche no aturá da mulher bará, os alimentos do corpo, enquanto o *ehêri pô'ra* se alimenta do leite e a espuma de *kã'rá*, as relações e os papéis sociais. Trata-se de uma metafísica do aturá para carregar os alimentos cotidianos, bem como para produção de saberes como circulação para a gestão cosmopolítica da Casa de ritual. O objetivo desta fórmula é que uma mulher seja trabalhadora, uma ótima pessoa que tem o alimento para partilha entre suas avós, suas mães e suas tias. A tradução funcional está organizada em forma de estrofes e cada uma dessas tem uma dimensão específica para o exercício da mulher indígena no Alto rio Negro.

Basé'ke wame, é a nomeação ⁷⁵recebida do pajé. *Da'rase me'rigó* é uma mulher que é habilidosa nas atividades técnicas do trabalho, à qual foram ofertados os artefatos de trabalho pelo *basegí*.

O senhor Bené se iniciava mencionando a onomástica de suas avós para ser *numiô da'ragó*, uma mulher trabalhadora. Esta fórmula de oferta “para mulher ser uma trabalhadora no seu *ehêri pô'ra*”. *Ehêri pô'ra* pode ser considerado como “o modo do ser de uma pessoa”.

⁷⁴ O sentido que esta fórmula tem sentido que alguém te ajuda a carregar o aturá carregado de alimentos nas costas.

⁷⁵ Para S. Hugh-Jones (2009, pp.45-68) os nomes pessoais constituem parte de um conjunto de ideias que dizem respeito a diferentes aspectos ou componentes do corpo e da pessoa: sangue, ossos, carne e pele: pintura, ornamento e vestimenta; língua, encantamentos, cantos e música; sopro, espiritual vital, alma e sombra pelas ações de *basegí*. Isso me fez lembrar o trabalho da Flora Cabalzar (2010) sobre como os tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Enquanto usuário desses nomes ancestrais não se pensa assim ou jamais se pensa dessa forma, que estamos vestidos pelo nome, mas sim que tem a ver com a linhagem patrilinear. Uma questão da geração a geração de seu pertencimento do grupo.

Uma pessoa de bom caráter. Uma pessoa de alteridade. Numa tradução literal seria “o coração ou a vida”. É o modo do ser de uma pessoa que tem a vida. *Ehêri pō'ra* para *kumû* é uma metáfora e o protótipo que se refere ao coração e a vida, ou melhor o coração que tem a vida nas dimensões humanas. Também pode ser entendido que as dimensões humanas que tem a vida para o exercício de vida coletiva. Para isto é necessário que saiba a onomástica das mulheres da linhagem patrilinear e matrilinear tukana. Primeiramente tem de ser chamar pelo nome de *Ye'pário*, *Duhigó*, *Yusio pakó*, *Umusĩ pakó*, *Umupodihó*, *Kamô*, *Yosokamó*, *Somé*. As mulheres do grupo tukano oriental têm muitas nomações femininas. Por isso tem a importância de saber o nome dado pelo pajé. No início da fórmula tem de chamar o nome da jovem para acionar todas as dimensões específicas para que a pessoa seja uma boa liderança que tenha o alimento à Casa de ritual.

Onomástica feminina da linhagem patrilinear - No início da fórmula dizer o nome chamando pelo nome de *Ye'pário*, *Duhigó*, *Yusio pakó*, *Umupodihó*, *Yosokamó*, *Somé* para seu ser da sua avó. “A onomástica tukana inspira para sua filha ou neta se assemelhar ou para ter a qualidade de suas ancestrais”. O pajé vai apresentando para suas avós ou para suas tias da parte do pai já falecidas que se tenha os bons costumes com seus respectivos familiares. Ela tem de ser uma mulher detentora de discursos à uma gestão cosmopolítica sendo acolhedora e que saiba cumprimentar às pessoas e que oferece os seus alimentos para visitantes. A força espiritual é fincada no coração da jovem. Uma jovem que tenha uma vontade de trabalhar à roça.

Numiô da'ragó nĩgosama koo, uma mulher trabalhadora. O *basegí* com recipiente em suas mãos se concentra profundamente para acionar a vida da jovem. Uma viagem metafísica do *kumû* com o nome da jovem até no rio abaixo entrando em várias casas cósmicas apresentando o nome da filha ou da neta. O mapeamento metafísico do *Kumû* para ver qual casa que ela corre o risco para reforçá-lo. Essa viagem cósmica existe exatamente para uma negociação para circulação da filha. Ele pede uma permissão ao dono de várias casas, os lugares que tem o nome para não haver estranhamento de sua presença. Receber o nome de uma ancestral é para se assemelhasse a primeira dona deste nome. O pajé pede da avó para sua neta ou filha que seja uma mulher trabalhadora da roça. O nome de uma pessoa falecida tem o peso para pessoa viva. A princípio esta parte menciona a importância de ser uma mulher trabalhadora para o trabalho cotidiano de *Ye'pário*, *Duhigó*, *Yusio pakó*, *Umupodihó*, *Kamô*, *Yosokamô*, *Somé*. Neste sentido, o *ehêri pō'ra* da mulher tukana é acionado para ser uma hábil, discreta e rápida no seu trabalho cotidiano. Logo no amanhecer do dia acorda bem disposta, e prepara o alimento para sua família. “Esta é minha filha que se chama de *Ye'pário*! O nome da

primogênita. Esse é o seu nome de *Ye'pário*. O leite e a espuma de buiuiu”, assim se assopra sob cuia da oferta.

Da're ba'agó, Mulher que prepara os alimentos. Desde madrugada desce no porto para tomar o banho bem antes de suas avós, batendo n'água para fortalecer o seu corpo físico e inalando o caldo da pimenta verde para ter o rosto bem oleoso para pintura facial para festa, para proteção de calor do sol. Primeiro deixa o fogo aceso para o preparo de alimentos cozinhando a caça ou a pesca, fazendo o beiju ou esquentando a quinhapira, coando caxiri sendo uma ajudante de sua mãe, “uma jovem bará trabalhadora se torna a mão de sua mãe”. O leite e a espuma de buiuiu acionando-se sobre a cuia. A jovem tukano acorda preparando os alimentos para os seus pais, antes de ir à roça. Após a quinhapira matutina chama o seu cachorro para fazer companhia no caminho da roça. Ela pega o seu aturá coloca nas suas costas. No aturá carrega um pedaço de beiju e o um pedaço de peixe moqueado ou carne moqueada e uma caixinha de fósforo e um pedaço de um terçado.

Úkũse kiogó, uma detentora de discursos da linha patrilinear: “Esta é minha filha que será uma detentora de conhecimentos de suas ancestrais.” Ela tem de ser uma detentora de discursos para o universo da mulher tukano, mesmo sendo uma mulher, será uma gestora cosmopolítica entre suas companheiras na Casa de ritual. A filha tem de ser uma mulher de muita receptividade às pessoas e sensível, atenta ao bem-estar de todas pessoas que se encontram em seu alcance, sendo uma boa liderança, que tem o alimento cotidiano. Tendo dito se assopra sobre o elemento “no leite e a espuma de buiuiu”, assim que se evoca no seu ser uma mulher trabalhadora para a gestão cosmopolítica na Casa de ritual.

Numiô e'katigó, mulher muito feliz. Uma mulher de rosto feliz para suas parentes. A mulher tem a expressão de alegria contagiosa no dia da festa de dabucuri (oferta ou retribuição). A jovem está bem corada com sua pintura corporal e facial para participar da festa. A alegria da jovem tukano se expressa no seu rosto por meio de sua pintura facial entre as demais companheiras com a mulher da dona da Casa de ritual. A alegria da jovem anima a festa dos pais. A cuia de caxiri bem fermentada representa o seu próprio elo do passado para o presente, o modo da alegria de suas avós. A cuia de caxiri é o suor de rosto da jovem trabalhadora da roça. Esta cuia fermenta muitas gargalhadas atravessadas e cantoria de *ãha dee, ãha dee* debaixo da casa dos pais e assim evita vir o sono e de ficar bocejando durante a festa. O leite e a espuma de buiuiu no *ehêri pō'ra* da *Duhîgó*. Esses tipos de discursos fluem na Casa de ritual para boa convivência. Então, abrandando-se para construção do seu ser da mulher com o profundo

respiro e o inspiro sobre o recipiente de benzimento, assim que se faz na formação para transformação de ser uma mulher e *katígo*/alegre consigo mesma e com suas parentas.

Ba'asehé kïogo, A mulher que tem os alimentos. “A minha filha será uma mulher que tem os alimentos para serem partilhados entre os seus familiares”. Quando tiver o alimento não deve sovinar para suas avós nem para suas mães, assim como para suas companheiras. “A partilha de alimentos fortalece sua relação e o papel da liderança à Casa de ritual”. A jovem desana se assemelha ao próprio *Ba'asehé-Boo*, uma mulher da fartura de alimentos, *Duhigó*, *Yusio pakó*, *Umupodihó*, *Kamô*, *Yosokamô*, *Somé* para proporcionar uma vida harmoniosa entre os pares. A jovem tuyuka se torna o alimento da Casa dos pais. O alimento do corpo social da linhagem patrilinear, assim transforma o corpo da jovem no “leite e a espuma de *kã'rá*” para a vida do seu território de seus pais.

Wesêri da'ragó, trabalhadora da roça. “Esta minha filha indo a sua roça usará o *batí de cipó na cabeça para a proteção do sol e da chuva, e, o aturá para carregar os alimentos da roça quanto frutas comestíveis da floresta*”⁷⁶. A roça é o seu *ehêri pô'ra* para o alimento da família. As manivas são seus ossos da costela para a mulher tukana. “A roça é seu espaço da mulher tuyuka para produção de alimentos quanto ampliação à rede de relações e os papéis sociais entre pessoas, animais e os vegetais. A roça é o espaço de autoestima para mulher, no entanto, as manivas são vistas como filhos, assim também a roça como sua primeira casa domesticada por ela”. Neste sentido, quando vem amanhecendo a mulher pensa logo no seu trabalho cotidiano para dar a vida a sua roça. A mulher trabalhadora é hábil, discreta e rápida em seus afazeres de casa: “o leite e espuma de buiuu”, com isto abranda-se sobre a cuia para ser mulher trabalhadora, é assim que se faz.

Yapa da'reró, concluindo, o pajé por pensamento metafísico aciona na jovem sua formação de ser mulher trabalhadora oferecendo o alimento para a vida da Casa de ritual. O trabalho da mulher miriti tapuia, ao longo da vida será exercitada para ser o alimento do corpo social. O pajé aciona para ser uma boa trabalhadora, muito hábil, discreta e rápida no seu trabalho cotidiano para uma gestão cosmopolítica de seu respectivo povo. Esta é a fórmula usada pelos antepassados na formação para transformação de ser *numiô da'ragó*, uma mulher

⁷⁶ Em nossa infância todos recebemos este *batí de cipó* em nossas cabeças para proteção do sol e da chuva no trabalho. Porém, para a mulher tukana isso é reforçado na sua primeira menstruação. Assim ela não se sente o calor do sol nem da chuva no seu trabalho da roça. Nesta primeira menstruação, a jovem tukana era muito proibida de comer os alimentos queimados e os gordurosos. Tem de bem cuidar da sua saúde. Essas restrições alimentares existem para ter uma vida bem saudável. Assim também no período do pós-parto são as mesmas indicações feitas pelo pajé. O pajé não proíbe de comer nada, mas para ele as abstinências devem ser feitas por uma questão da importância e da consciência de querer ter uma boa saúde.

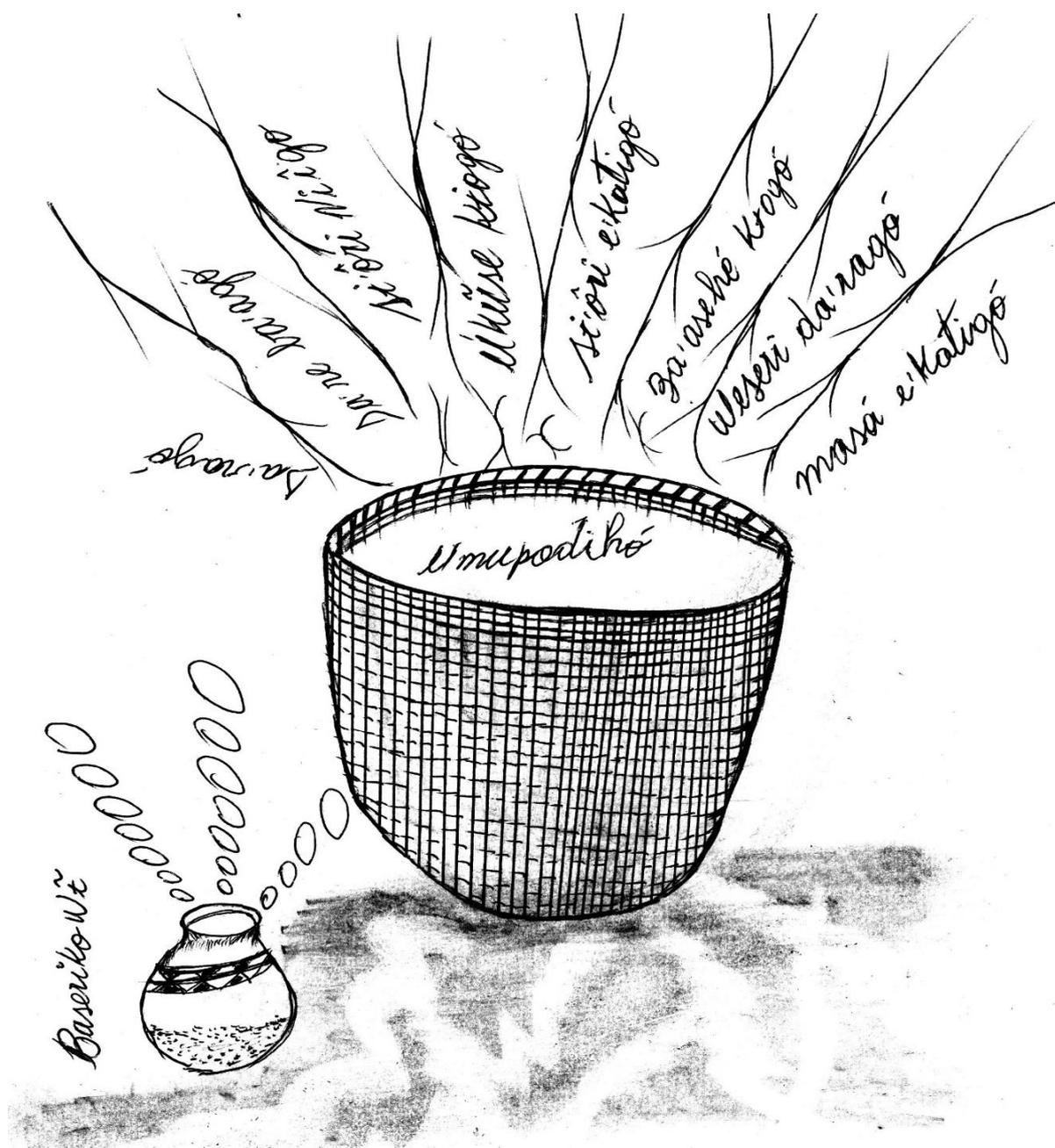
trabalhadora. A mulher tem de ser uma mulher tuyuka da fartura de alimentos. “A mulher não acionada nem pensa em trabalhar. Por isso, o pajé aciona protegendo de todos os males sociais para assemelhar-se ao *Ba’asehé-Boo*”. Eu sempre aciono para menina que vem comigo para acionar essas dimensões de trabalho. O trabalho não pauta somente produções e processamentos de alimentos da mulher, ela é a vida da Casa dos pais. Toda mulher tem de ser ofertada aos artefatos de trabalhos para ser uma mulher trabalhadora para a vida. A mulher bem ofertada se assemelha ao próprio *Ba’asehé-Boo* que oferece o alimento para toda Casa de ritual. É assim se conclui esta fórmula na formação para transformação da mulher tukana, e entrega o recipiente acionado para sua mãe.

A linguagem própria da oferta do basegí para ser “*masá ayugó*”

Fiz todo esforço de materializar o artefato de trabalho da mulher num aturá simbólico da mulher miriti tapuia. Antigamente, os pais da moça que estivesse na primeira menstruação da filha solicitavam ao basegí a oferta de aturá para ser trabalhadora. Para que a filha não desonrasse ou desprestigiasse suas ancestrais mulheres. *Kã’ráko pi’î* é o aturá de leite de buiuiu, pode ser considerado o paneiro de saberes ancestrais (Rezende, 2021) femininos. *Baserikowi* é o recipiente para ação xamânica usado pelo pajé. *O’mé da’ri* são linhas existenciais ofertados pelo basegí. Também pode ser considerado Omerõ (Barreto, 2019). *Umupodihó* é o nome acionado de um ancestral miriti tapuia. A onomástica miriti tapuia é fundamental para que a mulher seja agenciadora desses elementos acionados pelo basegí. *Misî pi’î* é o aturá de cipó. Na linguagem dos baserã, *pi’î* é o próprio *ehêri pō’ra* da mulher. Esse aturá tem o nome de uma ancestral feminina. *Katise ma’âri* são caminhos vitais intercruzados na vida da mulher sempre construídos e reconstruídos no tempo e no lugar em que está vivendo. Essas linhas foram inspiradas no *pi’î misî*/autrá de cipó-títica, que nasce descendo, cresce e morre, outra ponta nasce até alcançar na terra, posteriormente, entendida como caminhos que tem outros pequenos caminhos que nasce e morre, surgem outros caminhos de vida. *Numiô niisetisehé* são dimensões qualitativas femininas nas suas atividades técnicas, na arte de discurso da união (liderança) e do fortalecimento de seu povo na casa de ritual, uma mulher que sabe partilhas de seus alimentos. Até hoje os pais que tem filha mulher jamais aceitam que filha dê vergonha para linhagem patrilinear, onde for e estiver que alimente o corpo social. O chão de aturá tem os caminhos intercruzados para circulações em outros pequenos caminhos construídos na vida pelo basegí. Portanto, é uma linguagem própria da oferta do basegí para ser “*masá ayugó*”.

Nesta fórmula, a mulher é acionada por meio do *baseriko*, uma força agenciamento de ser mulher trabalhadora.

ATURÁ É O SEU SER FEMININO



Desenho do Bará 08 – *kã'rako pi'i*

Legenda:

Linguagens ancestrais	Traduções
Baserikowĩ	Recipiente para ação xamânica
Da'ragó	Mulher trabalhadora
Da're ba'agó	Mulher que prepara os alimentos
Sĩ'ôri niigó	Liderança
Úkuse kiogó	Detentora de conhecimento
Sĩ'ôri e'katigó	Animadora de vida coletiva
Ba'asehé kiogó	Mulher da fatura de alimentos
Weseri da'ragó	Trabalhadora da roça
Masá e'katigó	Mulher receptiva e cordial
Umupodihó	Nome ancestral da mulher miriti tapuia

6. 2. No ritual da puberdade do homem o pajé oferta os materiais de pesca, por Bené

Esta fórmula proporciona a formação do homem miriti tapuia (tukano) para ser trabalhador, pescador, caçador e de bom coletor. A fórmula está voltada para o trabalho do homem bará. Por meio de processo metafísico do pajé, os materiais da pesca e da caça são entregues nas mãos do homem para ser *da'ragi*, trabalhador. *Da'rased* é o conjunto de trabalho que se efetua com a força física, resistência, mas também com a força do pensamento nas dimensões humanas. O homem tukano por pensamento metafísico recebe os materiais de uso cotidiano: os caniços e o arco e as flechas para pesca e para caça, para ter o alimento cotidiano, a fim de ser uma boa liderança, e contribuir para o bem-estar de seu respectivo povo. A fórmula em si mesma é o conceito sobre o trabalho. Contudo, toda fórmula é uma metafísica dos materiais de trabalho do homem para uma gestão da tecnomorfologia para a formação tukano.

Bené começava falando que esta fórmula era semelhante à da mulher. Todo homem miriti tapuia (tukano) recebe o nome de seu ancestral para as atividades específicas dos homens. Esta fórmula trabalha perfeitamente o conceito sobre o homem. O homem é aquele que tem o alimento, que sabe partilhar um pouco que se tem com a parentela.

Base'ke wame, nominação dado pelo pajé. A oferta aos artefatos de trabalho para gênero masculino é semelhante ao feminino, que tem de ser primeiro chamado pelo nome de *Umupó*,

*Doé, Īre miri, Dīpó, Suriã, Umusĩ*⁷⁷. A onomástica masculina vem desde a linhagem patrilinear. Antes de acionar as várias dimensões tem de saber a nominação recebida pelo *basegĩ*. Primeiramente tem de chamar pelo nome. A primeira força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do *kumû*.

Úkũse kiogĩ, o detentor de discursos. A construção do modo de ser do gênero masculino, envolve esses elementos que são constituídos para o bem-estar com sua parentela, de modo que seja muito receptivo às pessoas. Um homem de discurso para a vida harmoniosa. Tendo dito isso, aciona sob a cuia de benzimento, o leite e a espuma de buiuiu. Os antigos acionavam essas dimensões para formação de gênero masculino para ser detentor de discursos ancestrais, conhecedor dos discursos dos velhos. A segunda força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do *basegĩ*.

Basesehé kiogĩ, é o detentor do conjunto xamânico da saúde para os seres humanos e assim também para os seres outros que são o povo da floresta, gente do mundo, para o bem-estar de todo universo. O bem-estar simétrico para construção de *ayuró niisetisehé*, uma vida harmoniosa com seus pares. O conjunto de *basesehé* constitui-se o bem-estar das pessoas e de seus autocuidados. O homem tukano é o detentor de *basesehé* para a vida harmoniosa da Casa de ritual. Os antigos acionavam essas dimensões para formação de gênero masculino para ser o detentor de discursos ancestrais. Por isso os discursos dos velhos jamais morrem. A terceira força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do pajé.

Da'rase kiogĩ, o homem tem de ser trabalhador. Quando estivesse chegando o tempo pensa logo em fazer a roça da capoeira ou de mata virgem. O trabalho de derrubar a roça, para ter o alimento para sua família. O homem toma o leite e a espuma de buiuiu, a cuia de trabalho. A quarta força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do *basegĩ*.

Wa'ikĩrã desũ ba'agĩ, o homem tem de ser bom caçador. À noite vai fachear paca, caçar paca até tarde da noite, para oferecer alimentos pela manhã. O alimento matutino antes de ir à roça. O filho assume as relações e os papéis sociais do pai. Os discursos da gestão de cosmopolítica do homem fortalece a união dos agnatos. O homem tem de ter uma boa liderança junto aos seus avôs, seus pais, seus parentes na Casa de ritual. A quinta força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do *kumû*.

Wa'ĩ desũ ba'agĩ, O homem tem de ser bom pescador. À noite vai fachear peixes, caçar paca até tarde da noite para oferecer alimentos pela manhã. É o alimento matutino antes de ir à

⁷⁷ Eu estou incluindo os vários nomes masculinos de vários povos que conheço: *Umupó* (miriti tapuia), *Doé, Īre miri* (tukano), *Dīpó, Suriã* (tuyuka), *Umusĩ* (desana).

roça. O filho assume as relações e os papéis sociais do pai. É parte da quinta força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do pajé.

Yuká diká seegí, O homem tem de ser o coletor de frutas da floresta. Durante o dia vai colher ou apanhar frutas da floresta para oferecer alimentos pela tarde. O alimento vespertino para descanso. O filho assume as relações e os papéis sociais do pai. É parte da sexta força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do kumû.

Po'ori masí, De acordo do calendário tukano, o homem organiza o dia da oferta de frutas da floresta, do peixe e da caça para alimentar a Casa de ritual. Na festa de dabucuri (oferta ou retribuição) sua mulher oferece a cuia de bebida fermentada de mandioca para seus avôs, para seus pais e sua parentela. A festa de dabucuri (oferta) proporciona o bem-estar de todas as pessoas em sua liderança. *Ni'kí pō'ra niisetisehé*, O ritual das ofertas faz-se tornarem como filhos de único pai. A sétima força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do kumû

Tĩ'oyã'ase kiogí, O homem tem de ter a filosofia da vida com seu otimismo sentimental em seu território, em suas aldeias. O relacionamento através do parentesco constrói o bem-estar de todos. Assim que se protege e previne, inspirando e respirando sobre recipiente de benzimento. A nona força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do kumû.

Eká ba'agí, o homem que partilha de seus alimentos. No tempo da colheita de frutas da floresta, no período da piracema e na época da caça partilha de sua colheita, da pesca e da caça, onde todos os membros da Casa de ritual vivam bem unidos. Quando tem a fartura de alimentos não sovina, mas partilha seus alimentos com seus avôs, com seus pais, para com seus cunhados, demais parentela. A décima força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do kumû.

Da're ba'asehé su'agí, O que sabe tecer a cestaria. O trabalho masculino para fabricação de canoas (remos) e as cestarias (peneiras, tipitis, paneiros, abanos, cumatás, etc.). Essas produções, esses trabalhos e essas fabricações fortalecem sua liderança na Casa de ritual. Todos esses trabalhos proporcionam o relacionamento entre parentesco para o bem-estar de todos. O modo de trabalho, arte de discursos, o conjunto de ações xamânicas e de seus derivados, os rituais de danças são elementos dão vida à Casa de ritual. A décima primeira força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do kumû.

Masá e'katigí, pessoa que sabe acolher com alegria. O acionamento para homem é amplo e o complexo. Os antigos preparavam para formação de gênero masculino. O homem tukano acionado é uma pessoa que estabelece relações e papéis sociais. Essas dimensões são

parte de uma produção da epistemologia para a gestão de cosmopolítica da Casa de ritual. É inserido no seu ser uma arte de diálogo para ser detentor da epistemologia ancestral. Sendo assim os discursos dos velhos jamais morrem. Com essa oferta da formação para ser trabalhador, e ser detentor de discursos como mestre de rituais, por pensamento metafísico, o pajé, tornava o homem cosmofilosófico.

Diferentemente, o homem não acionado é uma pessoa muito ruim e de pensamento ruim, no dia de tomar caxirí é briguenta, uma pessoa conflituosa, uma pessoa sovinsa de alimentos, nem pensa trabalhar. Invés de acionar coisas ruins, exatamente o pajé protege de todos os males sociais, jogando tudo para fora e aciono as várias dimensões de exercício para ser uma boa pessoa. Esses são conhecimentos ancestrais para viver bem com o seu povo. Outras pessoas gostam da pessoa bem acolhedora pelo seu modo de ser. Porque, o pajé por pensamento metafísico aciona esses bons elementos para essas dimensões de relações e os papéis sociais se fortaleçam através do homem tukano. “Eu sempre aciono esses elementos para essas dimensões para criação de gênero masculino” e, assim que se conclui a metafísica tukano da Casa de ritual. A décima força do pensamento metafísico que o homem tukano recebe do kumû, assim disse Benedito.

Enfim, interessante perceber como *basegí* encadeia isto no corpo e no *ehêri pōra* do homem miriti tapuia (tukano) na vida pessoal e na vida coletiva. O homem miriti tapuia (tukano) tem de ser trabalhador, marupiara (bom pescador), caçador e colhedor de frutas da floresta. Isso era feito pelos antigos miritis tapuia para que os filhos não ficassem na ociosidade.

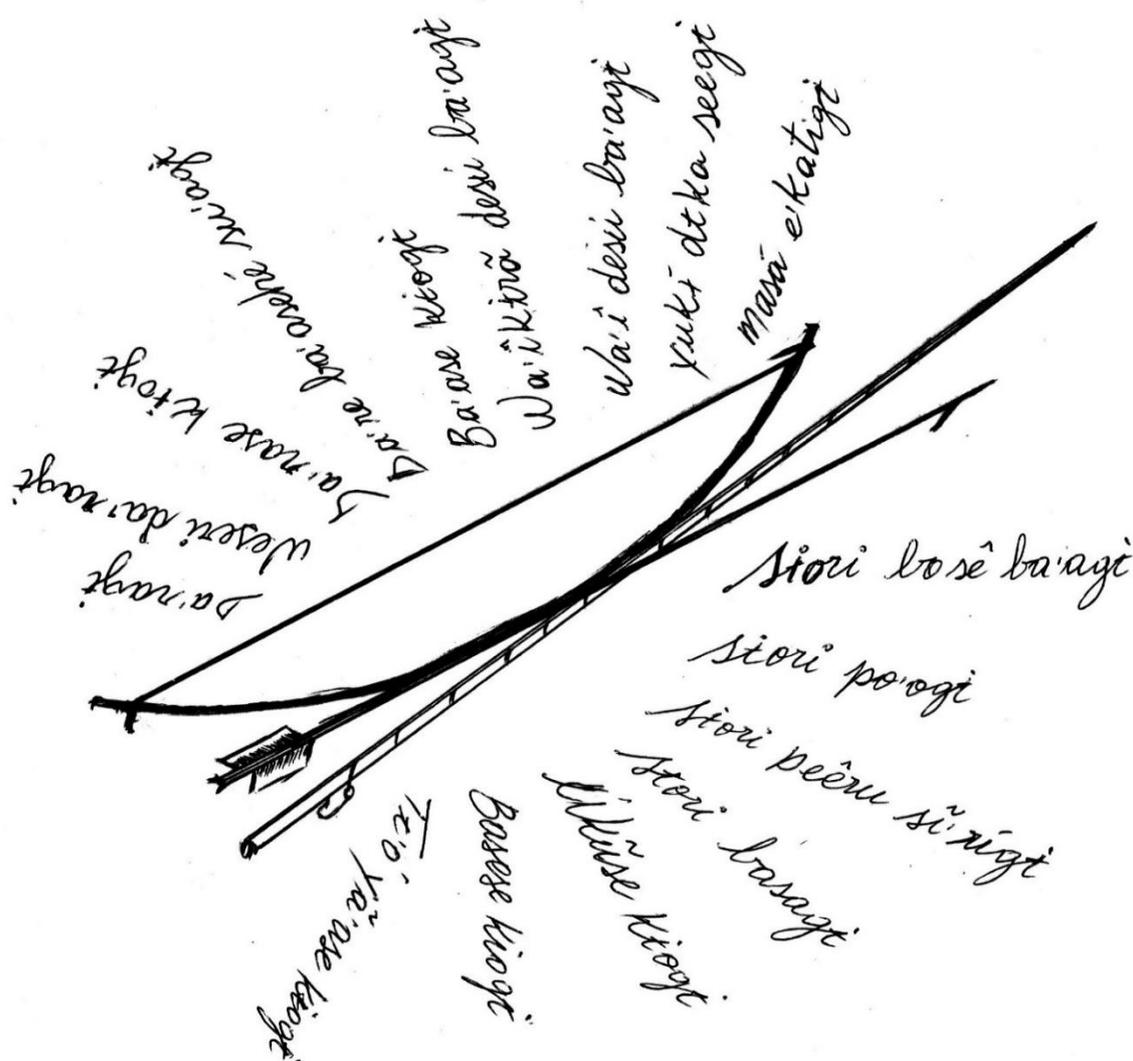
Os materiais da pesca e da caça, elementos para fortalecer a liderança

Mais uma vez fiz todo esforço para traduzir a linguagem de *basero*, no que se refere aos artefatos de trabalho ofertados pelo *basegí* na constituição da vida do homem. Os materiais da pesca: *nikî wa'î wêheri wāsoni*, caniço da terra firme, arco é feita de *bîpo ohôri têhe* e flechas são feitas de *bî'ese ârî*. Estes instrumentos de pesca e da caça devem ser usados com *be'tise* para pegar pesca e da caça, se não vira panema, sem nada da pesca nem caça.

O *basegí* por pensamento metafísico entregava nas mãos os seus caniços e arco e as flechas para ser homem da fartura de alimentos na casa dos pais. No médio rio Tiquié, os pais do rapaz pediam ao *basegí* para que ao filho fossem entregues os materiais da pesca e da caça em suas mãos, para usos pessoais e para sustento de sua família. Aqui vou usar *yî'ê baseke wame*, meu nome de base: *Dîpó*. Na minha infância o meu avô falecido *diâpî bu'erepopî*

niîwĩ/me acionou para ir à pescaria. Fez isto para eu não mexer nas frutas dos quintais dos pares. Para oferta se usa a onomástica *bará* (tuyuka/tukano). *Basegĩ* acionou transformando “*kã'ráko wãsori, kã'ráko tãeri*”, Caniços e arco e as flechas de leite e a espuma de buiuu no *ehêri pã'ra*. *Ehêri pã'ra* pode ser entendido como uma força agenciadora (força vital metafísica) na vida do homem. O homem que não foi agenciado pelo *basegĩ* nem lembra de seu trabalho cotidiano. Também no homem se usa *baserikowĩ*, o recipiente de ação de *basero*. *A'té wehese wãsori, a'té bueke tãeri*, estes caniços, este arco e as flechas para ser o homem da fartura de alimentos na casa dos pais, como filho do dono da Casa de ritual. Na linguagem da oferta do *basegĩ* os artefatos de trabalhos *imĩ niisetisehé*, são elementos qualitativos de um homem: *Da'ragĩ*, o homem tem de ser trabalhador. Um desses tipos de trabalhos é o trabalho da roça; *da'rese kiogĩ*, pois ele possui as atividades técnicas e, assim, o homem é da fartura de alimentos; *muhĩ pũuri*, nas fases lunares, *yõkoterori*, e nos ciclos das constelações, *wa'ikĩrã desú ba'áse*, tece arma das armadilhas da caça; *wa'ĩ desú ba'ase*, tece (puçá grandes e pequenos e esteira de pari) os materiais da pesca; *yukĩ diká seé*, faz colheita de frutas da floresta para oferta entre os seus familiares, mas antes faz dietas alimentares e a limpeza estomacal para tomar caxiri e da bebida enteógena e dançar *kapiwaya*. Todas essas atividades têm caráter coletivo para fortalecimento de seu respectivo povo; *úkũse*, arte de discurso, *basese*, conjunto de ações xamânicas, *tĩ'o ya'ase kiogĩ*, detentor de conhecimentos ancestrais com esses elementos ofertados e acionados une e cria uma boa convivência na Casa de ritual dos pais. Todos esses elementos qualitativos do homem são ofertados e acionados pelo *basegĩ*, para ser uma boa pessoa, para fortalecer sua linhagem patrilinear no território localizado, e, todos esses elementos proporcionam a gestão cosmopolítica entre os povos tukano. Logo a seguir apresento a linguagem própria e específica sobre os artefatos de trabalhos que foram ofertados e acionados pelo *basegĩ* no *ehêri pã'ra* do homem.

OS MATERIAIS DA PESCARIA REPRESENTAM A REDE DE RELAÇÕES SOCIAIS



Desenho do Bará 09 – Masare si'ôri niisetise

Legenda:

Linguagens dos kumuá	Tradução
<i>Masare si'ôri niise</i>	Elementos para relações sociais humanas
<i>Wêhése wãsoni</i>	Caniços
<i>Bî'eke têheri</i>	Arco e as flechas
<i>Da'ragî</i>	Trabalhador
<i>Weseri da'ragî</i>	Trabalhador da roça
<i>Da're ba'asehé su'agî</i>	Tecedor dos artefatos de trabalho para uso feminino
<i>Ba'ase kiogî</i>	Homem da fartura de alimentos
<i>Wa'ikîrã desú ba'âgî</i>	Caçador
<i>Wa'i desú ba'âgî</i>	Pescador
<i>Yukî diká see ba'âgî</i>	Colhedor de frutas da floresta
<i>Masá e'katigî</i>	Homem receptivo as pessoas

<i>Sĩ'ori bosê ba'agĩ</i>	Compartilha os seus alimentos na festa
<i>Sĩ'ori po'ogĩ</i>	Anfitrião da oferta ou retribuição de alimentos, etc.
<i>Sĩ'ori peêru sĩ'rigĩ</i>	Toma caxiri dentro do calendário anual
<i>Sĩ'ori basagĩ</i>	Mestre de cerimoniais dentro calendário tukano
<i>Úkũse kĩogĩ</i>	Conhecedor de saberes ancestrais
<i>Basese kĩogĩ</i>	Detentor de ação xamânica
<i>Tĩ'ó yã'ase kĩogĩ</i>	Ser cosmoafilosófico

6. 3. Os filhos de tukano sentam no *ohôri kumûro*

No dia 24 de setembro de 2022, eu conversei com o meu sogro, o senhor Justino sobre os novos materiais de trabalho que o pajé atribui à criança tukana”. Perguntei a ele, se saberia me dizer qual é “a fórmula dos velhos que você usa para acionar os materiais de trabalho na criança tukana”. Para o meu padrasto Bené, conforme vimos, os nossos avôs e os nossos pais entregavam os caniços e arcos e as flechas nas mãos do menino para pesca e para caça. Para uma filha/neta, desde o ventre materno e na primeira menstruação, quando estivesse fazendo o acionamento do modo do seu ser da pessoa que é a vida, o *basegĩ* ajudava a carregar os aturás nas suas costas. O falecimento do meu padrasto me deixou impossibilitado de perguntar sobre os novos materiais de trabalhos para novos ambientes de atuação e eu procurei meu sogro. Seu Justino, para que pudesse me ajudar. Então, eu disse a ele “vim escutar sua versão sobre a oferta dos materiais de trabalho para as crianças atuais, para a filha ou para o filho para serem trabalhadores em suas vidas”.

Para seu Justino, nos nossos territórios ancestrais, em nossas comunidades de origens, Alto rio Negro, os *basegĩ* ainda utilizam a mesma fórmula em que afertam os materiais de trabalho para a criança tukana. Ainda utilizam a mesma fórmula para os filhos ou netos de tornarem de pessoas trabalhadoras, na hora de fazer *ehêri pũ'ra basero*, que é o modo de acionar o seu ser na vida de uma pessoa. Esta fórmula envolve muitas outras dimensões humanas no que se refere as questões pessoais, familiares e coletivas. Uma dessas dimensões sociais é o acionamento para que as pessoas sejam trabalhadoras, para não roubarem as coisas alheias ou para não serem flagradas arrancando mandiocas às escondidas e passando a vergonha.

No momento de *ehêri pũ'ra basero*, por pensamento metafísico, o *basegĩ*, que algumas vezes é o pai, entregava os trabalhos para os seus filhos. Porque desde começo da vida uterina de uma criança, o *basegĩ* ofertava uma força metafísica para o trabalho no seu ser de criança. No seu ser de criança, o pai acionava os papeis e os relações sociais para ser *kumû*, pajé, *yai*, pajé-onça, *bayá*, mestre cerimonial e *basegĩ*, semelhante ao pajé, para exercer no lugar do pai

nessas atividades de *kumuá*. Como dizem os brancos são as heranças, as heranças espirituais dos *kumuá*, as forças espirituais inoculadas no próprio ser do filho para ser o futuro de ser, o gestor cosmopolítico. Para isso o pai colocava o paricá de carajuru sob umbigo de seu filho. Por isso a criança crescia bem, por pensamento metafísico, pois havia recebido essas heranças espirituais do pai, os caminhos de pensamentos no seu *ehêri pō'ra*. O menino crescia com as energias positivas, animado e muito feliz em sua vida. Uma criança bem corada, uma criança forte e bem sadia. O filho assim ia crescendo, discernindo e assumindo os papéis e os relações sociais que iam abrindo em sua mente. Calcula-se que entre 10 a 15 anos, era a faixa etária em que iam aparecendo essas heranças espirituais dos avôs e dos pais. Se fosse o filho de *kumû*, teria o conjunto de ações xamânicas, se fosse o filho de pajé-Onça iria ser o pajé-Onça.

O formando pelo *base* construía e fortalecia as epistemologias ancestrais tomando a bebida alucinógena, fumando o cigarro, na calada da noite, o filho ía perguntando e dialogando com o seu pai sobre os conhecimentos dos avôs e assim o pai proporcionava os seus *base* para o seu filho. Para mulher era a mesma coisa. Então, na calada da noite a mãe transmitia os conhecimentos da linhagem matrilinear para sua filha. A vida da mulher é assim “filha, somos mulheres e somos donas de nossas comunidades”, assim afirmavam suas avós. “Você tem essa obrigação de gerir estes papéis e essas relações sociais com os nossos parentes”. A mãe ou a avó dispunha os seus saberes para a filha/neta na roça, no caminho da roça ou qualquer lugar que fosse do trabalho da mulher. Para nossas comunidades de onde viemos, em nossas comunidades indígenas, em nossas comunidades assim os nossos avôs e nossos pais viviam lá, com essa prática de acionar em seus filhos o pensamento de se tornarem pessoas trabalhadoras. Por esse motivo, as filhas se tornavam trabalhadoras, as trabalhadoras da roça, com essa prática da partilha de seus alimentos entre as pessoas, as famílias e as filhas eram companheiras de suas mães nos seus trabalhos. Essa prática era assim em nossas comunidades fortemente marcadas pelo o trabalho nas roças. A roça pode ser associada ao coração da mulher, o pensamento da mulher e a vida da mulher tukana. A mulher tem um afeto sentimental para a vida da roça.

A lógica desta fórmula é a mesma para as pessoas da cidade. Para Justino, *Yupuri Pamô*, os filhos de tukano se sentam em *ohôri kumûro*, no banco para a escrita. É uma das expressões às vezes são equivocados para o português, sendo que para o pesquisador Bará as traduções funcionais traem muito ou esquivam os saberes locais. Na língua tukano *ohôri* é o conjunto imagético que se refere às pinturas faciais e corporais, às pinturas no banco, às artes rupestres, aos instrumentos musicais, às paredes da Casa de ritual, às vestimentas dos antigos e nos tururi dos *bayaróá*. No rio Uaupés tem um lugar com o nome de *itapinima* na língua nheengatu, que

é o porto que tem desenhos na pedra, feitos pelos antepassados. Neste caso a tradução seria porto desenhado ou grafado, uma escrita na pedra. *Kumûro* já sabemos que é o banco. *Kumuari kumûro* é o banco da formação para ser pajé. O banco do poder e da sabedoria. O banco para uma gestão cosmopolítica. Numa tradução funcional já não é mais o banco, agora é uma cadeira. Ambos servem para sentar, mas cada qual tem uma finalidade distinta. a) no banco se senta para uma roda de conversa ou para a formação de *kumuá/pajés*, enquanto b) na cadeira se senta para a escrita que tem outros objetivos. *Ohôri kumûro*, a cadeira para a escrita da escola.

Atualmente os filhos de indígenas vão à escola para estudar nas escolas indígenas, nas escolas da sede do município, nas faculdades e nas universidades e, nesses lugares de estudos, os filhos de indígenas estão no meio, com o seu modo de ser indígena, com o seu pensamento e com suas línguas maternas. A escola da cidade para os filhos de indígenas proporciona os processos de escolarização. A cidade é um lugar de escolarização para os povos indígenas. A escola trouxe o pensamento da cidade até as comunidades originárias desta terra. A escola ou universidade transforma o modo de ser e de pensamento indígena. Os velhos tukanos já diziam que os seus netos, os bisnetos ou os tataranetos seriam de outros tempos, tempos de estudos. “Coisas que seus avôs não tiveram oportunidade”.

O pai oferta para a filha e o filho sentarem numa cadeira estudarem e se tornarem estudantes. O *basegí* usa a mesma fórmula de atribuição de objetos de trabalho, porém assentando os filhos no *bu'êri kumûro*, numa cadeira para os estudos, uma cadeira de leite e a espuma de *kã'rá, ohôri kumûro*, cadeira para escrita. Da porta da boca do pai sai *bu'êri kumûro, kã'rá koo weta kumûro, kã'rá koo sopori kumûro* sob *ehêri pô'ra* dos filhos, a cadeira para o estudo transformando na cadeira de leite e na cadeira do poder e da sabedoria no seu dos filhos para a escrita. Para filha/filho ser estudante de conhecimentos dos não-indígenas, que saiba falar a língua dos brancos. Que aprenda a auferir as ciências dos brancos. Estudar é coisa da cidade. Se o filho for acionado desde ventre materno é despertado para ir à escola. O pai vendo o interesse dos filhos para os estudos estimula os estudos por meio de cigarro baforando sobre o peito, os ouvidos, na cabeça e nas mãos para construção de saberes. Por meio do cigarro permite que entre nas escolas e nas universidades dos brancos para serem semelhantes em ter os níveis de conhecimentos. O pai por pensamento metafísico deixa sentar na cadeira da escola, universidade entregando os livros nas mãos dos filhos. No seu ser dos filhos, o pai, entrega o espírito, força ou estimula acionando para os estudos. Os filhos que foram acionados para os estudos, hoje são pedreiros, arquitetos, engenheiros, médicos, professores, advogados, enfermeiros, antropólogos, prefeitos, vereadores, assistentes sociais, etc. Estes são ditos

trabalhos dos brancos, conhecidos como empregos para pessoas estudadas nas escolas, faculdades e nas universidades. Esses tipos de trabalhos para nós indígenas são novos tipos de trabalhos em novos ambientes de atuações profissionais. A cidade tem esses tipos de trabalhos. Esse tipo da formação dos filhos para senhor Justino é o fim dos conhecimentos ancestrais para contemporaneidade. Porque somos de uma cultura oral onde o filho (a filha) apenas ouve, experimenta e assume os papéis e as relações sociais de seu pai, no lugar de sua mãe ou no lugar de sua avó, em memória de sua linhagem. A formação tukano é para a sustentação de toda estrutura social.

MAPA CONCEITUAL DOS KUMUÁ



Desenho do Bará 10 – Linguagem conceitual dos kumuá

Legenda:

Linguagens ancestrais	Significados
Ne'eroa Di'tâ	Território miriti tapuia (médio rio Tiquié)
Kisâ	Rio Tiquié
Wa'î wisorã	Peixes de substâncias prejudiciais à saúde
Wa'î-masa patihi	Morada de gente do mundo aquático
Õpekó maâ	Rio de leite
Pa'mâri maâ	Rio da transformação humana
Õpekó wahâro	Cuia de leite
Yesê yutí	Paraná das queixadas ou braço de rio Tiquié
Kã'rá wa'î	Peixe-buiuiu (metáfora pela ação xamânica)
Akó patihi	O mundo aquático
Katiri patihi	Patamar da vida que é a terra
Õpekó wahâro	Cuia de leite (Protótipo e metáfora pela ação xamânica)
Katise maari	Caminhos da vida
Wa'î-masa wi'îseri	Casas gente como a gente da floresta/outra gente
Bikârã	Wa'î-masa da roça (lagartas, formigas, cabas, etc.) linguagem ecológica humana
Õpekó di'tâ	Terra de leite para cultivo de maniva (terra de leite pela ação xamânica)
Kã'rá ãhû	Beiju de buiuiu
Yesê Wi'í	Casa das queixadas

REFERÊNCIAS

ANDRELLO, Geraldo (Org). *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM; FOIRN. 2012. Parte II – Conhecimentos e lugares: Análise etnográficas, Stephen Hugh-Jones, Universidade de Cambridge, pp.138-167.

_____. Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 25(73), 2010, pp.

AZEVEDO, Dagoberto L. *Pátu: #’m# k# oã# puri/Pátu: pó da memória e conhecimento tukano*. Tese de doutorado. Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM, Manaus/Am. 2022.

_____. Sueg#. D. L. *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye’pamahsa. O conjunto dos bahsese na organização do espaço Di’ta N#hk#*. Manaus: EDUA. 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas)

AZEVEDO, Miguel e AZEVEDO, Antenor N. (Narr.). *Dahsea Hausirõ Porã ukûshe wiophesase merã bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. UNIRT/FOIRN, São José I, rio Tiquié – São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil, Dezembro. 2003.

BARBOSA, Manuel M. (Kedali), Itaiçu e GARCIA, Andriano M. (Kali). (Narr). UPÍPERI KALÍSI. *Histórias de Antigamente. Histórias dos antigos. Taliaseri-Phukurana. (Versão do clã Kabana-idakena-yanapere)*. Intérpretes: Pedro Garcia (Pukutha, São Gabriel da Cachoeira; Benjamim Garcia (Kali), Iauareté. UNIRVA/FOIRN, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. 2000.

BARRETO, João R. R. *Úkûsse. Formas de conhecimento nas artes do diálogo tukano*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2022.

_____. João Rivelino R. *Formação e transformação de coletivos indígenas do Noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades – Manaus: EDUA. 2018. (Coleção Reflexividades indígenas)*.

BARRETO, João Paulo L. *Wai-mahsã: peixes e humanos*. Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação de mestrado em antropologia Social, PPGAS/UFAM. Manaus, Amazonas. 2013.

_____. João Paulo L. *Waimahsã peixes e humanos*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

_____. João Paulo L. et al. *OMERÕ: Constituição e Circulação de Conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: UFAM, NEAI/Am, EDUA, 2018.

_____. João Paulo L. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese de doutorado/PPGAS-UFAM. Manaus-AM. 2021.

BARRETO, Silvio S. *Transformações pelos basees nas práticas tukano sobre concepção, gestação e nascimento da criança*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 2019a. Disponível em <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7102>.

_____, Silvio S. R2. Linhas tortas de pensamento. Por Silvio Bará. Reflexões Ameríndias em tempos de pandemias. *Textos indígenas sobre a pandemia de Covid-19 na Amazônia*. 2020a. Disponível em <https://neai.ufam.edu.br/mapa-da-pandemia-local/94-reflexoes-ameri.html>

_____, Silvio S. R9. Um começo de conversa dos Baserã sem meio e sem fim. Por Silvio Bará. Reflexões Ameríndias em tempos de pandemias. *Textos indígenas sobre a pandemia de Covid-19 na Amazônia*. 2020b. Disponível em <https://neai.ufam.edu.br/mapa-da-pandemia-local/94-reflexoes-ameri.html>

_____, Silvio S. A narrativa de Kama-wëéri kití. A origem das doenças e males sociais. Povo indígena tuyuka (alto rio negro, noroeste amazônico). *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 7(2). 2020c. Disponível em <https://periodico.ufpe.br/revistas/reia/issue/view/issue/3184/pdf-1>

_____, Silvio S. Breves Narrativas indígenas sobre a infecção, tratamento e a cura do Coronavírus em Manaus, Brasil. *Mundo Amazônico*. 12(1). 2021a. pp. 201-215. Disponível em <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88515>

_____, Silvio S. *Wesekãse do 'atirã ba 'á masasé*, Os alimentos da roça para uma boa recuperação da saúde. Los alimentos del campo para una buena recuperación de la salud. In: *Boletim Kultrum*. Volume n.3, n1, abril de 2021. 2021b.

_____, Silvio S. *Wesëri da 'rase ore doke kiti/A urina se transforma ao suor para o trabalho da roça*; *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* Volumen vi, número 2, julio-diciembre de 2021, 2021c.

BARRETO, Gr. *Na encruzilhada do pecado*. EDUA – Manaus. 2007.

BRAGA, Sérgio, I. G. (Org.). *Cursos d'água doce: memórias de gentes e lugares nas coleções de um museu: catalogo das coleções do Museu Amazônico*. Manaus: UFAM/Museu Amazônico. 2011.

BELAUNDE, Luisa E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2006, v. 49 n. 1, p. 205-246, jan./jun. 2006.

_____. Luisa, E. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónico*. Segunda edición. 2008. Revisada y ampliada.

BERNSTEIN, J. B. *O cine-maniva do Rio Negro*. Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Comunicação social. 2019.

BIDOU, Patrice. Représentations de l'espace dans la mythologie tatuyo (Indiens Tucano). In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 61, 1976. pp. 81-90. Disponível em doi:

<https://doi.org/10.3406/jsa.1972.2114> https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-91741972_num_611_2114

_____. Patrice. Trois mythes de l'origine du manioc (Nord-Ouest de l'Amazonie). *L'Homme*, Tome 36 n° 140. 1996. pp.65-89. Disponível em doi: <https://doi.org/10.3406/hom.1996.370156> ou https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1996_num_36_140_370156

CABALZAR, Aloísio. *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia* [Org. Aloísio Cabalzar; pesquisa ictiológica Flávio C. T. Lima; ilustrações Mauro C. Lopes]. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2005.

_____. Aloísio. *Manejo do mundo: conhecimento e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico*. Colab. Beto Ricardo, Lucia Alberta. São Paulo: ISA – Instituto socioambiental: São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN. 2010. (Conhecimento indígenas, pesquisas interculturais)

_____. A; CANDOTTI, E. (Orgs). *Exposição Peixe e Gente*. Manaus: ISA e Museu da Amazonia. 2013. pp. 30-35.

_____. A. *Ciclos anuais no rio Tiquié: pesquisas colaborativas e manejo ambiental no Noroeste amazônico*. São Paulo: ISA – Instituto socioambiental: São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN. 2016.

CABALZAR, Flora F. S D. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Tese de doutorado pela Universidade de São Paulo, SP. 2010.

CAMPUZANO-ZULUAGA, Alej. *Conhecimento tradicional e modo de vida para pensar na gestão comunitária do recurso pesqueiro na zona AATIZOT, Alto Tiquié, Amazônia Colombiana*. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA. Manaus, Amazonas – Brasil. 2019.

CHENERLA, Janet M. Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukano). In: Ribeiro, D. (Ed.). *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis: Vozes Vol. 1. 2ed. 1987. Disponível em www.etnolinguistica.org

DESCOLA, P. *La Selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Traducción de Juan Carrera Colin y Xavier Catta Quelen Revista por Frederic Illouz, COEDICION, 1988. 2. El orden antropocêntrico, 131-141.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1972.

FAUSTO, Carlos. Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2). 2008. pp. 329-366.

FERNANDES, Diakuru (Américo C), FERNANDES, Kisibi (Dorvalino M.). *A mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. UNIRT/FOIRN. Cucura do Igarapé Cucura – São Gabriel da Cachoeira. Amazonas – Brasil. 1996.

FULOP, Marc. *Aspectos da Cultura Tukano. Cosmogonia e Mitologia*. Tradutor Pe. Casimiro Beksta. EDUA e FSDB. Manaus – Am. 2009.

GALVÃO, Tõrãm Bayaru (Wenceslau S.), GALVÃO, Guahari Ye ñi (Raimundo C.) Narr. *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. ONIMRP/FOIRN. Comunidade do Pato no Médio rio Papuri. Amazonas, Brasil. 2004.

GENTIL, Gabriel dos S. *Povo Tukano: Cultura, história e valores*. Manaus: EDUA, 2005.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *MANA*, 3(2), 1997. pp.39-65

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, J. (Org) *História geral da África*. Tradução de Beatriz Turquetti et al. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática. 1982. pp. 172-185.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminino e o privilégio da perspectiva parcial. 2009. *Cadernos Pagu*, 5, 7-41.

HUGH-JONES, S. The Fabricated Body: objects and ancestors in North-western Amazonia. In: Santos-Granero, Fernando (orgs.). *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 2009. Pp.33-59.

_____. Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *MANA* 8(2), 2002, pp.45-68.

_____. Stephen. Inside out and back to front: the androgynous houses in Northwest Amazonia. In: Carsten, Janet & Hugh-Jones, Stephen (orgs.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. 1995.

HUGH-JONES, C. *Desde el rio de leche: Procesos espacio-temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Universidad Central. 2011.

HUI, Yuk. *Tecnodiversidade/Yuk Hui*; traduzido por Humberto do Amaral. Inclui índice. São Paulo: Ubu Editora, 2020. Coleção Exit

INGOLD, Tim. Gente como a gente: O conceito de homem anatomicamente moderno. *Ponto Urbe* 9. 2011. Disponível em <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1823>

JUREMA, Jefferson. *O universo mítico Mítico-Ritual do povo Tukano*: Manaus: Editora Valer, 2001.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois Anos entre os Indígenas*. Viagens no Noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDB. 2005.

LANA, Feliciano P. *Manuscritos e desenhos originais dos índios Tukano ilustrando o mito da cabeça voadora*. 1999. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/browse?type=author&value=Lana%2C+Feliciano+Pimentel%2C+adapt>

LANA, Umusĩ Pārōkumu (Firmiano A.) e LANA, Tōrãmu Kēhíri (Luiz G.). *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kēhíriporã*. Desenhos de Luiz e Feliciano Lana. UNIRT/ FOIRN. São João Batista do rio Tiquié – São Gabriel da Cachoeira. Amazonas – Brasil. 1995.

LÉVI-STRAUSS, C. (1908). *As estruturas elementares do parentesco*; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes.

_____. C. *O pensamento Selvagem*. Tradução: Tania Pelegrini, Campinas, SP: Papyrus. 1989.

LIMA, Ana G. M. “*Brotou batata para mim*”. *Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. Tese de doutorado. Rio de Janeiro/RJ. 2016.

_____. Ana Gabriela M., et al. *Práticas e Saberes sobre Agrobiodiversidade: A contribuição de Povos Tradicionais*. Brasília-DF: IEB Mil Folhas. 2018. Capítulo VII Etnografia das roças Krahô: A vida socioritual/sócio-ritual das plantas e a estética da diversidade, Ana Gabriela Morim de Lima, pp. 155-180.

LOLLI, Pedro A. Atravessando pessoas no noroeste amazônico. *MANA* 20(21), 2014, pp.281-305.

_____. Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2013, v.56 nº 2, pp.365-396

_____. Pedro A. *Os Veículos condutores do Midid Tëg*. 2009.

MAIA, A. & Andrello, G. Ye’pâ-Di’iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazônico*, 10(1). 2019. pp.53-81.

MAIA, Gabriel. S. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã* (Tukano). Manaus: NEAI, EDUA. 2018. Coleção Reflexividades Indígenas.

MAUSS, M. *Manual de Etnografia*. Prefácio de Denise Paulme. Tradução de J. Freitas e Silva. Lisboa, Publicações Dom Quixote. 1993. pp.27-35.

_____. *Techniques, technology and civilization*. New York: Bergahn Books. 2009.

MAHECHA, Dany R. *La formación de masa goro “personas verdaderas” pautas de crianza entre los macuna del bajo apaporis* (Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos) Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia. 2004.

Normas ABNT: Pré-textuais, textuais e pós-textuais. Uma atualização em 19 de agosto de 2022.

OLIVEIRA, Joana C. de. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humana, v.11, n.1, pp.115-131, jan./abr: 2016. Disponível em DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222016000100007>

OLIVEIRA, Alessandro R. D. *Manioc-stem transects: vital flows, technical Processes and transformations*. Universidade de Brasília (UnB, Brasília/DF, Brasil. 2019.

Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412019v16d552>

OLIVEIRA, Melissa S. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, noroeste Amazônico*. Tese de doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, SC. 2016.

_____. Melissa S. Transformações da casa e atualizações de conhecimentos femininos entre grupos tukano, noroeste amazônico. *MM 13º Mundos de mulheres & Fazendo gênero 11. Transformações, conexões, deslocamentos*. Florianópolis, SC. 2017. Disponível em [www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498845249_ARQUIVO_Modelo_Texto_completo_MM_FG\(1\).pdf](http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498845249_ARQUIVO_Modelo_Texto_completo_MM_FG(1).pdf) (dype.com.br)

_____. Melissa S. Através do Universo: Notas sobre as constelações na cosmologia Tukano. *ANTHROPOLÓGICAS* 28(1). 2017, pp. 134-168

OVERING, Joana. O Xamã como construtor de Mundos: Nelson Gooldman na Amazônia. *Ideias*, Campinas, 1(2), 1994. pp. 82-83.

PEREIRA, Rosilene Fonseca. *Cuidados da criação de Gente: habilidades e Saberes Importantes para viver no alto rio negro*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa e Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, SC. 2021.

RAMOS, Danilo P. e Epps, P. Caminhos de sopra: Discurso Xamânico e percursos florestais dos Hupd'äh. *MANA*, 24(1), 2018. pp.161-198. Disponível em Doi <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n1p161>

RAMIREZ, Henri. *A fala tukano dos Ye'pâ-masa*. 1997. Tomo II: Dicionário.

_____. Henri e FONTES, Alfredo M. *Ye'pâ-masa yee niisehétisehe. A vida dos Ye'pâ-Masa*. Textos de leitura bilingue. EDUA, Manaus. 2001.

REZENDE, Justino S. *A educação na visão de um Tuyuka*. FSDB-Manaus/AM. 2010.

_____. Justino, S. (Org). *Paneiro de saberes: Transbordando reflexividades indígenas*. Brasília, DF., Milfolhas. 2021.

_____. Justino S. *A festa das frutas. Uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utâpinopona (Tuyuka) do Alto rio Negro*. Tese de doutorado. Manaus. 2021. (Versão oficial)

RICARDO, B. e ANTONGIOVANNI, M. *Visões do Rio Negro: construindo uma rede socioambiental na maior bacia [cuenca] de águas pretas do mundo / São Paulo: Instituto Socioambiental*. 2008.

ROSALEN, Juliana. *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari: um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de São Paulo/São Paulo. 2005.

SAUTCHUC, Carlos E. (Org). *Técnica e Transformação: perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: ABA Publicações. Capítulo 17: Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método clássico. Ludovic Coupaye. Tradução de Eduardo Di Deus e revisão de Jeremy Deturche. 2017. pp-475-494.

SANTOS, Gilton M. dos, & Dias Jr., C. M. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. *Revista De Antropologia*, 52(1), 2009. pp.137-160. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0034-77012-77012009000100004>.

_____. *Plantas e parentelas. Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus*. Em: G. Mendes dos Santos e M. Aparício Redes Arawa, Ensaios de etnografia no Médio Purus. Manaus: EDUA. 2016. Disponível em <https://www.researchate.net/publicatio/30610590170>.

_____. Gilton. M., et al. Pão-de-índio e massas vegetais: elos entre passado e presente na Amazônia indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, 16(1). 2021. Disponível em <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0012>

SEEGER, Antony, Da Matta, R., Viveiros de Castro (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32.

SILVA, Padre Alcionílio Brüzzi A. da. *Discoteca etno-linguístico-musical das tribos dos rios Uaupés, Içana e Cauáburi*. “Centro de pesquisas” de Iauareté (Amazonas). 1961.

_____, Padre Alcionílio Brüzzi A. da. *Crenças e lendas do Uaupés*. 1994. Origem da mandioca: pp. 226-227.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Org.) *História geral da África*. Tradução de Beatriz Turquetti, et al. Paris: UNESCO; São Paulo: Ática. 1982.

VELTHEM, Lucia H. V. Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola rio Negro. MPEGSCUP – Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação. 2012.

_____. Lucia H.V; EMPRERAIRE, Laure. *Manivas aturás beijus: o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*. Santa Isabel do Rio Negro: ACIRMRN. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo Indígena (Palestra Especial). Em B. Ricardo e M. Antongiovanni, *Visões do Rio Negro: construindo uma rede socioambiental na maior bacia (cuenca) de águas pretas do mundo*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2008.

_____. Eduardo. A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. In: *Aceno* (Revista de Antropologia do Centro-Oeste). 2018. Disponível em <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/article/view/8341>

_____. Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naif. 2015.

XIV Assembleia geral da Federação das organizações indígenas do rio Negro: Santa Isabel do rio Negro. 17-20 de novembro de 2014. *Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*.

POSFÁCIO

A presente homenagem apresenta a morte do senhor Benedito Meireles Dias, um dos bisnetos dos Miriti tapuia, morador da região do médio rio Tiquié, um dos últimos velhos sábios da família Dias⁷⁸. O meu objetivo não é apresentar uma descrição densa sobre a morte, mas sim trazer alguns elementos pertinentes que surgiram na roda de conversa daquela noite quando ele veio a óbito e como isso trouxe à tona uma reflexividade indígena. Para isso foi utilizada uma abordagem metodológica: a roda de conversa sobre os discursos dos velhos. A roda de conversa pode ser considerada uma negociação, a produção e circulação de conhecimentos, para gestão cosmopolítica entre as pessoas, o povo da floresta, gente do mundo e *wa'î-masa* do rio, o bem-estar de todo universo. Os discursos dos velhos jamais morrem. Essa arte de discurso tem a vida, assim como o *basese* (conjunto de ações do *basegǃ*). Essas ações são o conjunto de fórmulas diversas e específicas de eficiências no corpo e no *ehêri pǃ'ra*, complementadas de *be'tise*, abstinências, da pessoa. Essa partida do miriti tapuia trouxe a certeza da morte de um *basegǃ* do corpo e do *ehêri pǃ'ra*. O *ehêri pǃ'ra do basegǃ* deixa de existir neste patamar terra, então procura o detentor em forma do barulho de um trovão em busca do caminho de volta à Casa epistemológica. Para os familiares tem sido uma profunda tristeza que mexeu com meu modo de pensar a antropologia indígena.

Na morte do Bené passou como um filme em minha cabeça tratando-se de toda trajetória da vida, o local de nascimento, uma aventura no período do trabalho de látex na Colômbia, sua formação de *basese* com os jovens desana do rio Papuri e sua primeira experiência, sobretudo,

⁷⁸ Esta homenagem foi escrita quando se completou um mês de falecimento do Senhor Bené (27/05/2022). Uma simples homenagem que jamais havia sido pensada pelo seu filho enteado. Ele mesmo havia narrado todo procedimento dos velhos em relação à morte de uma pessoa, quando eu havia perguntado como os velhos precediam na morte de uma pessoa no passado. No campo de pesquisa (12/2020), no sítio Itaiacu, o Bené deitado em sua rede e a minha mãe também deitada e, entre eles, eu estava sentado no banco com o gravador de voz na mão direita apontando em direção da porta da boca do *basegǃ*. Naquela noite jamais havia pensado em fazer uma homenagem para o próprio Bené. Ouvi suas palavras apenas como um conto do padraço sobre a morte de uma pessoa. Agora, vale a pena ressaltar a importância da fala do Bené, que conhecia as epistemologias dos velhos. Como havia escutado sobre a morte de uma pessoa, tomei iniciativa de fazer uma homenagem por escrita. Nesta homenagem trouxe vários elementos sobre a morte de um *basegǃ*. Para família foi uma perda irreparável. A morte de uma pessoa não dói em outra família. Outra pessoa não sente a dor alheia. O que coube a mim foi fazer um discurso, a partir de seu próprio discurso, como filho enteado. O filho enteado como novo detentor de discursos de seu padraço: *kǃ' ikǃise*, discursos, *da'rase*, técnica de trabalho e *basese*, conjunto de ações pelo *basegǃ*. Mas o senhor Bené não era *Bayá* miriti tapuia. Ele sempre dizia que não era grande *kumû*, sábio dos sábios, porém se colocava como simples *basegǃ*. Ele pensava ser uma simples pessoa, que não tinha muitos conhecimentos dos velhos. No dia em que se internou ao Hospital de Guarnição de São Gabriel da Cachoeira já em coma, o universo, a natureza, os pássaros, a chuva, o dia silencioso, mostrou uma profunda conexão corpo e *ehêri pǃ'ra* do Bené. *Umupó* não era tão simples *basegǃ* miriti tapuia do médio rio Tiquié.

com a teoria-prática de *basesé* com família Hupda, e demais pessoas que foram à sua procura de *basese*. Por isso mais uma vez retomo esta trajetória, falando sobre a pessoa do Bené. A epistemologia miriti tapuia condensa a vida e a morte. A morte é o caminho de volta do *ehêri pō'ra* do *basegí* para casa da vida.

Contudo, para linguagem dos *kumuá* é uma arte de discurso, a gestão cosmopolítica entre as pessoas, o povo da floresta, gente do mundo e *wa'î-masa* do rio, o bem-estar de todo universo. Os discursos jamais morrem, porque têm a vida que tem o corpo e *ehêri pō'ra* humana.

Medí muturuho

O nome na língua miriti tapuia é *Umupô*. **Benedito Meireles Dias** (in memoriam), 87 anos, Miriti tapuia, morador do Sítio Itaiapu, médio rio Tiquié, Município de São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas. Especialista no conjunto de *basese* e de seus derivados, especialista da cestaria; antigo capitão, animador e catequista da Comunidade Vila Nova. Nascido na antiga Comunidade Península Bem-Ti-Vi que se encontra no matagal, que fica abaixo do Lago da Mucura, cresceu órfão da mãe e do pai. Foi um dos ex-alunos das missões salesianas de *Merê Wa'arã Wi'i*, Taracuá, médio rio Uaupés, e tinha o ensino primário incompleto. Os estudos não fluíam bem para o senhor Bené. Naqueles anos na Colômbia estava tendo o trabalho de látex, por isso foi embora e passou durante seis anos fazendo uma aventura neste local de trabalho. Lá conheceu jovens do povo desana do rio Turi, afluente do rio Papuri. Estes jovens eram detentores dos conhecimentos de seus pais e à noite se reuniam para uma roda de conversa, para fumar o cigarro e atualizar os conhecimentos. Ele jamais quis retornar em sua terra natal no médio rio Tiquié, pois seu pai havia falecido. Entretanto, a sua tia que morava na Colômbia o convenceu a voltar com seu pai em Taracuá, pois não sabiam de falecimento do pai. No retorno a Taracuá fez a primeira experiência de *basese*, que foi bem sucedida. Deu o primeiro banho de pós-parto a uma família de Hupda, pois, o casal se encontrava já há uma semana sem que alguém desse banho com o sabão vegetal. Ele casou com uma mulher do povo tukano, tendo dois casais de filhos. O senhor Bené ficou viúvo de sua primeira esposa, posteriormente, ficou bom tempo criando os seus filhos. Em 1989 na Comunidade Vila Nova, o senhor Benedito casou-se novamente com dona Francisca Sanches, Tuyuka, parteira, especialista de narrar as histórias antigas e, com esta teve uma filha. O senhor Bené era comparado pelas pessoas da redondeza como um *muturuho*, motor de popa, pois saía

da Comunidade Vila Nova bem de madrugada para Taracuá e retornava no mesmo dia. Ele ia a remo, com xibé, beiju e peixe moqueado, um boné na cabeça. A distância costumava ser feita em um dia inteiro a remo e para retorno eram dias. Por isso as pessoas chamavam de *Medí muturuho*, pela velocidade no remo. Pela família era conhecido como *duturuho*, médico. “Deixa de fazer sutura para você!” Quando alguém tinha uma ferida. Essas boas lembranças jamais serão esquecidas.

No dia 27 de abril de 2022 veio a óbito no Hospital João Lucio, Manaus. O corpo foi transladado para São Gabriel da Cachoeira, assim deixando sua esposa, os seus filhos, os seus enteados, os netos e os bisnetos.

Titiohó, Padrasto Grande

Um pouco da história de vida familiar. Nós éramos conhecidos como enteados do Medí, na língua tukano. Um bom tempo morávamos com várias famílias tukano em Pari-Cachoeira. A minha mãe como viúva trabalhava muito nas casas dos parentes, indo às roças de suas tias para sustentar sua família, enquanto isso íamos à escola Dom Pedro Massa. A vida nos proporcionou trabalhar bem cedo, trabalho da roça e limpeza comunitária. No fim de ano de 1989, nós o conhecemos, o senhor Benedito Meireles Dias. Naquele ano eu tinha 13 anos, com esta idade conheci o meu padrasto. Como éramos órfãos de pai, todos, nós seus enteados o vimos como se fosse o nosso pai biológico e assim costumamos de chamar de *Titiohó, Padrasto Grande*. A nossa mãe, dona Francisca foi nos pegar de barco em Pari Cachoeira e retornamos de barco do senhor Cesário Velasques, antigo regatão da região, que era patrão do Bené. O senhor Bené pediu a seu patrão que trouxesse sua família até a Comunidade Vila Nova, médio rio Tiquié e, aí conhecemos, o grande Bené.



Figura 19 – Momento da escuta sobre os saberes dos pais
Arquivo Silvio Bará

Ser por muitos anos órfãos de pai não é fácil para ninguém! O nosso pai havia falecido quando éramos muito pequenos. Em nosso caso, como não crescemos com nosso pai ficamos muito felizes. Desde que conhecemos nosso padrasto já tivemos otimismo sentimental, como se fossemos os seus próprios filhos. Jamais rejeitamos e também ele nos acolheu como se fossem os seus filhos e assim formamos a nossa família. Eu particularmente sempre tive um carinho, amor e o respeito e, ele também para conosco. Ele nunca nos ralhava nem brigava conosco nem mesmo na briga de casal. Ele sempre nos amou, com muito carinho e respeito pelos seus filhos enteados e entre nós não havia nenhuma desavença familiar. Também nós nunca fizemos nenhuma distinção. Para mim era o meu pai, independentemente de ser ou não ser, ele era um pai. O senhor Bené era um pai muito calmo, tranquilo e muito responsável pelo nosso bem-estar e fazia de tudo para nos sustentar.

Eu jamais imaginei que a roda de conversa sobre os discursos dos velhos fosse tão importante na minha formação acadêmica e na vida familiar. A morte de nosso padrasto trouxe muito arrependimento por não ter escutado os conhecimentos ancestrais miriti tapuia. Ele pensava no período de internato que, estes estudos não tinham nenhum futuro. Eu também pensava a mesma coisa que, *bikirã úkũse* não tinha a ver na minha vida. Esta simples homenagem aborda a última roda de conversa que tive com o senhor Bené, quando estava comigo, aqui em Manaus (agosto - dezembro de 2021 a janeiro de 2022). Ouvir os conhecimentos do próprio padrasto em forma de pesquisa não é uma tarefa tão fácil. O filho

enteado tinha os dois objetivos para alcançar, o cumprimento de vida acadêmica e a teoria-prática para a vida familiar.

À pessoa é transmitido os *bikirã úkũse* para a vida. Desde que o conheci, participei integralmente a vida cotidiana do Bené fazendo companheirismo. Neste aspecto de companheirismo vivi, senti e me tornei um dos filhos mais interessados em seus saberes. Então, no Alto rio Negro, na calada da noite, no pátio da frente de casa, acontecer a roda de conversa sobre os discursos dos velhos é o costume local. Os velhos da comunidade se reuniam ou se juntavam para mascar o pó da coca, fumar o seu cigarro e uma roda de conversa de epistemologias. No modo de transmissão dos conhecimentos dos velhos, a troca e atualização de conhecimentos vão adentrando em altas hora da noite e o cochilo me fez perder partes importantes. A roda de conversa é de alta nível de conhecimento, uma produção e circulação de cosmopolítica entre as pessoas, o povo floresta, gente do mundo, o bem-estar de todo universo. A simetria do bem-estar de todo universo reflete na vida cotidiana. Os velhos não costumam repetir, apenas tem der escutar atentamente. O velho Bené simplesmente me contou estas narrativas densas que são teoria-práticas dos autocuidados para continuar essa prática de costume local. Afinal de contas tive que abstrair cuidadosamente estes discursos como seguem abaixo.

Os discursos dos velhos jamais morrem

Eu indaguei ao meu padrasto, se existia um discurso dos velhos ou uma fórmula específica da formação e transformação de gênero tukano? Em resposta a essa pergunta veio esta expressão profundamente categórica. Ele me respondeu dizendo que, *Bikirã naâ úkũse bahuti weé*, Os discursos dos velhos jamais morrem. Para senhor Bené, os seus antepassados vieram exercitando arte de discursos até os dias atuais e somos dessa geração de detentores desses tipos de discursos epistemológicos. Somos netos de detentores dessa arte de discursos. Isso me instigava profundamente, ele ainda não me convencia do que se tratava esta afirmação. Então, vamos aprofundar de forma sistêmica. *Bikirã naâ úkũse bahuti weé*, Os discursos dos velhos jamais morrem, é um pensamento analítico do Bené, que desde sua infância já veio escutando esses tipos de *úkũsere*. Numa tradução literal da língua tukano seria *bikirã*, velhos, anciãos, ou melhor, os velhos sábios; *úkũse*, arte de discursos epistemológicos para gestão cosmopolítica; *bahuti*, fazer algo despercebidamente e esse *weé* é um dos verbos “fazer” na língua tukano e, numa linguagem aproximada, faz referência ao que não faz desaparecer ou não

pode ser esquecido. *Bahuti weé*, algo que não some ou que não desaparece facilmente. *Bikírã úkũse bahuti weé*. Logo, pensei que são artes de discursos dos velhos que jamais morrem. De fato, as artes de discursos dos velhos sábios não morrem e estão sendo escritas no papel. Agora, o papel que fala sobre a artes de discursos dos velhos para nova geração. Uma geração que almeja alcançar essa complexidade de saberes milenares para dias atuais em suas vidas.

A fala do senhor Bené me fez pensar e repensar uma nova etimologia para o português: *os conhecimentos dos velhos jamais morrem, porque constituem e circulam em diversos universos, humanos, vegetais e os animais*. O senhor Benedito afirmava que são *bikírã úkũse*, são artes de discursos, *base*, ações dos pajés. *Bikírã úkũse* pode ser subentendido como uma arte de discursos e como conjunto de ações que são acionados pelo *basegí*. Uma arguição sistêmica bem ampla e complexa para abstração do pensamento decolonizador. Decolonizar significa trazer o ressignificado para o pensamento novo, a partir das linguagens dos *kumuá*. Os conhecimentos dos velhos não morrem facilmente e, sim, esta epistemologia se perpetua em seus filhos, enteados, em seus netos. Os conhecimentos jamais morrerão. Em nosso caso, somos uma nova linhagem de enteados que se tornam os exímios conhecedores de saberes de nosso padrao.

Arte de discursos epistemológicos dos antepassados

Desta vez tivemos que voltar ao modo da vida de nossos antepassados. *Bikírã úkũse* são exercícios epistemológicos para gestão cosmopolítica. Para senhor Bené, esses tipos de artes de discursos epistemológicos são ofertados e acionados pelo *basegí*, no corpo e *ehêri pō'ra* de uma criança recém-nascida, para a formação e transformação do gênero tukano, para manter e fortalecer a linhagem patrilinear e a matrilinear. O senhor Bené nunca quis aceitar que eu chamasse de um *kumû*, sábio dos sábios. Para ele, o *kumû* é de alto nível de conhecimento epistemológico. Para Bené, *kumû* é um dos mais sábios. Ele sempre me dizia que nem sabia de tudo, nem chegava perto de um *kumû*. Nada obstante, os *kumua* são homens especializados de alto nível de conhecimento que tem domínio de todo universo, que tem autocuidados de seus conhecimentos, *be'tise*, dietas alimentares, *akó etoase*/limpeza estomacal. Quanto mais tiver cuidado do corpo e *ehêri pō'ra*, mais a pessoa se torna equilibrada e os conhecimentos fluem melhor. O que possuo já são bem suficientes. Os conhecimentos têm a vida. Exatamente, isso, os conhecimentos têm a vida. Para Bené, os conhecimentos têm a vida, pois, caem no corpo e *ehêri pō'ra* da pessoa, os elementos constituídos e formados fermentam o corpo e o *ehêri pō'ra*

para ser muito sábio, ou melhor, os pensamentos fluem na prática cotidiana. O corpo é sensível na formação do corpo e na transformação da pessoa. Outra coisa muito importante é a relação do seu antecessor que transporta elementos epistemológicos para este. É neste sentido que, os conhecimentos não morrem, pois no ventre materno, *a'té bikirã úkūse* no corpo e *ehêri pō'ra* são ofertados e acionados estes saberes, para serem detentores da arte de discursos dos velhos, que ao longo da vida são atualizados no tempo e no espaço para uma cadeia operatória epistemológica. O universo tem sua própria linguagem e assim também, o *basegí* com sua própria linhagem adequada, que marcam no espaço e no tempo novos sabedores ancestrais. Em alguns casos, a pessoa se esforça de ser grande *basegí*, mas o *ehêri pō'ra* da pessoa não é fértil para este tipo de função.

Os discursos dos velhos jamais morrem e sempre se perpetuam, renovam e atualizam através de uma nova geração. Então, o gênero tukano é acionado pelo conjunto de agenciamento na floresta, na roça e no rio, para ocupar e trabalhar, por meio das atividades técnicas e *be'tise*. Esses domínios, essas boas atitudes, esses bons hábitos e essas epistemologias jamais morrem. Todos estes elementos que possui são qualidades de seu ancestral. Exatamente, estas dimensões se materializam em uma pessoa, para ser pessoa ótima. Para Bené, os conhecimentos acionados têm a vida, pois foi acionado pelo *kumû* para ser agenciado bem nas terras de seus avôs, nas terras de seus pais, com seu respectivo grupo e com demais parentes. O homem que não for acionado e a quem nem foi ofertado estes elementos metafísicos, é pessoa ruim, no dia de tomar caxirí, a pessoa é briguenta, causando confusões, quando tem a comida, sovina os alimentos. Todos estes males sociais que devem ser esfriados (desarmados) no *ehêri pō'ra* na pessoa, para coisas boas. Desarmar o pensamento ruim da pessoa, acionando e ofertando os bons elementos para gestão cosmopolítica.

Portanto, a arte de discurso, *basegí*, é uma agência, a gestão cosmopolítica tukano. Para gênero tukano, o universo é a casa de cosmopolítica simétrica entre as pessoas, o povo da floresta, gente do mundo, o bem-estar de todo patamares. Aqui começo a mostrar o quanto os conhecimentos de um *basegí*, vagavam no tempo e no espaço em busca ao caminho de volta para Casa de saberes. As artes de discursos vagavam procurando seu detentor de conhecimentos ancestrais. *Basegí* não é qualquer pessoa. É aquele vive de suas ações de pajelança, que experimenta e é sensibilizado e sensibiliza pela sua linguagem de *basegí*.

Bikî úkūse a'marowe, Saberes do Bené estão à procura

Essa parte tem sido muito dolorosa para família. Como havia falado acima, os conhecimentos dos velhos, ou melhor, as epistemologias dos velhos sábios têm vidas. No entanto, eu recebi uma ligação da minha irmã, Audécia, que contou a notícia do estado grave da saúde do meu padrasto. Pela manhã já tinha sido internado ao hospital da Guarnição de São Gabriel da Cachoeira e neste hospital só respirava com ajuda de aparelhos, ele já se encontrava entubado. Uma parte do corpo já se encontrava bem adormecido e apenas estava com batimento cardíaco e já sem a vida.

Já à tarde (17h00) horário de Manaus, aqui em casa já estávamos muitos afetados pela gravidade da saúde e já sabíamos que ele não iria aguentar. Então, no fundo de minha casa tenho uma área, onde no fim de tarde costumamos de ficar sentados. De repente, ouvimos barulho de um trovão estranho e, aí, minha esposa dizia: “*Ti’ó ya,*” “ouça! “*Bikê kîkî úkûse, kître a’maro weé*”, “a arte de discursos, base de do velho estão à procura”. Ouvindo isto já ficamos emocionados. Porque antes estava conosco se alimentando, contando as histórias, etc. De fato, o senhor Bené era *masigi*, grande sábio, detentor de conhecimentos da ancestralidade. Então, *Kîkî úkûse a’maro weé*, a arte de discurso estava à procura do *basegi* por ser o detentor de conhecimentos, base de. O forte do Bené era o domínio de *base de*. Eu, apenas ouvi, o barulho de um trovão. Para Rosiane não era simples barulho de um trovão. Para sua nora eram *kîkî úkûse*, a arte de discursos, *base de*, que estavam à procura do senhor Bené. Passaram alguns dias, eu estive refletindo que era verdade. Os discursos dos velhos sábios eram os saberes da Casa de Universo. Por isso ecoavam pelo universo. O conhecimento do meu padrasto estava vagando no espaço e no tempo em forma de um trovão. O trovão ecoava no universo um barulho triste, um barulho de um trovão estranho para dizer que não é qualquer pessoa que está deixando este mundo. A morte de um *basegi*, *kumû* sempre traz certas trovoadas estranhas. Uma linguagem de universo. O universo tem sua própria linguagem de comunicação. Ouvindo isto o meu sogro identificou logo que era o barulho de um trovão que é a morte de um sábio, o corpo morre neste patamar terra. Neste sentido, a epistemologia do pajé vagava procurando o dono de *bikîrã úkûse*. O corpo é uma matéria de elemento da decomposição, porque era corpo biológico.

A arte de discurso, *base de* é o conjunto de pensamento metafísico que dá força vital para ordenamento social bem como para a circulação entre as pessoas, o povo da floresta, gente do universo, proporcionando o acesso em diversos patamares, em diversas casas e os lugares. Ouvindo eu acreditei nisso que, as epistemologias têm vida. E, ao longo da vida de uma pessoa foi exercitada, atualizada e praticada pelo *basegi*. A fluidez de pensamento emana pela boca do pajé com o pensamento metafísico sendo ofertado, acionado e abrandado no corpo e no *ehêri*

põ'ra para uma cadeia operatória epistemológica. Os conhecimentos se materializam em uma pessoa sábia, assim se torna uma pessoa detentora epistemológica. O senhor Bené foi um exímio conhecedor de discursos e de saberes dos velhos na vida. O corpo morreu por apneia central, acidente vascular cerebral e hipertensão arterial sistêmica, que o levou de nossas mãos e ficamos aéreos em nossas vidas.

A arte de discurso procura o caminho de volta

Não era apenas um simples barulho de um trovão. O trovão não era só um fenômeno da natureza, e, sim, um barulho que dava um sinal de que, não era qualquer pessoa que estava deixando este mundo de parentesco e familiar. A morte de um *basegi*, *kumû* sempre provoca essas trovoadas estranhas. Outro pajé ouvindo o barulho deste trovão procurava se informar e identificar a morte de um *kumû*. Primeiramente, o conjunto da arte de discursos do senhor Bené lhe procuravam no caminho de volta, em forma de barulho de um trovão em direção ao oeste. No dia seguinte o meu sogro, senhor Justino havia identificado que era velho Bené que estava perdido no tempo e no espaço. *Bikê úkûse*, os conhecimentos do velho estavam à procura do senhor Bené. Para seu sobrinho (Justino), o conhecimento do Bené estava vagando no espaço e no tempo em forma de um trovão à procura do caminho de volta. Este barulho de um trovão faz uma conexão entre o patamar terra, o universo e familiar. O universo também se solidarizava com a família do ente querido, dando aquilo silêncio, o dia ficava bem silencioso. No início da noite, o senhor Justino Pena pegou o seu cigarro mostrando o caminho de volta.

O barulho de um trovão é a procura pelo detentor de saberes em seu caminho de volta. Tudo o que ele possuísse eram os patrimônios pessoais, os bens materiais e imateriais estavam perdidos no tempo e no espaço querendo a retornar a Casa de saberes. Esta casa é a Casa da ciência que é do Avô de Universo, lugar da fermentação de saberes que reflete a vida humana. O universo é a casa de cosmopolítica simétrica entre as pessoas, o povo da floresta, gente do mundo. A casa do Avô de Universo é a casa da vida, a casa de leite e a espuma de buíuiu, o alimento do *ehêri põ'ra*. De fato, miriti tapuia era um dos grandes agenciadores do universo. A pessoa morre, mas os seus discursos e seus *basegi* jamais morrem. O sentido da morte de um *basegi*, é a continuidade existencial por meio de uma pessoa que tem o seu nome nesta vida. A onomástica tukana é de uma linhagem vertical e horizontal da continuidade existencial neste mundo humano.

A ciência da natureza tem sua própria linguagem, que é a ciência do universo como linguagem dos *kumuá*. Por isso tem seu devido lugar de conhecimento, onde não existe corpo que tem a vida. *Ehêri pō'ra, ehêri pō'ra!* É um estado metafísico. É neste sentido que, o velho sábio dinamiza com o seu preparo, sobretudo, com seus autocuidados para eficiência simbólica. O conjunto de *base* volta para sua origem encontrando o caminho de volta em forma de barulho de um trovão. Então, senhor Justino, no pátio da frente de sua casa bafou com o seu cigarro em direção a Casa de saberes. Quando encontrou caminho de volta fez outro tipo de barulho na direção do leste e o universo ficou silencioso, o dia ficava triste até mesmos pássaros nem gorjeavam mais. A morte de um *basegí* afetava todo universo, deixando o dia de uma profunda tristeza. Enquanto isso, outros saberes ficaram para seus sucessores e estes são agenciadores renomados de serem novos gestores cosmo-filosóficos.

Os patrimônios pessoais têm de ser embarcados à Canoa do rio abaixo

A saber, que se esses patrimônios pessoais ou conhecimentos não forem enviados ou deixados na Canoa do rio abaixo junto de seu dono ou do detentor, o ente querido não sossega, faz o barulho, dando medo. Enquanto, suas coisas, os seus pertences, não forem enviados pelo outro pajé para casa da vida, fica vagando neste mundo. Quando acontece isso, as pessoas subentendem que o falecido está sovinando seus patrimônios pessoais. A palavra sovinar, na língua tukano vai além do significado de avareza e se refere a uma condição incondicional de querer bem. Tudo o que ele possuísse de patrimônios materiais e imateriais neste patamar terra, teria que ser colocado em sua canoa. Na verdade, a esposa do falecido queima todos os patrimônios construídos de seu marido. O dono desses artefatos de trabalhos quer levar os seus pertences consigo. Enquanto os seus patrimônios pessoais não fossem colocados na sua canoa de embarcação para descida, cria-se uma sensação de barulho em casa. Os patrimônios materiais são da pescaria que é o seu caniço, o seu remo, o seu arco-flecha e sua canoa; os materiais de trabalho o seu machado, terçado, sua pedra de amolar, os seus pertences pessoais como seu cigarro, a sua cuia de coca, os instrumentos musicais, etc. todos esses elementos têm de ser colocados em sua canoa. Simbolicamente, os velhos enterravam junto do ente querido colocando tudo, os seus patrimônios materiais no caixão de canoa, tudo o que ele sovinava ou o que ele gostava de usar muito na vida tem de ser colocado no caixão da canoa. Outro pajé com seu cigarro por pensamento metafísico manda descer pelo rio abaixo até a Casa da epistemologia. O corpo se decompõe neste patamar terra. *Ehêri pō'ra* é a própria vida no corpo

constituído e formado em pessoa que consome o alimento metafísico, o leite e a espuma de buiuu, o alimento da viagem de retorno no local da origem de vida. O alimento invisível do *ehêri pō'ra* no mundo imaterial da casa do Avô de Universo. Toda esta complexidade é a fórmula do envio de *ehêri pō'ra* do parente falecido à Casa da vida. *Ehêri pō'ra* de volta a Casa da vida deixando o corpo biológico e químico. Este corpo social é da linhagem patrilinear e matrilinear e, assim falamos e fazemos quando um *basegi* ou qualquer pessoa que morre. Isto acontece no Alto rio Negro, noroeste amazônico.

Considerações finais

Nesta simples homenagem por ocasião de falecimento do Bené miriti tapuia tomei a liberdade de uma profunda expressão e sentimento antropológico, a partir de seus próprios elementos sobre os discursos dos velhos sábios que jamais morrem. Desde o início do meu mestrado Seu Bené veio me sensibilizando para que ouvisse e escrevesse os conhecimentos de meu padrasto em forma da dissertação e tese. Juntos sonhávamos que chegasse o momento e ele pensava que o seu filho enteado tivesse “o nível mais alto de estudo”, uma realização pessoal como pai. A pesquisa de mestrado me preparou para este nível, para assemelhar-me a um conhecedor, das coisas mais complexas. Estes saberes do meu padrasto no começo foram bem difíceis, porque é dito que *bikirã úkũse* têm vida, assim como *basese* e, estes procuram ao dono de saberes, em forma do barulho de um trovão em busca ao caminho de volta à Casa da epistemologia. Essa morte tem sido uma profunda tristeza, mexendo com o modo de pensar para ser repensado o conceito da vida. A morte é um reinício da vida. Porque a morte é a porta de retorno para casa da vida. É neste sentido, que as pessoas choram de luto, rememoram toda a vida da pessoa. No pensamento indígena sobre *basegi* sempre se acredita que a pessoa vai viver por mais tempo, por isso não se incomoda nem interessa de escutá-lo. Por outro lado, a roda de conversa sobre os discursos dos velhos é um lugar próprio da fermentação de *masise* por meio dos velhos sábios. O que sai nesta de roda de conversa é uma antropologia reversa com sua arte de discurso. Esta roda de conversa não tem o caráter hierárquico, o local é acessível para todas pessoas que interessar. A roda da conversa é uma cuia de fermentação da ciência ontológica. Com pessoas sentadas no banco, em forma circular aberta, assim ouve melhor. Dessa maneira as pessoas que estão neste lugar, das quais emergem muitas linhas de pensamentos, acabam levando em outros lugares longínquos, é neste sentido que jamais se apagam. Ao contrário, as pessoas lembram dessa roda de conversa daquela noite. Uma noite

inspiradora para conhecimentos de novos elementos para o trabalho cotidiano, especialmente o quarteto de *bikĩrã úkũse*. Desde o começo da minha adolescência, juventude, vida de estudante, na vida conjugal, vida acadêmica de pós-graduação eu ouvi o *bikĩ úkũse*. No primeiro momento não tinha nenhum sentido e estavam muito emaranhados na minha cabeça. Eu me esforçava de reter esta linguagem dos velhos. A linguagem dos velhos é uma das linguagens metafísicas que conectam, dinamizam e circulam no universo do corpo e *ehêri põ'ra* da pessoa. Desta linguagem dos *baserã* muito pouco ouvi, registrei muito pouco e sou do tempo da mercadoria. Nem cheguei perto de todo conhecimento miriti tapuia. De fato, o senhor Bené é o presente ausente de alto nível de conhecimento como *kumû*. Por mais que dissesse que não era *kumû*. Pode ser que miriti tapuia não se sentia bem pelo título de *kumû*. Ao ter o título de *kumû* deve adotar certas regras rígidas para qualidade de seus *masĩse*. O *kumû* é aquela pessoa tem muito cuidado com seu corpo e do *ehêri põ'ra*, para eficiência de seu *base*. Por sua vez, estes *masĩse* cobram do corpo e *ehêri põ'ra* do detentor de discursos dos conhecimentos ancestrais. As artes de discursos são linhas inter cruzadas, não são simples discursos proferidos, não. A arte de discurso é o pensamento dos antigos que também são pensamentos sobre universo construído na própria pessoa, a ciências da reflexividade indígena.

Por fim, a propósito, agora, daqui para frente sempre fortalecerei essa chama dos saberes do Bené. Enquanto pesquisador, o corpo que tem o nome. Neste sentido, o mundo construído em mim (Barreto, J, P. 2022) e, ao mesmo tempo, o corpo se torna semelhante a um paneiro de saberes (Rezende, 2021), o corpo epistemológico. Pois, as artes de discursos ditos por Bené se perpetuarão para sempre. Atualmente, a nova geração dos saberes ancestrais, são conhecidos como *ohôri kumuá* (especialista da escrita). *Bikĩrã úkũse* é o conjunto de conhecimentos dos *kumuá*. Esses saberes dos velhos é a fonte oral através das linguagens dos *kumuá* para uma negociação, a produção e a circulação, para gestão cosmopolítica entre os humanos e os outros humanos, para o bem-estar de todo universo.
