

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

**O *yai*: os *bahsesé* e o processo formativo (*yaiase*) de um especialista em Carurú-
Cachoeira do Rio Tiquié-AM**

Orlindo Ramos Marques

São Gabriel da Cachoeira- AM

2025

Orlindo Ramos Marques

O *yai*: os *bahsesé* e o processo formativo (*yaiase*) de um especialista em Carurú-Cachoeira do Rio Tiquié-AM

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, para obtenção de grau de mestre, sob orientação do Professor Doutor Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto e coorientação do Dr. João Paulo Barreto.

São Gabriel da Cachoeira-AM 2025.

Ficha Catalográfica

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

- M357y Marques, Orlindo Ramos
O yai: os bahsesé e o processo formativo (yaiase) de um especialista em Carurú- Cachoeira do Rio Tiquié-AM / Orlindo Ramos Marques. - 2025.
110 f. : il., color. ; 31 cm.
- Orientador(a): Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto.
Coorientador(a): João Paulo Lima Barreto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, Manaus, 2025.
1. conhecimento tradicional. 2. yaiase. 3. rituais. 4. yai. 5. alto Rio Negro. I. Vasconcelos Neto, Agenor Cavalcanti de. II. Barreto, João Paulo Lima. III. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. IV. Título
-

Kahtise nîrōwee mārīpe ãñawee
(Tudo tem vidas,nós que não exergamos)
Ahkuto, kũmũ e bayá Nazareno Marques

Orlindo Ramos Marques

O *yai*: os *bahsesé* e o processo formativo (*yaiase*) de um especialista em Carurú-Cachoeira do Rio Tiquié-Am

Aprovado em 23 de abril de 2025.

Banca Examinadora

Presidente -Prof. Dr. Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto
PPGSCA-UFAM

Membro 01 – Prof. Dr. Caio Teixeira Souto
PPGSCA-UFAM

Membro 02 – Prof. Dr. Silvio Sanches Bará
PPGAS-UFAM

*Aos meus pais Quintina Marques Tenório e Graciliano Marques
(in memoriam)*

Agradecimentos

Agradeço imensamente a Fundação de Amparo de Pesquisa do Estado do Amazonas-FAPEAM, pela bolsa de mestrado concedida nesses dois anos, sem a qual não poderia ter tido condições para me dedicar à pesquisa. Agradeço também ao corpo docente do Programa de Pós-graduação Sociedade Cultura da Amazônia da Universidade Federal do Amazonas – PPGSCA/UFAM, que com bastante competência instituíram a Política Afirmativa do Programa de Mestrado, de modo especial Dr. Caio Souto e Dra. Iraildes. Pela luta diária, agradeço de coração pela dissertação ao apoio e suporte intelectual do meu orientador Dr. Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto e aos Yaiwa, kumuã e bayaroá eles são meus mestres que não mediram esforços e paciência para comigo, a eles, dedico meu respeito e admiração.

De modo especial aos yaiwa Ruan, Estevão, Raimundo (in memoriam), Sartolino e Kumú Luiz Neri pelos intensos e profundos ensinamentos. Aos meus pais que já faleceram minha mãe Quintina Tenório e pai Graciliano Marques, mas que sempre estão comigo nos momentos mais difíceis. A minha esposa Yolanda Apolinario e meu filho Orlando Junior que sempre estiveram ao meu lado. Aos meus irmãos kumuã e bayaroá Nazareno, Durvalino, Antônio, Alexandre e minha Irmã Otilia pelo apoio Moral. Aos meus sobrinhos kumuã, bayaroá, Josias, Jodair, Josimar, Eliomar, Alzimar e Alex. Minhas cunhadas Bibiana, Laura, kioko, Vanilde. E aos meus amigos que me torceram para essa vitória. Aos professores e Coordenadores do curso, que me incentivaram a mergulhar no estudo sobre o conhecimento Tukano. Agradeço meu coorientador Dr. João Paulo Barreto que serviu também como inspiração. Ao Dr. Justino Rezende, Dr. Dagoberto (em memoriam), Msc. e Doutorando Jaime Diakara são pessoas que sempre me motivaram para essa empreitada e a Dra. Heloisa a minha primeira Orientadora. Aos professores da coordenação da SEDUC-AM pelo apoio. Enfim, a todos que me ajudaram a superar as dificuldades para realizar esta tarefa.

Resumo

Essa dissertação tem como objetivo de apresentar a importância do conhecimento indígena do grupo *Yai uhtiã Yaiwa pōrã*, de modo específico à prática de *Yaiase* (iniciação), e colaborar com a retomada dos conhecimentos do *Yai* que foram silenciados ao longo do “processo civilizatório” e desconstruir os paradigmas arquitetados pelo colonizador, de forma a estabelecer um diálogo com a ciência antropológica, sociológica e histórica. O *yaiase* é um termo do povo Tukano sobre a metodologia do processo formativo fundamental para sua continuidade, assim como para a humanidade e o equilíbrio ou manejo do mundo. O trabalho segue essa metodologia, tecendo a oralidade, para a transmissão e memorização, em conjunto com a aplicação de rapé feita com os especialistas *Yaiwa, Kumuã e Bayaroá* na comunidade de Caruru-Cachoeira, Rio Tiquié, estado do Amazonas. O *Bahsese e Yaiase* são elementos da epistemologia Tukano, possuem suas próprias racionalidades, emocionalidades, e outras disciplinas, como dietas, rituais, e outros códigos que têm poderes de qualificação do corpo humano e da natureza. Os *Yaiwa, kumua e bayároá* dominam conhecimentos diferentes e eles possuem diferentes instrumentos para tratar a vida humana e de outras gentes. Nós, do povo *Ye’pa Pīrō Pōrã* (Tukano) temos nossas histórias de origem do mundo *kihti Ukuse* (história), *Bahsamōrĩ* (cantos e danças tradicionais) e *Bahsesé* (benzimentos) que estão alicerçados, ou seja, solidificados no tripé dos grandes conhecimentos *Ye’pa Pīrō Pōrã* (Tukano) e que são indivisíveis e indispensáveis para nossas vidas. Para nós esses conhecimentos estão interconectados e interdependentes com outras dimensões do mundo (água, terra, floresta e ar). Os *bahsesé* tem seu sistema protetivo, curativo e qualificativo, mas também no interior deste tem função dinamizadora, integradora de crenças, valores e comportamentos que pairam e moldam a vida cotidiana das pessoas e mantém coesão social. Para nós povos do Alto Rio Negro, o conhecimento tradicional é tudo aquilo que é parte de nós, aquilo que pertence a nós, aquilo que nos constitui, aquilo que é indispensável, aquilo que faz parte das nossas vidas.

Categorias analíticas: conhecimento tradicional, *Yaiase do Yai Uhtia Yaiwa pōrã*, rituais, *yai*

Abstract

This dissertation aims to present the importance of the indigenous knowledge of the Yaí uhtiã Yaiwa pōrã group, specifically to the Yaiase practice (initiation), in this way to recover or revive the knowledge of the Yaí that was silenced throughout the "civilizing process" and to deconstruct the paradigmas devised by the colonizer, in order to establish a dialogue with other knowledge. Justifying that this study seeks to point out the importance of yaiase for the life of humanity and in the balance or management of the world. For this, the work on this theme Will take place in the method of Orality, in the transmission, memorization and application that Will be done with the specialists Yaiwa, Kumuã and Bayaroá in the community of Caruru-Cachoeira Rio Tiquié-Amazonas. The Bahsese, Yaiase, are elements of other epistemologies, they have their own reasonalities, emotionalities, other disciplines, diets, rituals, other codes that have powers to qualify the human body and nature. The Yaia, kumua and bayá are others Who master other knowledge, they are different, they have different instruments for dealing with human life and that of other people. We, the Ye'pa Pĩrõ Põrã (Tukano) people, have our stories of origin from the kihti Ukuse (history), Bahsamõrĩ (Traditional corners) and Bahsesé (blessings) world, which are grounded, that is, solidified in the tripod of great Ye'pa Pĩrõ Põrã (Tukano) knowledge and which are indivisible and indispensable to our lives. For us, this knowledge is interconnected and interdependent with other dimensions of the world (water, land, forest and air). The bahsesé have their protective, curative and qualifying system, but also within it they have a dynamic function, integrating beliefs, values and behaviors that hover and shape people's daily lives and maintain social cohesion. For us peoples of the Upper Rio Negro, traditional knowledge is everything that is part of us, what belongs to us, what constitutes us, what is indispensable, what is part of our lives.

Analytical categories: traditional knowledge, Yaiase of the Yaí Uhtia Yaiwa pora, rituals, yaí

Listas de imagens

Imagem 01 - Igreja vs. Conhecimento Tradicional do Alto Rio Negro.....	27
Imagem 02 – Petróglifo 01 de Caruru-Cachoeira, Alto Tiquié.....	29
Imagem 03 – Imagens de Metodologia do trabalho de campo.....	31
Imagem 04 - Visão do mundo em bahsese (Autor: Jodair).....	34
Imagem 05 – Mããpori pehsagɛ.....	35
Imagem 06 – Hãũpĩrĩ.....	37
Imagem 07 – Petroglifo 02 Caruru-Cachoeira Alto Tiquié.....	39
Imagem 08 - Kumu e Bayá Ahkuto Nazareno.....	49
Imagem 09 - Bayaroá de Caruru Cachoeira Alto Tiquié.....	51
Imagem 10 – Divisão dos Patamares (por Orlindo Marques).....	62
Imagem 11 – Aulas de Sociologia, Orlindo Marque e o globo terrestre.....	64
Imagem 12 - Bahsawii - Casa de ritual de Caruru - Cachoeira/Tiquié.....	67
Imagem 13- Carurú- Cachoeira/Alto Tiquié.....	76
Imagem 14 – Mapa do território de Caruru Cachoeira Alto Tiquié (autor Jodair).....	77
Imagem 15- Ritual do weé.....	91
Imagem 16- Ritual de wãšõrĩ tãrãse.....	92
Imagem 17- Mũrõwaró e sũũga.....	93
Imagem 18 - Kahpitɛ.....	94
Imagem 19 - Kahpidari.....	95
Imagem 20 - Banco Tukano e Starlink.....	107

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
Memorial - Trajetória.....	15
Iniciando Minha Vida Estudantil - Escola Rural São Pedro (1988-1991).....	18
Escola Dom Pedro Massa Em Pari- Cachoeira (1992-1994).....	19
Escola Agrotécnica Federal De São Gabriel Da Cachoeira- Amazonas, Atual Ifam (1996-1998).....	20
Servindo Ao Exército Brasileiro (2001-2008).....	21
Iniciando O Exercício De Magistério.....	21
Minha Experiência Acadêmica Na Licenciatura Em Sociologia (2011-2016).....	22
O Mestrado e a formação de disciplina.....	25
Decisão sobre o tema e elaboração do problema.....	27
CAPÍTULO I – O MAHSĪSE (CIÊNCIA) DOS YE’PA PĪRŌ PŌRĂ.....	31
1.1 - O conhecimento tradicional na ótica do grupo Yaí uhtia Yaiwa pŏră.....	31
1.2 - A corte do beiju associado na constituição do mundo.....	36
1.3 - A ciência dos Ye’pa PĪrŌ PŌră.....	40
1.4 - Yaiase/o processo formativo para especialista de yaí.....	44
1.5- As Mulheres do Bahsebó, as causas e consequências de um erro.....	47
1.6 - Ati Dihta Uhpĕriti Nŭkăkarŏ (constituição do corpo do universo).....	56
1.7 - Bahsawii (casa de ritual).....	65
CAPÍTULO II - YAIASE DO YAÍ UHTIA YAIWA PŌRĂ – ESPECIALISTA YAI DE CARURU-CACHOEIRA.....	70
2.1 - A infância no meu povo e seus ensinamentos.....	70
2.2 - Bahsesé na criança Yaí uhtia yaiwa pŏră.....	71
2.3- O cuidado do corpo com o bahsese.....	78
2.4 - Betise (Dietas).....	86
CAPÍTULO - III OS RITUAIS.....	89
3.1 - Kumu, Bayá, Yaí na formação dos novos especialistas.....	89
3.2 - Espaços, tempos, instrumentos e lugares onde fluem/florescem nossos conhecimentos (rituais).....	96
3.3 - Yaí na bibliografia.....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
REFERÊNCIAS.....	109

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo discutir a importância do conhecimento indígena com ênfase no *Yaiase* (processo formativo) dos especialistas de *bahsese*, localizado em Caruru Cachoeira, no Alto Rio Tiquié – Amazonas. O conhecimento tradicional dos povos do Alto Rio Negro é fundamental para a preservação cultural e ambiental e o *yaiase/amoyese* (iniciação) com *bahsese* destaca como um sistema de transmissão e aprendizado que integra espiritualidades, medicina, rituais e relações sociais. O exercício do estudo parte da minha própria experiência na passagem do *yaiase* (processo formativo), ou seja, parte de um estudante indígena que lança mão de um estudo Antropológico para explorar com sua “própria experiência e vivência” sobre os sistemas e práticas dos conhecimentos do *Yepa p̄rō p̄rã* (Tukano). Refletindo a partir da minha própria história, busco produzir conhecimento, como propõe Debert (1986). Aplica-se também a metodologia da reflexividade indígena (Barreto et al., 2018b)

Essa dissertação está estruturada por uma introdução, três capítulos e uma breve conclusão. O primeiro capítulo trata do *mahs̄sé* (conhecimento tradicional) entendido como a ciência originária do povo *Yepa p̄rō p̄rã*. Destaca-se sua importância para a continuidade cultural e espiritual desse povo, assim como sua transmissão intergeracional. O *mahs̄sé* é apresentado não apenas como um conhecimento ancestral, mas como base essencial para a sobrevivência coletiva e para a sustentabilidade existencial da humanidade. Aborda-se também a forma como os especialistas dos *bahsese* compreendem e interpretam o mundo, revelando uma filosofia própria profundamente enraizada em práticas rituais e cosmológicas. Discutem-se, ainda, os materiais mobilizados nos rituais por esses especialistas, bem como aqueles manipulados pelas mulheres, analisando seus significados simbólicos, espirituais e cotidianos. Tais elementos são compreendidos como expressões do vínculo entre o mundo humano, o mundo espiritual e a natureza. O segundo capítulo trata do *yaiase* do *Yai Uhtiã Yaiwa P̄rã*, explorando o processo formativo dos especialistas dentro da comunidade, em diálogo com o *bahsese* e os requisitos necessários para a constituição de um verdadeiro conhecedor. Esse processo de formação é compreendido como essencial para a preservação da saúde integral e para o equilíbrio do corpo, da mente e

do espírito. Discutimos, ainda, como os conhecimentos tradicionais associados ao *yaiáse* foram historicamente invisibilizados com a chegada dos colonizadores e das instituições externas, que deslegitimaram o conhecimento indígena. O capítulo também aborda os cuidados fundamentais que devem ser observados na formação de um futuro *Yai*, desde o ambiente familiar até sua conduta cotidiana. São considerados aspectos como o comportamento adequado diante das outras crianças, as práticas alimentares, as dietas específicas e os rituais do *bahsese*, que orientam e sustentam o caminho formativo desse jovem especialista. O terceiro capítulo aborda os rituais fundamentais no processo formativo (*yaiáse*), compreendidos como momentos essenciais para a transmissão de conhecimentos. Serão descritas as cerimônias que integram esse processo, suas finalidades e seus significados a partir da perspectiva de um *yai*.

A partir dessa estrutura, o trabalho busca demonstrar que o conhecimento indígena em especial o *yaiáse*, constitui uma forma sofisticada de aprendizado e continuidade cultural. A valorização desses conhecimentos é crucial para a continuidade das tradições e para a construção de um diálogo respeitoso entre os conhecimentos indígenas e a sociedade não indígena. Propomos escrever pequenos trechos desta dissertação na língua Tukano (*Ye'pa mahsá*), utilizando itálico e barras para indicar traduções aproximadas ou possíveis desvios de sentido, conforme sugerido por Eduardo Viveiros de Castro (1996). Esse recurso será aplicado especialmente a palavras, expressões, falas e conceitos dos *bahsese*, de modo que o leitor não falante da língua Tukano reconheça que está diante de uma outra lógica e forma de conhecimento, expressa em *Ye'pa mahsá*. Ressaltamos, ainda, que nem todas as palavras e conceitos dos *bahsese* poderão ser traduzidos. Muitas dessas palavras carregam forças e sentidos próprios que, ao serem vertidos para o português, podem perder seu poder de transformação. A tradução, nesse caso, reduziria os *bahsese* a uma simples narrativa, apagando a lógica viva e atuante que sustenta seu sentido e força no contexto indígena ou do *bahsese*.

É um desafio extremamente difícil fazer estudo sobre processos formativos dos *bahsese* na atualidade tendo em vista que estamos inseridos no outro mundo e nos outros tempos, mas é prazeroso trazer reflexividade para poder contribuir na construção de um espaço onde todos podem viver de acordo com sua especificidade, com a alteridade e historicidade. Analisando cenário atual é de fundamental relevância trazer

os processos formativos dos *bahsesé* exclusivamente do ofício do *Yai* a luz da ciência ocidental e trazer explicações racionais sobre o conhecimento tradicional que foi construído uma visão de estereótipos pelos viajantes coloniais, desta forma trazer os conhecimentos tradicionais para uma posição mais simétrica diante do conhecimento científico com certa objetividade a fim de fortalecer os dois conhecimentos, o indígena e ocidental e contribuir na reinvenção e readaptação ou ressignificação da vida para o mundo após intensos processos de (des) configuração social para reconstrução de um mundo melhor onde cada povo pode viver de acordo com sua especificidade, com alteridade e com sua história.

O objetivo aqui não é “transformar” conhecimento tradicional em científico, mas é elucidar que cada forma de conhecimento tem sua importância ou formas específicas de olhar, interpretar e compreender o mundo.

Para nós os bahsesé, os nossos conhecimentos são nossos *kahtise*¹ (vidas), *añuse* (coisas boas). Assim, novas disciplinas foram moldando a forma como os povos do Alto do Rio Negro viviam e dando uma nova forma de vida. Com essa nova configuração social, desta forma nós fomos interiorizando e construindo novos povos, isto é, povo *Ye'pa Pĩrõ Põrã* com outra consciência de vida. E por lado os povos do Alto Rio Negro foram dando o lugar do seu conhecimento para outro e desta forma foi ascendendo outros conhecimentos. Com essa introdução, por sua vez, os *yepa pĩrõ põrã* (filhos da cobra da terra) entraram na nova estrutura social onde há diferenciação social e no processo de individualização, permitindo a ascendência para a nova forma de conhecimento. Diante disso o conhecimento tradicional que desde os primórdios foi indiscutivelmente muito importante para esses povos, historicamente pelos povos do Alto Rio Negro ficou fragilizado. Portanto diante do contexto e processo histórico, com a chegada dos brancos e pensamento ocidental, os povos do Alto Rio Negro e todas as culturas perderam o sentido da vida com a imposição das outras culturas, logo, a modernidade, como um destino e um problema e o projeto inacabado inserido nas aldeias indígenas.

Tendo em vista toda essa configuração, discutimos, questionamos, propomos e reivindicamos procurando uma saída, um antídoto para que a natureza e a humanidade continuem equilibradas de forma a resistir, reescrever e desconstruir e readaptar sobre

¹ Kahtise são elementos importantes para nossa existência e sobrevivência; é tudo aquilo que faz parte da vida, é aquilo que pertence a nós e é indispensável para nossa vida.

os olhares discriminatórios construídos pelos colonizadores. Queremos nos apropriar do conhecimento científico e dialogar com o conhecimento indígena para o fortalecimento dos dois conhecimentos. Muitos fizeram estudo sobre nós e contribuíram com a ciência, sem dúvida nenhuma nós, filhos desses povos, dessas terras, pertencentes a essas culturas detentores desses conhecimentos temos muito a oferecer para o Mundo de maneira sistemática aos modos ocidentalizados e contribuir para o mundo acadêmico e instituições.

Em curso o processo civilizador ocidental, de forma despercebida e branda através das forças cultas dos elementos desse processo precisamos nos apropriar o conhecimento científico e dialogar com conhecimento indígena para o fortalecimento do nosso conhecimento. Na atualidade é difícil nos livrarmos dos elementos do processo civilizador ocidental, isso já faz parte do cotidiano das populações do Alto Rio Negro que opera e reordena a vida deste povo. Vivendo nesta multiplicidade acreditamos que na dialogicidade entre os dois mundos distintos podem contribuir no fortalecimento dos ambos e indicar uma nova compreensão e dar direção de novos olhares no mundo onde vivemos. Com a preocupação do manejo do mundo, na mudanças climáticas, com o cuidado da floresta, do cuidado com a água e do ar fez pensar esse trabalho. Para nós também não existem as coisas apenas por existir no mundo indígena e sim existem teias invisíveis entrecidos no mundo da cultura e da natureza, ou seja, uma corporeidade, uma agência, isso nos dá certeza que invisibilizando a grandeza dos outros conhecimentos não se pode construir um mundo melhor de viver nessa complexidade e no mundo multicultural.

Memorial - Trajetória

Eu nasci no dia 25 de maio de 1979 na Aldeia Mõ'õ poea (Caruru-Cachoeira), Alto Rio Tiquié no Distrito de Pari-Cachoeira no Município de São Gabriel da Cachoeira-AM/Brasil. Sou neto dos *Yaiwa(pajés)* Tukano por parte do meu pai e neto dos Tuyuca por parte da minha mãe. Meu avô yai João me deu nome de *Di'tapura*. Di'ta significa terra; pura significa mahsũ. Ou seja, *Miriãporã mahsũ*, esse nome era o nome do meu tataravô que era *Yai*. Segundo nossa tradição, a do povo *Ye'pa Pĩrõ Põrã*, esse nome é dado para um homem se tornar um *Yai* (pajé): aquele que tira doença chupando e jogando água com as forças bahsese. Como nasci depois da chegada dos salesianos,

meus pais me batizaram dando nome de Orlindo Ramos Marques que até hoje estão inscritos nos meus documentos oficiais. Sou filho do senhor Graciliano Marques, do povo *Ye'pa Pĩrõ Põrã/darsei (Tukano)*, e da senhora Quintina Tenório Marques, Tuyuca. Falo a língua do povo *Ye'pa Pĩrõ Põrã (Tukano)*, conheço os valores do grupo, e conheço alguns valores do grupo étnico Tuyuca, assim como também falo língua Tuyuca por ser filho de uma mulher Tuyuca. Meu pai é do povo *Ye'pa Pĩrõ Põrã (Tukano)* e minha mãe do povo *Utãpinopona (Tuyuca)*. Nome da minha esposa chama-se Yolanda Apolinário Venceslau, do povo Baniwa. Juntos tivemos um filho, chama-se Orlindo Ramos Marques Junior, nome inscritos nos documentos oficiais. O nome indígena dele é *Wesemi*. É um nome dado para o primeiro filho deste grupo Tukano, *Yái uhtiã Yaiwa Põrã*. Esta Aldeia é do povo *Ye'pa Pĩrõ Põrã*. Ali existem nossas cosmologias, tradições, território, valores e, enfim, nossas histórias.

Meus pais tiveram seis filhos: Duigo (Otilia), Wehsemi (Durvalino, kumu), *Ahkuto* Nazareno (*kumu e bayá*), *Urẽmiri* Alexandre (iniciado), *Yupuri* Antônio e eu, como caçula. Desde ano do meu nascimento até no de 1995 eu vivi nessa Aldeia, convivendo com meus irmãos e meus parentes aprendi e tive a primeira educação do povo da qual eu pertencço. Para um ser indígena como eu, a existência humana inicia dentro da Aldeia. E nossa história começa a partir da história dos nossos pais e a sua relação no mundo na qual nós vivemos e ocupamos. Para eu nascer, meu pai batia muito na minha mãe porque ele queria ter mais filhos. Minha mãe ficou sem ter filhos durante seis anos, o que não é tradição indígena. Já antes de nascer, causei muito sofrimento para minha mãe. Quando viu que minha mãe estava ficando grávida, meu pai já fazia *bahsesé* (benzimentos) preparando no ventre o lugar onde iria ocupar um determinado tempo.

Assim que minha mãe começou sentir dores do parto, meu pai, que era *Kumu* começou a fazer *bahsesé* no breu (resina vegetal de cor escura) para ativação de efeitos na matéria para servir de tranquilização, proteção, cura de doenças etc. e cigarro, preparando o lugar no mato onde iria nascer no mundo aonde eu ia me inserir. Para nós indígenas, tudo, antes de ver, fazer e consumir, é feito *bahsesé* (benzimentos). Quando eu nasci, chorei assustado para ver e viver no Mundo maior e assim comecei a ocupar outro espaço da vida. Minha mãe, nos primeiros meses de minha vida, só me alimentava com leite materno e eu mamava só de um lado do peito, que era o direito, e não gostava do peito esquerdo. Assim fui crescendo dando trabalho para minha mãe e minha mãe compreendia bem as minhas inúmeras necessidades com seu apurado senso materno.

Com passar do tempo fui crescendo e minha mãe começou me alimentar com mingau de banana, de tapioca, de abió e mingau de manicuera. Eu continuava crescendo, comecei a sentar, engatinhar. Aprendi a sorrir e reconhecer as pessoas. Tinha medo de umas e outras não. Com os dias e meses passando eu criava forças. Eu queria andar e um dia consegui levantar e dar os primeiros passos. Consegui com os meus esforços e com a ajuda de muitas pessoas.

Meu pai era único filho homem que tinha sua irmã única que chamava Quitéria. Depois de falecimento de todos os *Yaiwa* era líder e *kumu*, neto dos donos da Aldeia e daquele território, era conhecido e respeitado por todas as pessoas das comunidades próximas. Por serem líderes, quando eu era criança, meus pais já me ensinavam a postura de um homem líder e como um líder da comunidade deve conduzir um povo. Como meus pais eram trabalhadores da roça, desde primeiros dias de vida, meus pais me levavam para a roça, por onde passava trabalhando a maior parte do dia. Eles plantavam maniva, cará, batata, macaxeira, pupunha, banana, Cucura, abiu, Cubiú, cana-de-açúcar, abacaxi, caju, das mais variadas espécies, além de outros tipos de plantas e tudo é parte do meio da nossa sobrevivência. Meus pais sussurravam no meu ouvido me explicando tudo que faziam e vinham a ser ou devir o mundo. Foram se passando vários anos. Minha mãe teve que dar atenção dobrada. Como a mãe cuida bem das crianças e por ser caçula, lembro-me perfeitamente que minha mãe gostava muito de mim e com passar do tempo, com seis anos, eu já sabia identificar as frutas, quando ia para roça ajudava minha mãe a recolher e a raspar a mandioca e às vezes ia com meu pai para a pescaria.

Quando ia com meu pai ele me ensinava às técnicas de pescaria e falava dos lugares sagrados que faziam parte do nosso território. Ao cair da tarde voltávamos para casa com peixes e minha mãe ficava muito feliz e começava a preparar delicioso beiju para comer com os peixes na quinhapira. Ao anoitecer meu pai e minha mãe me contavam histórias sobre nossa comunidade, origem e sobre nossa cultura, às vezes minha avó cantarolava e eu acabava dormindo. Bem cedo de madrugada o galo cantava e minha mãe já acordava e descia para o porto tomar banho, para depois fazer mingau e nessa hora meu pai voltava da pescaria. Quase toda tarde meu pai cantava as músicas tradicionais (capiwaya) e falava dos rituais que eram feitos nas festas tradicionais da oferta de frutas, peixes, carne, farinha, beiju etc. Transmitia seus conhecimentos, como a história de seus avôs e benzimentos, para meus irmãos, para os parentes e para seus cunhados quando visitavam. Para o meu pai, todo trabalho como roçagem, derrubada,

queimada, plantio de roça, coleta de frutas e caça ou festas tradicionais, tudo se relacionava aos ritos e à cosmologia, isto é, à relação com natureza. Como nasci no tempo dos brancos meus pais acharam que eu tinha obrigação de entrar na escola. Então decidiram me colocar na escola. Então precisei me inserir e adaptar outras realidades como não tinha escola naquele tempo na nossa Aldeia.

Iniciando Minha Vida Estudantil - Escola Rural São Pedro (1988-1991)

Como meus irmãos já estudavam. Meus pais já começavam a me orientar como ia ser difícil a vida de um não alfabetizado no mundo do branco, ou seja, no “mundo moderno”. Eles já sabiam que já tinha chegado a nova forma de ser e de viver, por isso que eu precisava entrar na escola ou na educação escolar (ocidental) para que eu pudesse me inserir no mundo da competitividade e que um dia eu pudesse ajudar meus pais quando terminasse meus estudos. Então no ano de 1988, ingressei pela primeira vez na escola e fiz a minha primeira experiência e senti muitas dificuldades. Em primeiro lugar, porque não tinha escola na nossa aldeia, e segundo lugar a escola ficava longe, na outra Aldeia, outro povo. Nos primeiros meses, andava com meus irmãos na trilha que duravam quatro horas de caminhada. Saíamos da aldeia quatro horas da madrugada para estarmos prontos na escola às sete horas da manhã. Era muito difícil. Depois, meus pais decidiram me deixar fixo com alguém daquela aldeia e pela primeira vez fiquei longe dos meus pais. Assim foi meu primeiro contato com o lápis e caderno e com língua portuguesa.

Depois disso, meus pais sempre vinham me deixar e buscar de canoa pelo rio. Meus pais iam remando me contando histórias e nós parávamos para meu pai pescar e para minha mãe pegar camarão com aturá (cesta tecida com cipó para carregar mandioca) a Aldeia ficava longe, um dia remando. De tardinha nós chegávamos à Aldeia Tuyuca e subíamos para casa do cunhado do meu pai, pois meu pai era cunhado daquele povo na tradição Tukano, todos da comunidade chegavam a nos cumprimentar. No outro dia, quando amanhecia, meus pais voltavam para nossa Aldeia. Quando eles desciam eu começava a chorar porque ia ficar sozinho na outra Aldeia. Foi muito difícil eu me acostumar de ficar sozinho. Eu chorava muito à noite procurando meus pais. Sentia muita falta deles, dos carinhos, dos abraços, da companhia deles, e principalmente da minha mãe, porque dormia com ela.

Chegava o dia muito esperado por mim, o primeiro dia de aula e primeiro contato com a educação dos brancos estranharam muito porque a realidade era diferente. Com o passar do tempo fui me acostumando com a escola e encontrando meus amiguinhos. Esses meus amigos me educaram também com sua língua Tuyuca até que eu aprendi a falar com eles na sua língua. Nós éramos muito brincalhões, nós corríamos, nadávamos, brincávamos na terra e às vezes nós brigávamos e acabávamos chorando. Nós estudávamos vogais, alfabetos, números, cantávamos e brincávamos de rodinha. O momento mais alegre e divertido ou esperado era o horário da merenda: nós corríamos para nossas casas para pegarmos pratos ou copos porque nós iríamos comer comida dos brancos.

O dia para mim era normal: eu brincava e estudava. Quando chegava a noite eu começava a pensar nos meus pais e começava chorar. Nos finais de semana meus pais chegavam para me ver, eu chorava de alegria. Minha mãe levava para mim beijú, peixe moqueado, frutas, mujeca e algumas roupinhas que ela mesma costurava manualmente e eu ficava tão alegre vendo isso e ao mesmo tempo triste porque eles iriam retornar para nossa Aldeia. Nesses espaços de alegria e tristeza aprendi muitas coisas como escrever, ler, desenhar e aprendíamos tabuada, que na época era obrigatório o aluno saber de cabeça ou da forma decorada como era feito normalmente naquele tempo. Quando a gente não sabia tabuada, nós apanhávamos do professor com apagador ou régua feita de pau- brasil. Era tempo da palmatoria. Assim os dias iam se passando e chegava o tempo de férias. Eu ficava muito feliz por estar junto de novo com meus pais. Com o passar do tempo fui superando algumas dificuldades e até que consegui concluir a 4ª série no ano de 1991. Como nessa escolinha não havia o ensino fundamental completo tive que sair dessa escola para outra escola, ou seja, de uma realidade para outra a realidade maior e mais complexa.

Escola Dom Pedro Massa Em Pari- Cachoeira (1992-1994)

No ano de 1992 ingressei na 5ª série. Expectativa e preocupação dos meus pais eram maiores, principalmente do meu pai que queria me ver ser alguém na vida e que estudasse muito. Minha expectativa era maior. Ainda estava muito preocupado porque eu ia me encontrar no meio de várias etnias, ou seja, de vários povos de várias culturas e costumes.

Preocupações eram várias, algumas delas é que meus pais não tinham condição financeira para a compra de materiais didáticos e vestimentas. Então, derrubávamos palmeiras de tucum para tirar fibras para compra ou troca do material e vestimenta com as irmãs salesianas no colégio. Como estudava a tarde eu e meus colegas nós tirávamos e rachavam lenha para as irmãs para mantermos nosso estudo. Assim fui superando várias dificuldades com ajuda dos meus pais e amigos que sempre me ajudaram nas horas das dificuldades. No ano de 1994, quando estava estudando na 7ª série meu pai adoeceu e chegou a falecer. Neste ano eu tinha 14 anos de idade. Foram momentos muito difíceis da minha vida, mesmo assim continuei estudando e conclui o ensino fundamental, a 8ª série no ano de 1995. E no mesmo ano que estava terminando o ensino fundamental me inscrevi e concorri a uma vaga participando do processo seletivo do atual IFAM. Fiz a prova e passei em primeiro lugar da minha escola e fui cursar o ensino médio.

Escola Agrotécnica Federal De São Gabriel Da Cachoeira- Amazonas, Atual Ifam (1996-1998)

No início do ano de 1996, pela primeira vez, vim para cidade para cursar o ensino médio. Na cidade, as dificuldades eram maiores. Eu não sabia como funcionava e não conhecia ninguém. Por isso, quando cheguei, me hospedei no barracão (casa construída pela prefeitura). Nesta casa, hospedam-se pessoas de vários lugares ou aldeias. Depois, quando iniciou as aulas, passei a morar na escola. Na cidade, a compra de materiais didáticos e uniformes se tornou muito mais difícil porque ninguém comprava fibra de tucum e minha mãe não tinha nenhuma condição financeira para me sustentar ou ir até a cidade me ajudar. Por isso, eu vi minha mãe chorar muitas vezes e eu chorava junto. Naquele tempo, ainda bem, que a FUNAI ajudava aos alunos indígenas que estudavam nesta escola na aquisição de materiais didáticos e uniformes.

Eram 04 (quatro) cadernos de dez matérias, 02 camisas para aulas teóricas, 02 para o campo, 02 para educação física. Os outros materiais eram por conta própria. Chegou o dia do início das aulas. Eu, muito preocupado e curioso, fiquei olhando para todos os lados procurando ver se conhecia alguém que falasse língua indígena Tukano e nada de achar. Só tinha pessoas estranhas na sala. Fiquei tremendo de medo porque não sabia falar a língua portuguesa. Nas horas da exposição do trabalho, a folha de papel balançava e eu ficava vermelho de timidez. Porque na sala onde estudava só tinham

peessoas que vinham da cidade, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos, Manaus, Santarém, Coari etc., ou seja, melhores alunos destas cidades. E eu único indígena da sala. Eles ficavam olhando a turma, aí que eu tremia mais.

Assim, fui superando as dificuldades e fui gostando mais de estudar e me acostumando com os desafios. E no ano de 1998, conclui o ensino médio com muito esforço. No ano seguinte, em 1999, fui contratado pela mesma escola como técnico em agropecuária, isso foi resultado de todo esforço. Principalmente dos meus pais, porque eu acompanhei de perto o quanto minha mãe sofria para me sustentar para que eu pudesse terminar meus estudos.

Servindo Ao Exército Brasileiro (2001-2008)

No ano de 2001, entrei para o serviço militar, porque naquele tempo era quase que obrigatório. Passei sete anos no Exército, chegando à patente de cabo. No ano de 2008 terminou meu tempo de serviço e eu tive que sair. E quando sai, recebi a CARTA DE REFERÊNCIA e HONRA AO MÉRITO, que são declarações que somente os excelentes profissionais recebem pela excelência das atividades e comportamento modelar. No quartel, aprendi muitas coisas importantes que ficaram para servir no dia a dia da vida.

Iniciando O Exercício De Magistério

Em 2009, convidaram-me para participar de uma assembleia eletiva da associação da escola YE'PA MAHSÃ TUKANO. Nessa assembleia me elegeram como vice-presidente da associação, vice-coordenador da escola e como não tinham professor me indicaram para atuar como professor de 6º ao 9º ano. Esse ano tive oportunidade de ter a primeira experiência como professor e gostei muito da relação do professor/aluno e aluno/professor, mas tinha muita diferença de você trabalhar com jovens e adultos, como no quartel. Em 2010 eu fiquei fora do quadro dos professores para me capacitar mais, fazendo alguns cursos para retornar no ano de 2011.

Em 2011, fui trabalhar na Escola Municipal Indígena Ebenezer, na comunidade Vila Nova - Rio Xié e fui indicado para ser coordenador da Escola. Nesse mesmo ano, surgiu a oportunidade de cursar Licenciaturas da UFAM-PARFOR para os professores dos municípios de São Gabriel, Santa Isabel e Barcelos. Como trabalhava com a

disciplina Matemática, tinha me inscrito para Licenciatura em Matemática. Tinha sido aprovado, só que não consegui me matricular porque estava viajando. Quando surgiu 2ª chamada só veio três Licenciaturas Artes, Educação Física e Sociologia. Por isso pude escolher a Licenciatura em Sociologia. E assim, começo a estudar e trabalhar ao mesmo tempo.

Minha Experiência Acadêmica Na Licenciatura Em Sociologia (2011-2016)

No dia 05 de julho, no ano de 2011, iniciou as aulas com o professor Msc. Davyd Spencer Ribeiro da disciplina de Sociologia I, do 1º período. Para mim, esse momento foi extremamente importante e marcante por estar adentrando na Universidade Federal do Amazonas e porque também estava realizando primeiramente o sonho dos meus pais, principalmente, da minha mãe que queria muito que estudasse.

Inicialmente, não me senti confortável sobre esta Licenciatura. Senti muita dificuldade de entendimento. Com o desenrolar do curso, aproximadamente no 4º período, encontrei o que eu queria. Na verdade, eu vivia na escuridão, usava uma lente escura, não percebia as coisas. Diante desta percepção comecei a compreender que a Sociologia surgiu para explicar o mundo no qual estava inseridas, no mundo moderno, na sociedade onde há muitos conflitos, contradições, ideologias, dominação, de fatos sociais onde as sociedades abstraem inconscientemente pela sua exterioridade pela sua coercitividade e pela sua generalidade.

Com passar do tempo, deu-me um “espanto”. Já estava na hora de trocar as lentes para eu começar a identificar, diferenciar, compreender, ou seja, de “estranhar” e “desnaturalizar” ou desencantar o Mundo, isto é, desvendar principais transformações sociais, políticas e econômicas. É nessa perspectiva que entra o papel da Sociologia como disciplina. É justamente nos ajudar nesse sentido: a percebermos, por exemplo, que fatos considerados “naturais” na sociedade, como a miséria de muitos, o enriquecimento de poucos, os crimes, os suicídios, enfim, a dinâmica e a organização social podem não ser tão “naturais” assim, como o Sol que a cada manhã “nasce” naturalmente.

Nessa perspectiva, o “desencantamento do mundo” pode ser lido como um aumento gradativo de nitidez, de significados antes mesclados e indistintos. Então diante disso posso dizer que eu fui mais um iluminado por ter tido oportunidade de

cursar a Licenciatura em Sociologia diante de muitos outros que tinha vontade e que não puderam e não podem cursar a Sociologia. Realmente, a Sociologia transforma o homem, não fisicamente, mas intelectualmente, na maneira de pensar, de agir e de perceber o mundo. Isso também não vai acontecer automaticamente, precisa de um grande esforço, ou seja, isso é o resultado de um grande trabalho. Para mim, a priori não existe melhor coisa no mundo do que estudar. Mas isso não significa dizer que não sentia ou não sinto dificuldades.

Existem, sim, muitas dificuldades, primeiro lugar em razão da minha historicidade, a linguagem, por eu ser indígena, mas isso não fez que eu desistisse, e sim isso fez com que eu me esforçasse. Eu sabia que estava dentro da academia e eu sei que ninguém nasce sabendo, preciso trabalhar mais, pesquisar e fazer leituras. Tudo na vida conseguimos através de luta e de muito esforço. A ciência assim oferecendo, um modo de pensar algo sistematizado e que procuram certas respostas sobre o mundo desencantado e o mundo racionalizado, ou seja, do senso comum para a ciência dos princípios epistemológicos, de estranhamento e de desnaturalização.

Inicialmente, tudo parecia paradoxal e muito complexo. Eu tinha um entendimento muito superficial ou talvez eu fosse um homem muito ignorante e egoísta. Hoje, posso dizer que com as influências de todas as disciplinas estudadas eu sou um homem com capacidade de uma compreensão intelectual ou de uma compreensão humana intersubjetiva, ou seja, tenho uma visão mais holística com uma percepção e perspectivas diferentes com alteridade. Os professores que orientaram mais para formação foram professora Dra. Marilene da Silva Correia e professor Doutor Antônio Carlos Wytkoski que propiciaram muito na minha vida acadêmica e principalmente nos estágios supervisionados I, II, III e IV porque me incentivaram a me esforçar mais no sentido de fazer leituras e pesquisas para que pudesse sair bem na minha regência e assim fui gostando das leituras, pesquisas e aprendendo muito mais e fui embarcando remando nas águas da Sociologia ou da Ciência.

Todas as disciplinas contribuíram na minha formação e construção de conhecimentos acadêmicos como um ser social e como cientista social. Todas as teorias dos clássicos Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber e as teorias contemporâneas do Jungen Habermas, Pierre Bourdieu e Alain Touraine e dos outros autores que foram abordados na minha formação permitiram que eu tivesse outra ótica do mundo, assim também ajudam a analisar os fenômenos sociais despidos de preconceito. Mas, quem me chamou mais atenção foram os três grandes clássicos: Émile Durkheim (1858-1917),

Karl Marx (1818-1883) e Max Weber (1864- 1920). Para nós, indígenas, foram os três “kumuã e yaiwa (sábios pajés) da Sociologia” que me fizeram bahsese e instruíram, ou seja, foram os responsáveis para minha preparação, na introdução de um novo paradigma, uma nova forma de perceber o mundo, ou seja, essas lentes teóricas sociológicas me ajudaram e me ajudarão a olhar a sociedade de maneira mais crítica e com base científica e assim assumir um novo papel nesta sociedade racionalizada e burocratizada.

Os desafios são inúmeros, penso eu, o maior deles como professor é desenvolver a capacidade crítica no aluno. O objetivo para nossa escola onde sou professor é formar o aluno em um cidadão crítico, social e político voltado para solução dos problemas da comunidade para liberdade, respeito, valores do povo e para contribuir na construção da cidadania do educando enquanto protagonista de seus direitos e deveres, instrumentalizando-o para compreensão das principais transformações sociais. Partindo do ponto de vista sociológico, ingressei na academia um indivíduo ignorante em relação aos fenômenos sociais, pois, todas as coisas novas são estranhas.

Hoje, diante de todas as teorias estudadas, de vários autores clássicos e contemporâneos durante essa longa jornada desta Licenciatura me ajudou muito mais do eu pensava, do ponto de vista acadêmico e social, a ter um olhar mais crítico e profundo a partir dos pressupostos da Sociologia que me despertaram para a reflexão e elucidação do cotidiano. Portanto posso dizer que a minha consciência do senso comum foi descolonizada, a partir disso, posso identificar, diferenciar e compreender o processo de organização social, isto é, através do ensino da Sociologia comecei a “estranhar” e “desnaturalizar” os fenômenos humanos e sociais do mundo.

O ensino da Sociologia pressupõe a compreensão da educação como um caminho para conhecer, no sentido de superar os preconceitos, as ideologias, o senso comum, enfim para desenvolver a capacidade crítica. O ensino da Sociologia me desencantou o mundo e me trouxe mais ferramentas, não só no sentido para melhorar o trabalho acadêmico, mas também para toda minha vida. Sempre participo, também, de Conferências, Simpósios, Seminários, Assembleias etc. onde são discutidos temas importantes da preocupação dos povos indígenas do Alto Rio Negro como Educação, saúde, cultura etc.

Em 2016 consegui terminar a Licenciatura e fui indicado para ser juramentista das turmas, que para mim foi muito gratificante. Por ser professor contratado enfrentei várias dificuldades em questão financeira. Ficava seis meses sem receber salário, mas

consegui sobressair. No segundo semestre de 2016 teve processo seletivo para fazer ização em Educação escolar indígena e consegui passar e assim inicio a cursar ização. Em 2018, saí da aldeia onde trabalhei como professor à procura de outro trabalho e obter novas experiências. Colocaram meu currículo em todas as instituições da cidade e fui aprovado em uma instituição da Prefeitura Municipal para trabalhar como assessor de projetos. Passei dois anos nesse departamento, depois fui transferido para a secretaria de educação onde trabalhei no departamento de educação escolar indígena como representante da região do Rio Tiquié, a região de onde eu saí para estudar. Depois de quatro meses fui nomeado para ser Diretor desse departamento onde fiquei trabalhando em 2020. Neste mesmo ano, no final de janeiro, recebi uma mensagem do meu irmão no Whatsapp que minha mãe tinha falecido. Foi um dia muito triste para mim e depois fiz várias reflexões da vida e cheguei a uma resposta. No ano que completei 14 anos, meu pai faleceu e minha mãe faleceu no ano que completei 41 anos. Não consegui compreender qual o sentido da vida e o que significava o número 1 e 4 para mim. Em 2021, voltei para sala de aula de novo, mas sempre com pensamento de avançar no estudo quando tivesse oportunidade. Oportunidade de estudar não faltou, sempre tive convite dos parentes, Justino, João Paulo, Rivelino, Dagoberto e Jaime que hoje são doutores e doutorandos na Antropologia.

O Mestrado e a formação de disciplina

No ano de 2022 vi numa postagem no Facebook que ia ter processo seletivo para Mestrado e de imediato pensei e disse “eu vou fazer”. Tive dificuldade de inscrever, mas consegui e participei de todos os processos de seleção na modalidade de ampla concorrência e fui aprovado. Sinto-me muito feliz e ao mesmo tempo triste por ter perdido, ao longo da caminhada da vida, os maiores alicerces da minha história e maiores idealizadores da vida acadêmica que são meus pais.

O Curso do Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia veio no momento certo, desta forma realizo mais um sonho dos meus pais com isso abstraí mais conhecimentos e trago o meu trabalho a luz da ciência para um debate antropológico e sociológico. A escolha do tema do meu projeto de pesquisa para mim foi extremamente importante para elucidar o alicerce ou pilares da vida e a cosmologia do povo Tukano *Yai uhtiã Yaiwa pôrã* de Carurú-Cachoeira do Rio Tiquié e contribuir na reflexividade, no pensar

mais racional e profundo a importância dos conhecimentos tradicionais que são conhecimentos profundamente construídos e tecidos pela alta racionalidade, cosmológica, linguística de tal forma que nem nós mesmos indígenas não chegamos compreender sua profundidade e manejá-los com todos seus poderes as matérias inserindo (ativando) nelas outros poderes capazes de paralizar o efeito cosmológico (chuva, trovão, relâmpago, temporais), curar e retirar as dores, etc. De maneira geral a importância dos processos formativos no manejo do mundo a contemporaneidade.

Depois de uma longa jornada da vida, mergulho em minhas memórias, examino a tessitura de minha vida, e os caminhos que eu tracei e que me permitiram chegar aonde eu cheguei. Sair da educação familiar indígena ou da educação comunitária para a educação ocidental requer uma carga em dobro para vencer os desafios desse caminho até chegar à casa chamada academia. Isso requer persistência e vontade de crescer. Entretanto isso acontece com a união e com o fortalecimento de todos, os familiares principalmente meus pais, minha esposa e meu filho. Esses foram os grandes alicerces da chegada até aqui. Agradeço os amigos e professores que me ajudaram direta e indiretamente e serviram de inspiração. Gratidão ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia PPGSCA/UFAM. Sou muito grato ao meu orientador, professor Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto, por me conduzir neste processo com leveza, seriedade e responsabilidade na minha formação como pesquisador. Enfim, agradeço toda ancestralidade e ao *Ye'pa ããkhu* por me dá essa oportunidade ou permitir a pensar e pisar em todas as dimensões do mundo (ar, água, terra e floresta) que são suas casas, assim reviver e escrever (registrar) sobre o seu conhecimento e sobre o mundo com muito respeito e responsabilidade na atualidade.

O conhecimento tradicional de modo específico o *Yaiase* ele não trabalha somente com as questões humanas (ratio, racionalidades), mas envolvem as realidades cosmológicas, águas, calor, sabores (amargo, travoso, azedo, doce...); vidas imateriais (que uns chamam de não humanas, mais-que-humanas etc.); sopro de hálitos capazes de atingir as longas distâncias, provocar raios, temporais, causar óbitos...; emudecer os seres bravos, tranquilizar os seres agressivos... Os *Yaiwa*, *Kumua* e *Bayaróá* possuem autocontrole sobre o cosmo. Não é por acaso que eles conseguem isso, pois seguiam dietas (*betise*) alimentares, autocontroles nas relações sexuais antes, durante e após as cerimônias. A racionalidade ocidental, penso que não chega a penetrar nesses conhecimentos dos povos indígenas.

Decisão sobre o tema e elaboração do problema

Podemos afirmar historicamente que com a chegada dos outros povos (colonizadores) no interior das aldeias indígenas foi introduzindo uma nova figuração social, ou seja, um novo modo de perceber, viver, pensar e ser no interior dos povos do Alto Rio Negro que se configurou uma nova civilização assim iniciando uma transformação do comportamento humano.

Quando o branco “civilizado” pisou na terra “incivilizada”, na terra indígena ou na região Amazônica em particular, os conhecimentos indígenas foram adormecidos ou invisibilizados, apresentando a religião católica como a salvadora para esses povos.



Imagem 01 - Igreja vs. Conhecimento Tradicional do Alto Rio Negro

Observando imagem acima podemos perceber e compreender de como a “civilização” colocou o *Mahsîsé*² (ciência) dos Povos do Alto Rio Negro. A educação dos brancos (igreja) se coloca como a melhor assim inferiorizando e deixando o nosso conhecimento por de trás da cortina da fumaça.

Além da evangelização, foi desencadeado o processo de silenciamento dos conhecimentos, alegando que esses saberes eram diabólicos, como se esses povos não

² Mahsîse é todo conhecimento construído ao longo da história de origem como kihti, bahsese e bahsamorĩ.

tivessem valor ou vidas. Trata-se de uma dominação visando à superioridade da educação ocidental, inferiorizando qualquer tipo de conhecimento tradicional.

O não reconhecimento deste conhecimento assenta-se no olhar estereótipo considerando o “Outro” inferior, sem educação ou sem vidas (almas). Desta forma foram pensados e submetidos ou construídos uma nova leitura colonizadora sobre o conhecimento indígena especificamente do Alto Rio Negro. É necessário olhar que essa forma de conhecimento não é melhor do que a dos outros; elas são diferentes.

A grande questão posta por este estudo consiste em reviver e sair da clandestinidade, de timidez, dá visibilização dos sentidos originários dos conhecimentos e ao mesmo tempo atualizá-los, adaptando-os às novas transformações sociais, territoriais. A armadilha colonial está muito presente para nos abocanhar: expressar-se somente com cocares descontextualizados, folclorizados. A visibilidade exige também organização e fundamentação epistemológicas, que passa pelas novas formas de realizar a educação. Educação escolar. Desta forma utilizar o paradigma de desnaturalização e estranhamento para descolonizar a visão posta sobre conhecimentos tradicionais e trazer um olhar mais próximo da realidade.

Portanto, o presente estudo surge da minha própria experiência de vida, da observação e da participação nos processos formativos dos *Bahsesé* (*yaiase*). Busca-se apontar a importância deste conhecimento, especificamente os processos formativos e no manejo do mundo. Talvez, para quem não tem uma visão mais crítica sobre este conhecimento é difícil afirmar que isso tem seu valor cultural, fundamentos, sistemas, regras ou leis tradicionais, tecnologias e conceitos próprios, pois esses conhecimentos também têm suas objetividades, olhares e preocupações no mundo em relação ao homem e a natureza. São estas as razões que me aguçaram a vontade de desenvolver a pesquisa neste tema, pela história, pela experiência, vivências, pela importância que os processos formativos de bahsesé têm no seu interior.

Torna-se necessário realizar estudos que possam retratar o valor dos *bahsesé* para os processos formativos dando visibilidade aos papéis que desempenham no seio cultural e da natureza assim desconstruindo ou descolonizando a visão discriminatória feita pelos brancos “civilizados”, de modo a recuperar suas práticas na contemporaneidade.

Em resumo, entrega-se uma dissertação sobre os conhecimentos inerentes aos processos formativos e reviver sobre a importância dos bahsesé na contemporaneidade na perspectiva de dar visibilidade do conhecimento *Ye'pa Pîrõ Põrã* fazendo um estudo

antropológico, sociológico, reflexivo e exploratório dos processos formativos do Yai (*Yaiase*). De maneira específica, a etnografia aqui apresentada também se propõe a:

- Apontar a importância dos processos formativos dos *bahsesé* (*yaiase*) para a vida humana e para a natureza, ou seja, de como esses processos formativos são importante para o equilíbrio do mundo e da humanidade.
- Reviver/recuperar os conhecimentos do *Yai* que silenciados ao longo do processo civilizatório na aldeia
- Contribuir para desconstruir os paradigmas arquitetados pelo colonizador, de forma a estabelecer um diálogo para compreensão dos significados entre o conhecimento indígena e conhecimento ocidental que pode desdobrar o pensamento colonizador que detém a ciência como único, universal e superior, desqualificando e excluindo outra forma de conhecimento.



Imagem 02 – Petróglifo 01 de Caruru-Cachoeira, Alto Tiquié

O estudo deste tema foi conduzido com base no método da oralidade, na vivência e na experiência direta, por meio da escuta, da transmissão de saberes, da memorização e da aplicação do rapé, realizadas com especialistas do conhecimento tradicional. Entre eles estão Yaiwa Juan (Bará), Satolino (Bará) e Estevão (Bará), que são meus tios; os kumuã Nazareno Marques (Kumu, Bayá), Durvalino Marques (Kumu) e Antônio Marques (Kumu), que são meus irmãos; o kumu Luíz Nery, meu sobrinho; Bayaroá Mário Marques, meu tio; Mário Tenório, também meu tio; Higino Meira, meu

cunhado; e os meus sobrinhos Jodair Marques, Josias Marques, Alex Marques e Josimar Marques.

Essas trocas ocorreram principalmente na comunidade de Caruru-Cachoeira, situada no rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, em constante interlocução com os kumuã, bayaroá e yaiwa – sábios conhecedores do processo formativo conhecido como yaiáse/amoyése. O trabalho contou ainda com diálogos com outros parentes Tukano (Yaí uhtia, Yaiwa pōrã), espalhados pelo município de São Gabriel da Cachoeira, bem como com parentes do povo Bará, yaiwa formados por nossos avôs. Esse percurso buscou aprofundar a compreensão sobre os conhecimentos tradicionais e seus modos próprios de formação e transmissão.



Imagem 03 – Imagens de Metodologia do trabalho de campo

Em complemento à oralidade, foram empregados procedimentos auto etnográficos na aldeia, como observação participante, conversas informais, registros fotográficos e

gravações. A pesquisa foi construída a partir do meu envolvimento direto nas práticas e nos momentos de transmissão de saberes, especialmente nas interações com meus irmãos e tios, ocorridas nas 'bocas da noite — momentos de convivência marcados pelo uso coletivo do ipadú, do rapé, pela participação em rituais, pela partilha do tabaco e pelas boas gargalhadas, que são elementos recorrentes entre os conhecedores dessas práticas.

É justamente nesse ambiente ritual e cotidiano que este trabalho pôde aprofundar-se na investigação dos processos formativos e dos conhecimentos que estruturam o yaiáse. Esses processos revelam uma dimensão profunda da sabedoria indígena, cuja importância deve ser reconhecida tanto pelos pares quanto pelo mundo não indígena. Considerando que o yaiáse é um processo que não pode envolver a todos indistintamente, os contatos e as experiências analisadas concentraram-se principalmente nas interações com os kumuã, bayaroá e yaiwa — especialistas que conduzem, de forma não estruturada e tradicional, os caminhos do aprendizado e da formação espiritual e intelectual dentro de nossas comunidades.

CAPÍTULO I – O MAHSISE (CIÊNCIA) DOS YE'PA PĪRÕ PÕRÃ

1.1 - O conhecimento tradicional na ótica do grupo Yaí uhtia Yaiwa pōrã

O Município de São Gabriel da Cachoeira é o município de maior população dos povos indígenas e possui a maior diversidade étnica do Amazonas ou do país. O conhecimento tradicional na compreensão dos povos do Alto Rio Negro é a garantia da vida saudável e tranquila, isto é, intrinsecamente ligado ao equilíbrio do mundo e da humanidade, ou seja, o manejo do mundo que vêm do bahsese (benzimentos), especificamente do povo *Ye'pa Pīrõ Pōrã*³ do grupo *Yaí Uhtia Yaiwa Pōrã* da aldeia de Carurú-Cachoeira do Alto Rio Tiquié, do Distrito de Pari-Cachoeira.

Nós, do povo *Ye'pa Pīrõ Pōrã* (Tukano) produzimos e reproduzimos nossas histórias de origem do mundo a partir de uma triangulação metodológica dividida em

³ Yepa pīrõ pōrã é o nome original e antigo do povo Tukano que significa: yepa: terra; Pīrõ: cobra; pōrã: filhos: filhos da cobra da terra.

fazendo o bahse em todos os ciclos da natureza para termos uma vida saudável. Os nossos conhecimentos estão entretecidos, são indivisíveis, interconectados e são interdependentes no mundo da cultura e da natureza, pois olhamos a natureza como uma parte de nós e tudo que está ao redor são de extrema importância para nossa existência e para nossa sobrevivência, ou seja, para nós ela faz parte das nossas vidas (*kahtise*). De acordo Barreto (2021, p. 45), quando se diz marĩ Kahtise: “Significa aquilo que é parte de nós, aquilo que pertence a nós, aquilo que nos constitui, aquilo que é indispensável, aquilo que faz parte do nosso corpo”.

Desse modo, para nós, o bahsesé, bahsamori e kihti são extremamente importantes porque eles são parte das nossas vidas; é a história da imaterialidade que ordena e molda nossas ações. Esses conhecimentos são também categorias do pensamento que orientam a compreensão do mundo em uma filosofia Tukano. Esses conhecimentos estão escritos, marcados ou representados nos lugares sagrados presentes em nosso território, onde ninguém pode apagar.

É dessa forma que os nossos ancestrais pensaram e desenvolveram nossa teoria. Sobre isso, abordarei na minha conversa a seguir. Através do Bahsesé, Bahsamori e kihti, nós interagimos, cuidamos e explicamos todos os patamares que existem ao nosso redor, o patamar Õmẽ (ar), Di'ta (terra), Nũhkũ (floresta) e Ohko (água) que são indispensáveis e constitutivos da vida deste povo. São Patamares/andares/camadas da realidade onde transitam os especialistas, Kumua e Yaiwa.

No princípio, ou no primeiro tempo do mundo, só existiam seres onças, no segundo tempo seres pedras, no terceiro tempo vieram seres cobras e por último surgiram humanos. Essas são as etapas de construção ou surgimento do mundo. Assim falam os yaiwa, kumuã, bayaroá e os mahsĩrã. Nós partimos do princípio de que a ciência do yepa pĩrõ põrã é sustentado da seguinte forma:

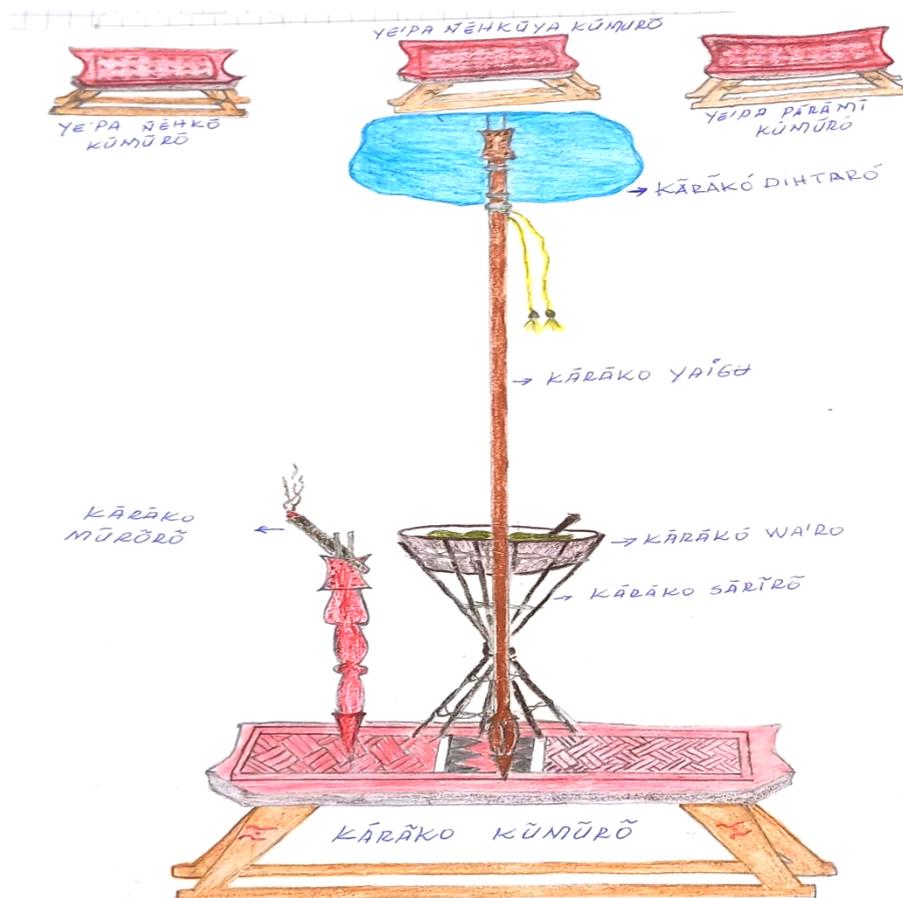


Imagem 04 - Visão do mundo em bahse (Autor: Jodair)

A imagem acima foi elaborada pelo kumu Nazareno, a partir de uma visão por ele vivenciado, e posteriormente redesenhada durante as discussões realizadas sobre o conhecimento indígena, no contexto da minha pesquisa de campo realizada em 2024, na comunidade de Carurú-Cachoeira, Alto Rio Tiquié – Amazonas. Na parte *ōmē pati* (espaço aéreo/celeste) existem três bancos ou três pessoas e um *ōpēkōdihtara* (lago de leite) que são interligados pelo *kārākō yaigŸ*, *kārākō wa'toró*, *kārākō sārīrō*, *kārākō mūrōrō* e *kārāko kŷmŷrō*. *Tee marĩ kahtise nĩrō wesa nĩwĩ marĩ uhpŸ nisa niwi, the marĩ, kārākō kŷmŷrō mārĩ kurari kahtise nisa nĩwĩ, kārāko yaigŸ ŷmukhori bohta nĩwĩ, wahro mārĩ heripōrā nisa nĩwĩ, sārīrō marĩ kahtise tuñerĩsārō nĩwĩ, mūrōrō mārĩ tuoñase kahtise nisa niwĩ. Toopu marĩ kahtise sãñaparo.* Desta forma através do bahsesé cada povo (terra) comunica com a dimensão *ōme pati* (dimensão de cima/espaço aéreo) e com outros patamares.

A imagem acima é o símbolo do nosso *kahtise* (vidas) é o pensar da ciência indígena, é o próprio mundo, é o próprio corpo humano. Lá que existe nossa vida. Lá

tem tudo que possui o nosso corpo e são partes da nossa vida, assim falam os *bahserã*(especialistas de bahse). Esses materiais possuem vida e é lá que buscamos a nossa vida. Assim que pensamos e vivemos. Os três bancos são representações das pessoas que existem na dimensão *ũmuse* (ar), *yaigũ* (bastão da vida) representa um esteio que sustenta o mundo através do *bahse* da dimensão terra, a *patu wa'aro* (cuia de ipadu) representa o coração, a vida (o mundo), *kãrãko sãrĩrõ* suporte ele que segura coração do mundo, o *kãrãko kũmurõ* o banco representa a humanidade (grupos, etnia). O criador do mundo colocou nós e o nosso conhecimento no centro do mundo, assim os *yaiwa* nos ensinam, explicam e nos orientam. Então, nós compreendemos que os nossos *Mahsĩse* são primordiais para a sobrevivência da humanidade. Onde está escrito isso? Nos *mãhãpoari* (adornos) que utilizamos nas festas importantes. nos petroglifos (desenhos nas pedras).



Imagem 05 – Mããpori pehsagũ

Essa imagem acima foi tirada na aldeia de Carurú-cachoeira/Alto Tiquié durante a iniciação em 2014. Um jovem bayá de 15 anos que é meu sobrinho, Jodair Marques. A coroa de pena do *ũmũ* e do tucano (pena cor amarela) simboliza a luz do sol sobre o

conhecimento indígena. O mãhpoari nũkũse (pena da garça em pé, a pena de arara), na filosofia dos Yaiwa, tem um significado muito profundo, nós e o nosso conhecimento ficamos no centro do mundo, o yepa òakhu, o avô do mundo, que fez isso. O avô do mundo deixou nós e o nosso conhecimento no centro do mundo com uma tarefa importante: cuidar do mundo com o conhecimento que temos. Assim falam os yaiwa. Desse modo, para nós, epistemologia não é uma questão apenas sobre o “conhecimento verdadeiro”, mas de ética, de cuidado.

Outros grupos ficaram nos arredores do mundo. Então a nossa ciência é também tão importante quanto os outros conhecimentos. Por isso que falamos que tudo tem suas explicações. É assim que a nossa ciência explica. Ûmukhori kahtise, ãmukhowatori katise, ãmukhori k̄ose nĩrõwesa. Os adornos, as penas são os que possuem as vidas do mundo, que localiza o conhecimento no centro do mundo, a cabeça significa a cuia da vida, a cuia do pensamento do mundo, a cabeça que tem papel crucial para pensar o cuidado do mundo e é por isso que existem os adornos que a protegem e deixam a cabeça no centro do mundo. É a cabeça que tem comunicação com o criador, com os outros patamares, assim falam nossos especialistas.

1.2 - A corte do beju associado na constituição do mundo

As mulheres trazem explicações importantes na ciência indígena do Alto Rio Negro. Tudo que a mulher produz faz parte da nossa história de origem, como ela pensa e constroi o mundo dela. Por exemplo, hãũga (bejú) para ela, na filosofia da mulher do Alto Rio Negro, significa a constituição do mundo, que são os patamares já mencionados aqui: òmẽ (ar), ahko (agua), ditaa (terra) e nũhkũ (floresta). Ela mostra ou “escreve” isso no beju. O corte do beju é feito com muito cuidado e em partes iguais.



Imagem 06 – Hãũpĩrĩ

A imagem do beijú foi tirada na feira dos Tuyucas, que são meus cunhados, na cidade de São Gabriel da Cachoeira- Amazonas. Através do corte do beju, elas ensinam seus filhos a constituição do mundo em quatro partes iguais que formam a dimensão terra, água, floresta e ar. Por sua vez, o beju possui o kahtise da mulher, kahtise do mundo, possui ciência, possui bahsese. Os espaços entre os pedaços têm significados profundos e importantes de bahsese do mundo e para a vida humana. Os espaços entre os pedaços representam lugares onde corre ar ou vento, onde respira o mundo e as pessoas, representam uma veia onde corre ou circula o sangue, representa os rios onde correm as águas. Todo nosso mahsise é kahtise, tuhtuase (Todo nosso conhecimento são os que dão vidas e os que tem forçãs). Atiró nii ukũma yaiwa mahsirã (assim que falamos nossos especialistas indígenas, os *kumuã*, *bayaróá* e *yaiwa*).

A ciência do *Ye'pa Pĩrõ Põrã* (filhos de cobra terra) olha o mundo e a humanidade com lentes outras da ciência do colonizador. De forma muito cuidadosa, para nós, os *yepamahsã*, a vida não pode existir, construir e constituir-se sem outras dimensões (patamares), sem cuidado, sem o conhecimento, sem o guardião do conhecimento, do mundo ou da humanidade. Para escrever este conhecimento penso que não seria fácil para ninguém, até mesmo para aquele que detém mahsisé (conhecimento) pleno, pois esses conhecimentos não são como imaginamos e pensamos e muito menos como escreveram e como escrevemos. Eles são indescritíveis, inigualáveis e infinitos.

Quando falo de indescritível não estou falando que ninguém pode escrever, estou falando que os nossos conhecimentos são além dos que nós escrevemos ou que os outros escreveram, pois nós não estamos escrevendo somente para os professores universitários lerem, estamos escrevendo o que os nossos sábios sabem, conhecem e conversam. Por terem domínio dessas realidades, dessas práticas e conhecimentos ancestrais que eles aplicam nas suas cerimônias rituais. Os nossos conhecimentos não são como parecem ser e como são vistos de longe. Para quem vive com esses conhecimentos, eles são muito além do que pensamos e imaginamos, isso se chama, para a ciência hegemônica, conhecimento tradicional, saberes, etc. Para nós, são nossos *kahtise* (vidas), *tuõñase* (pensamentos) e *tuhtuase* (forças).

A produção e reprodução desses conhecimentos são muito importantes para nosso povo e não acontecem do dia para a noite. O nosso conhecimento não é construído de “barriga cheia”. O conhecimento não é encontrado sem o sofrimento. O conhecimento não se produz em um dia, em uma semana, em um mês ou em um ano, mas sim a vida inteira, assim falam os yaiwa que detém conhecimento sólido.

A produção e distribuição de conhecimento acontece durante o dia, na boca da noite, de madrugada, nos banhos de madrugada, nos vômitos das águas, ao rasgar as folhas de ipadu nas roças, ao preparar o ipadu (coca para mascar), nas pescarias, nos trabalhos de roças, na hora do mingau, na hora da quinhapira, na hora da inalação do Wiõ (rapé), na hora de ingerir o kahpi (ayahuasca) e nos sonhos. O conhecimento indígena vem dessas práticas e dessas práticas que são construído o mundo dos bahsesé⁶ e bahsamorĩ. O *kahpi* e o *Wiõ* são elementos importantes para a produção e reprodução de conhecimentos tradicionais. São esses elementos que dão acesso às portas do conhecimento. Os donos do conhecimento são os criadores do mundo, o *Ye'pa Ôãkhũ* e *Ye'pa Ñekhõ*. São eles os primeiros detentores do conhecimento. Quando eles pensaram na origem do mundo pensaram como o mundo poderia ficar perfeito. Para eles nos primeiros tempos quando eles pensavam como fazer o mundo, ainda projetando, na mesma hora acabava acontecendo uma criação imperfeita, porque era nos primeiros tempos. Nesse tempo que eles planejaram e criaram tudo. Pensaram as formas, códigos, escritas e as pinturas. As partes das escritas e pinturas que fazem parte do *Kahpi dohase* (benzimento do kahpi). Eles trazem representações, comunicação e modelos teóricos-perfomáticos-metodológicos importantes para o mundo dos especialistas.

⁶ Bahsesé são fórmulas importantes utilizadas pelos povos do Alto Rio Negro que tem o poder de qualificar, proteger o mundo que vivemos, ambiente, alimentação, corpo etc.

Thoo wero wiu wa'sa kahpisĩrĩka, kahpi bahuro na topu tere woasãkaronirõ thoowasa. Na tuoñakesakasama tohwato nirã, te're hori tirã thoo wesama (kumu baya ahkuto Nazareno, 2024, trabalho de campo).

É assim que os Yaiwa falam. Todas as coisas têm seu criador, o Ye'pa Õãkhu. De acordo o yaí Juan os nossos avôs, os antigos, os criadores deste mundo já sabiam os poderes do nosso Mahsĩse e que isso ia mexer com a cabeça dos colonizadores, De algum modo, já sabiam tudo o que poderia acontecer neste mundo. Eles sabiam que um dia iriam chegar destruidores dos nossos conhecimentos, que iam querer acabar com nossos conhecimentos. Para que ninguém consiga destruir e acabar com o nosso conhecimentos, os nossos avôs guardaram e escreveram nos lugares secretos. É o que nós chamamos de lugares que tem nomes, no kahpi⁷, wiõ e nas pedras. São representações ou comunicações que deixaram para seus netos da importância que tem cada coisa no mundo.



Imagem 07 – Petroglifo 02 Caruru-Cachoeira Alto Tiquié

Desta forma ninguém poderia acabar com nosso conhecimento. Por isso que escreveram nas pedras seus pensamentos, visões, nossas história de origem e como se constitui a vida de cada dimensão do mundo para mostrar aos seus netos, ou fazer seus netos pensarem que seus avôs existiram, seus ancestrais e suas histórias sempre

⁷ Kahpi bebidas alucinógenas utilizadas pelos especialistas de bahsese no processo de iniciação e na cerimônia importantes.

existiram e tudo que falam tem origens. As falas originais em língua Tukano do yai Ruan Giraldo (barasana) está o seguinte:

*Atiro nĩrã mārĩñehkũsũmũã tohwepã nĩwĩ ũhsã ñehkũsũmũã
atiró nĩ'ĩ tuoñato ũhsã pãrãmẽrã kahtipãnã marĩ ñehkũsũmũã
uhsãherã kahtirãsa niato nirã tohweparã te're mārĩrẽ ohakũpã
buhτισepε, bahutisepũ kahpidapε nĩwĩ (yai Juan, 2024).*

Por isso que nosso conhecimento nunca vai acabar. Tem pessoas que falam que nossa história vai acabar porque não sabem o que nós sabemos. Quando falamos e escrevemos esses conhecimentos, só respeitarão aqueles que sabem e conhecem como é o conhecimento tradicional e aqueles que não sabem somente dirão que isso é mito, isso é mentira, é brincadeira, que isso não existe ou que isso já acabou. Aqueles que sempre tiveram conhecimento sempre terão e respeitarão estes conhecimentos.

Manipulando ou soprando as palavras, de acordo Rezende (2021), em seu texto do livro “Painho de Saberes: Transbordando reflexividades indígenas”, por meio destes conhecimentos que os especialistas dos bahsesé manejam o mundo, protegendo, descontaminando e qualificando. É com esses conhecimentos que protegemos nossas casas, cuidamos das roças, protegemos o local de nascimento, os rios, as florestas, o ar, a terra, as festas, o processo formativo, o conhecimento, local do banho, nominamos as crianças, protegemos todos os ciclos e cuidamos todas as dimensões do mundo. O detentor deste conhecimento sabe o que fazer, como fazer, quando fazer e onde fazer com o mundo. Por isso ele sempre estará vigilante, cuidando do mundo onde nós vivemos. Para Ye'pa Pĩrõ Põrã, a ciência é mahsise associado como se fosse o esteio vital por meio de yaiase que são bahsese, bahsamori e kihti. Esses são fórmulas, códigos, visões, objetivos, funções, pensamentos, sistemas curativos e, também preventivos.

1.3 - A ciência dos Ye'pa Pĩrõ Põrã

A construção e a reprodução de conhecimento não são tarefas fáceis. É muito difícil. Mesmo com essas dificuldades, queremos participar, aprender e contribuir escrevendo para elucidar a importância desses conhecimentos aos modos ocidentalizados, sem intenção de tentar substituir ou declinar as ciências do homem

ocidental, mas sim estabelecer com precisão essa problemática e trazer explicações “racionais” de como nós compreendemos o mundo. O homem precisa compreender que o mundo humano (vida) não está somente no papel (dinheiro) e que a vida está no ar que respiramos e a terra que pisamos, mas também na água que bebemos e na floresta. Que o homem “moderno” precisa compreender que a vida está em todas as dimensões do mundo na água, terra, ar e floresta.

Abstrair esse conhecimento exige um preparo adequado específico, que depende do grupo étnico, pois cada grupo carrega no seu interior suas especialidades-especificidades. Isso tem valor muito grande e tem uma influência muito importante no processo formativo (iniciação: *kumuase e yaiase*). Quem for do grupo, filho ou neto do kumú, bayá⁸ ou yaí possivelmente poderá ser ou ter essas especialidades, tem a ver com o poder, linhagem, status ou da garantia de proteção do grupo.

O conhecimento tradicional não é apenas um mero conhecimento e sim carrega identidade, memórias e vitalidades. Assim como qualquer conhecimento, não são todos que detém e são aptos. O conhecimento indígena existe e ele é vivo. Para nossa história do povo *Ye'pa Pĩrõ Põrã* (Tukano), ou para história do grupo *Yaí uhtia yaiwa põrã*, o mais importante para a vida, do indivíduo ou de um grupo, é o conhecimento e o ser (indivíduo manipulador ou o sujeito do conhecimento).

A ciência dos *Ye'pa Pĩrõ Põrã* (Tukano), apresentada nesse trabalho como mahsise, é a base sólida ou esteio vital para a existência deste povo. Este conhecimento está fundamentado nos três grandes componentes vitais: *bahsesé, bahsamori e kihti*. O conhecimento indígena é um sistema que tem suas fórmulas, códigos, visões, objetivos, funções e pensamentos que foram criados pelos criadores do mundo, como *Ye'pa õãkhu* e *Ye'pa ñekhõ (Yepalio)*, que são manipulados, os pensamentos dos criadores, para compreendermos o mundo que nos cerca, a realidade na qual estamos inseridos e da qual é parte fundamental da nossa existência.

O ser humano vem criando, incessantemente, formas de conhecer e atribuir significados e símbolos ao mundo que vive. Para o mundo dos *Ye'pa Pĩrõ Põrã* o conhecimento ou bahsesé é um elemento dinamizador, explicativo, curativo, protetivo e transformador do mundo humano e da natureza. Para nós, os nossos conhecimentos são pilares das nossas existências, que explica e equilibra o mundo. Por isso que as

⁸ Bayá é um especialista de cantos e danças tradicionais que tem a função de animar o po'osé (festa de oferta e outras cerimônias importantes).

produções de conhecimentos são tão importantes quanto o conhecimento ocidental na contemporaneidade. Esses conhecimentos vêm condicionando ou orientado sempre com um pensamento, experiência e vivência anterior dos nossos intelectuais *Yaiwa* (pajés) ou dos nossos ancestrais. Sabendo o que queremos e o que devemos fazer para obter o que queremos, é o princípio da especialização do *bahsesé*.

Para nós esses conhecimentos possuem vidas. Como possuem vidas, eles pulsam, sentem, respiram, olham e são coisas vivas. O modo como nós vivemos e interpretamos o mundo é resultado de um longo processo, complexo e empírico, das experiências, das práticas, técnicas e significados, desde a origem do mundo. Os conhecimentos que dão condição e sentido da vida para nós e perpassam de geração em geração. Esses conhecimentos são transmitidos de forma oral para os seus filhos e netos que vão produzindo e reproduzindo ao longo da sua história.

Nesse sentido, os processos formativos (*yaiase*) dos especialistas com o *bahsesé* são práticas indispensáveis para a construção/reprodução desses conhecimentos. A formação dos novos *kumuã*, *bayoroá* e *yaiwa* acontecem para a proteção e manejo do mundo. Alguém pode nos perguntar o que é bahsesé? O bahsesé é um conjunto de práticas vitais (*kahtisé*) e alicerces (*tuhtuañese*) da vida humana entretido com o mundo da natureza e o uso de substâncias retiradas das casas ou dos lugares sagrados das dimensões do mundo (ar, terra, água e floresta). Não podemos deixar de destacar que existem *kumuã* e *bayoroá* que operam o *bahsesé* e *bahsasé*, ou conhecem os *bahsamori* que são os especialistas natos.

Muitas vezes eles não passam nos processos formativos de *bahsesé*. Portanto o processo formativo é mais para a formação para o ofício do *Yai*, os nossos conhecimentos e a prática desses conhecimentos contribuem para nós na continuidade da nossa existência, na saúde do corpo e na valorização e no desenvolvimento do pensamento. O *Bahsesé buese* (estudo do bahsesé) *yaiase*, o *amoyese* é a produção de conhecimento e é fundamental para a continuidade e a sobrevivência da humanidade, pois na prática do bahsesé que buscam o modelo prático-teórico para o manejo do mundo.

Quando falamos produção de conhecimento é quando ensinamos e aprendemos muitos *bahsesé*, *bahsamori*, quando devemos cantar certo *bahsamori*, no tempo da floração, no tempo das frutas, no dabucuri de carnes, é no *kihti* relacionado à origem do mundo, em como fazer proteção das aldeias para cada ciclo, tocamos carriço, tocamos *miriã* (flautas sagradas), como acompanhar a constelação para fazer certas atividades

como derrubadas de roças, piracemas de peixes, como fazer ritual do nascimento da criança, ritual de menarca, *betise*⁹ para não acontecer *suriase ou vicise*, como fazer proteção e descontaminação do mundo, que tipo de doenças cada ciclo traz e como curar as doenças etc. De forma geral, é desta forma que aprendemos a respeitar e cuidar do mundo.

Respeitar o mundo seria respeitar as pessoas, a natureza, os ciclos, os animais, a floresta, água, a terra e tudo que existe porque constitui vidas e são importantes para nós. Nós sabemos quando devemos pedir e quando devemos agradecer o nosso *avô yepa ããkhu*¹⁰. Só o *Yaiwa* sabe o que pode acontecer com o mundo. Só os *Yaiwa* têm uma cosmovisão além do alcance e são capazes de prever o futuro. Eles são preparados e têm sensores corporais e transitam no mundo invisível, ou seja, só eles são capazes de conectar ou transitar e se comunicar com o *Ye'pa Õãkhu* (avô do mundo), o criador.

Bebendo *kahpi* e inalando *wĩõ*, o *yai* aprende a transitar e manejar o mundo. Por isso eles sabem como funcionam outras dimensões do mundo. Eles sabem de onde vêm as doenças, por isso sabem curar. O *kahpi* e *wĩõ* dão condição de entrada nas portas dos outros patamares e assim aprendem como manejar o mundo e tratar as doenças com os donos dessas práticas, que são os *wai mãhsã* (os humanos invisíveis), categoria largamente trabalhada por João Paulo Barreto (2021). Falar sobre conhecimento indígena requer uma responsabilidade muito grande porque trabalha e mexe com a vida humana e da natureza.

Com essa visão holística, nós damos importância aos processos formativos dos *bahsesé* porque nós dependemos da harmonia e do equilíbrio do mundo onde nós vivemos. Os conhecimentos tradicionais proporcionam não apenas meios práticos de sobrevivência, mas também significados culturais profundos que enriquecem nossa experiência e promovem a sustentabilidade dos recursos naturais.

Essas perspectivas são modeladas nas práticas culturais, rituais e formas de interação com o ambiente natural, destacando a importância de preservar e respeitar a vida em todas as suas formas. Esses hábitos vêm desde a origem do mundo. São essenciais e muito importantes para a vida da humanidade.

É fundamental destacar aqui que no *yaiase* também acontecem horas de descontração. Têm momentos de muitas gargalhadas, porque pensamos nas mulheres, comemos *maniuara* juntos, tomamos *mingau* juntos, tomamos banho e vomitamos água

⁹ *Betise* é um sistema do cuidado aplicado pelos iniciados antes, durante e depois da iniciação com todas as coisas que está ao seu redor, o que ele pode o não pode durante a vida do novo iniciado para se tornar *yai*.

¹⁰ *Yepa ããkhũ* é o criador do mundo é aquele que projetou, arquitetou e pensou a emersão do mundo natural.

às 03:00 horas da madrugada juntos, quer dizer, ensina-se e aprende-se em meio a esse clima, que, na perspectiva ocidental seria visto como “muita bagunça”, enquanto que para muitos povos indígenas ou para nós é a melhor forma de transmissão de conhecimentos.

Com esta compreensão, de que estes conhecimentos dos povos do Alto Rio Negro são fundamentais e garantiram nossa continuidade no mundo durante muitos séculos, eles são atualizados e continuados. Para nós, o nosso conhecimento não acabou e sim passou pelo processo colonizador, da tentativa de invisibilização. Com isso ele ficou adormecido ou silenciado. Olhando como o nosso mundo está cada dia sendo fragilizado, estamos retomando e revivendo este conhecimento para garantir a nossa vida e a do mundo que vivemos.

Os conhecimentos tradicionais são um conjunto de práticas, técnicas, artes e significados construídos no seio das nossas aldeias, são caracterizados por uma série de métodos de manejo e compreensão sobre o mundo humano e da natureza. Os conhecimentos tradicionais Tukano *Yai uhtia Yaiwa Põrã* estão solidificados em três grandes dimensões dos princípios ontológico, sociológico e cosmológico, categorias ocidentais que podem ser relacionadas a *kihti*, *bahsamori* e *bahsesé*.

1.4 - Yaiase/o processo formativo para especialista de yai

Para acessar bem o conhecimento Indígena o homem precisa passar no processo formativo, o amoyese ou yaiase.

Essa dissertação é sobre esse processo de formação de novos especialistas do povo tukano, focando no yai. O *yaiase*, nome do processo de iniciação, é um conjunto, dispositivo ou método de práticas ou rituais de bahsesé, de adestramento do pensar dos saberes mais importantes deste povo, ou seja, construção dos novos conhecimentos, novos *kumuã*, *bayaróá* e *yaiwa*. Para nós, os conhecimentos indígenas são extremamente importantes, relativos à ciência para sociedade ocidental, porém tem uma grande diferença. Os conhecimentos tradicionais não estão escritos ou sistematizados da forma ocidentalizada (ciência), mas existem as leis, processos, tecnologias e fórmulas de transmissão em que estão organizados pensamentos e práticas por um processo rigoroso que envolve, além da mente, o corpo do intelectual yai.

Quando nós, falamos igual ciência, não estamos falando igual nos processos metodológicos, mas falamos na condição ou da importância na prática dos saberes tradicionais para garantir vida boa e o sustento do mundo dos povos. E o *Yai* (pajé) possui diversos conhecimentos e práticas que só ele cabe aplicar e ativar. Entre *Kumu*, *Yai* e outros especialistas há uma complementaridade. Eles fazem suas cerimônias, mas quando não conseguem detectar a doença, pedem ajuda de outro especialista para fazer cerimônia e novo diagnóstico.

Quando um *kumu*, *yai* e outro especialista não conseguiam curar, buscam especialistas de outras aldeias e de outro povo. Para nós, a prática do conhecimento, ou do *bahsese*, foi pensada-projetada na origem do mundo pelo Ye'pa ããkhu ou Ye'pa ñekho. Quando pensaram e projetaram a criação da humanidade criaram-se os conhecimentos para a manutenção do mundo. Assim como Geertz afirma que a cultura e as ferramentas para sua interpretação são criadas na mesma oficina.

Podemos perceber que esses conhecimentos têm importante papel na origem da Humanidade. Não estamos falando que os conhecimentos tradicionais estão na condição igual, ou melhor, da ciência ocidental. O que queremos dizer é que os conhecimentos tradicionais para populações indígenas tem valor tanto quanto à ciência para os brancos porque nos conhecimentos que atribuímos *kahtise* (vidas), *wetidarese* (proteção), *siose* (prevenção), *herimise* (respiração), *tuoñase* (pensamento) e *tuhtuase* (forças) a tudo que existe. Em outras palavras, esses conhecimentos garantem saúde, bem estar e a felicidade de nossas crianças há milhares de anos. Pode-se dizer, pelo menos há cinco mil anos, quando a mandioca começa a ser domesticada no Alto Rio Negro segundo fontes arqueológicas (Descola, 1992).

Por isso que cada grupo guarda segredo ou tem coisas ocultas dentro de cada grupo, não se expõe tudo por questões de segurança. Assim como muitos outros povos, o grupo *Yai Uhtia Yaiwa Põrã* atribui uma importância crucial aos conhecimentos tradicionais que são transmitidos de geração em geração. Esses conhecimentos frequentemente incluem conhecimentos sobre a natureza, técnicas de sobrevivência, práticas espirituais, medicina tradicional, histórias e tradições orais.

Para nós, a preservação desses conhecimentos é vista como essencial para a nossa sobrevivência. O *yai* e o *bahsesé* são muito importantes por serem pilares da vida desse grupo Tukano. Os *Bahsesé* são elementos transformadores que constituem variados elementos terapêuticos de todas as dimensões do mundo, *õmẽ(ar)*, *di'ra* (terra), *nũhkũ* (floresta) e *ohko* (água), manipulados pelo *kumu*, *yai* e *bayá* têm a função,

dependendo de as condições do corpo ativar e desativar os cordões vitais. Podemos compreender assim que o *bahsese* é aquilo que é parte de nós, aquilo que pertence a nós, aquilo que nos constitui, aquilo que é indispensável é indivisível, aquilo que faz parte do nosso corpo e da nossa vida humana e da natureza.

Todas as propriedades das outras dimensões são manipuladas através das forças, ou poderes “ da natureza”, por um fio invisível de ar (*õmeda ou kãrãkoda*) que estabelece as relações entre pessoas e as passagens para outros patamares. O homem e a natureza estão entretecidos por este fio invisível e transformador. Esse fio está interligando invisivelmente na compressão do bahseg# em todas as dimensões do mundo.

Essas ligações entre os elementos do *Bahsesé* entre o homem e a natureza podem ser chamadas de interdependência. Observamos que, ao falarmos dos conhecimentos tradicionais com a língua portuguesa, os sentidos ou significados não são os mesmos porque os conhecimentos, as expressões, o entendimento ou a compressão do mundo do bahsesé são além do que imaginamos ou do que pensamos, isto é, não pode ser pensada na imparcialidade científica ou na superficialidade macro-sociológica, porque é um conhecimento sagrado (não no sentido cristão) revestido de “poderes da natureza” que habitam todas as dimensões do mundo. Para nós que vivemos com o mundo deste conhecimento, a essência está na subjetividade de cada indivíduo.

A arte de pensar sobre o mundo, a comunicação com o mundo e com seus donos (*waimahsã*) não são para qualquer pessoa. São os donos destes conhecimentos que escolhem. Eles sabem de onde vem e quem você é. Existe uma escolha ou uma seleção muito rigorosa. E não é aqui que acontece, no mundo visível, é nos sonhos e nos outros patamares do mundo. Sonho não parece ser um sonho, mas uma realidade. Eu não poderia falar sobre esse conhecimento, muito menos escrever. Eu tenho certeza de que algo fez com que eu pensasse sobre este tema, fui levado ao mestrado para completar essa missão. Eu penso que chegou a hora de escrever ou registrar esse conhecimento que é dos nossos ancestrais, dos nossos avôs e agora são nossos conhecimentos.

É importante dizer aqui no papel ou na escrita que não somos iguais aos nossos avôs que detinham conhecimento pleno. Esse tempo era outro, escrever sobre esses conhecimentos ficou para nós, seus netos. Nós também continuamos, falamos e vivemos com esse conhecimento e depois deixaremos para outra geração. Esse conhecimento continua sua trajetória de vida , agora mais vivo porque está escrito em papeis.

Não posso dizer também que o que escrevo é tão verdadeiro, ou melhor que outros que já escreveram, só sei que, estou fazendo o que vim fazer. Com isso me sinto feliz e realizado. Quero dizer também que não sei o que os outros sabem, assim como os outros não sabem o que eu sei. O que nós sabemos é que cada grupo étnico tem seu conhecimento, com isso devem o respeito. O que eu sei também que é cada um se apossou de um conhecimento ou poder no *pamurĩ uhkusu* (canoa de transformação ou na origem da humanidade).

O *Ye'pa Õakhu* ou *Ye'pa Ñekhu* fez experimento com tudo e todos que existem nesse mundo. Vendo o que poderia ser e como poderia ser, distribuiu para cada grupo o conhecimento que cada grupo podia ter e o que merecia. Isso ele fez porque alguns grupos não tinham respeito e não sabiam ter esse conhecimento.

Para quem ganhou os poderes do conhecimento tradicional o *Ye'pa Õãkhu* disse: “com isso vocês viverão”. Tudo que foi criado e utilizado nos rituais importantes da origem do mundo, *Ye'pa Õãkhu* ordenou que esses materiais tivessem vida. Assim foi e hoje falamos isso.

Todos os ordenamentos do *Ye'pa Õãkhu* aconteceram. Quando não cumpriam as ordens ou por falta de atenção e desobediências, o criador mandava a consequência ou castigo. Isso trouxe também consequências negativas é um exemplo do bahsebo com as roças com suas mulheres.

1.5- As Mulheres do Bahsebó, as causas e consequências de um erro

O bahsebó é um semi-deus, é um deus da fartura, é um homem trabalhador que conquistava as pessoas através do seu trabalho. Certo dia, muito triste com as brigas com os filhos por causa das manivas e das mandiocas, foi descendo o Rio Negro entre as cachoeiras de São Gabriel - Amazonas e Curicuriari. Quando ia descendo encontrou duas mulheres bonitas, e eram filhas do Buhtuyari ããkhu (deus preguiçoso). Ao avistar o homem, as mulheres o chamaram. Ele foi remando e encostou no porto. Quando encostou, elas avistaram o beijú e maniwara dentro de um cesto na canoa. Em seguida subiram e as mulheres apresentaram o homem ao pai. Em seguida, perguntaram para onde estava indo. Ele respondeu que estava só passeando nas beiradas de tristeza. Depois perguntaram o que ele carregava na canoa. Ele respondeu que tinha beijú e maniwara. Então o Bahsebó esperto ofereceu a maniwara e beijú as mulheres e ao pai. Eles disseram que nunca tinham visto isso e disseram que estava muito gostoso e

queriam comer mais. E nisto o Buhtuyari òãkhu ofereceu suas filhas para o Bahsebó porque tinha visto que ele era trabalhador. Então certo dia as mulheres do Bahsebó pediram para ele fazer roça. Então, ele decidiu ensinar a fazer roças para as suas mulheres a pedido delas. Então *Bahsebó* aceitou a proposta e convidou suas mulheres para esperar a fazer a roça. Chegando ao lugar escolhido pediu para aguardar e ordenou para suas esposas dizendo não vão lá ver como vou fazer a roça vai ser perigoso, ele disse. Bahsebó entrou no mato começou a fazer roça utilizando seus poderes que soavam igual trovão e como fogo. Ouvindo isso, uma das mulheres foi espiar o que o Bahsebo estava fazendo bem escondido. Mas com seus poderes, Bahsebó percebeu que tinha presença da sua esposa. Ela espiou e voltou, ficou sentada como se não houvesse acontecido nada. Depois Bahsebó voltou e disse: “vamos voltar para casa, amanhã nós voltaremos para ver”. Então Bahsebó e suas mulheres voltaram no outro dia no local perceberam que a roça estava bonita, limpa e crescida e com muitas frutíferas. Vendo isso todos ficaram surpresos e maravilhados. E uma das suas esposas logo correu feliz gritando: “olha minha roça”.

Ela era aquela que foi espiar ele derrubando mata pra fazer roça. Ela continuou correndo e de repente no meio do caminho tropeçou, caiu desmaiada e se urinou. Onde ela caiu urinando começou a nascer o capim e encheu a roça inteira. Assim começou a estragar a roça pela desobediência ou curiosidade da mulher. Se não fosse isso, a roça seria perfeita sem capim e no final sem sofrimento.

Todo nosso conhecimento tem sua explicação. Assim falam os especialistas dos bahsesé. Meu pai nunca me disse que nosso conhecimento era melhor e por isso que somos melhores. Não posso dizer também hoje que nosso conhecimento é reduzido, se eu penso nele, durmo com ele e acordo com ele, eu vivo a partir desse conhecimento. O que posso dizer é que nós vivemos em outros tempos. Acompanhamos os ciclos da vida e o tempo fazendo bahsesé. Falamos que nossos conhecimentos somente foram destruídos para aqueles que não conhecem a sua importância. A nossa ciência foi descontinuada por alguns grupos, em algum momento da colonização, pelas pessoas que não entendiam e que não procuraram entender sobre nós e nossos conhecimentos. O conhecimento continua vivo e sabendo isso faz parte das nossas vidas continuamos praticando.



Imagem 08 - Kumu e Bayá Ahkuto Nazareno

Para o Ahkuto Nazareno Marques (yaí uhtiá yaiwa pãrãmi) mahsîsé: “*Uhsãma ùhsã mahsîse, Ũhsã kahtise nîrõwe, Uhsã ôãrî kã'hse. Uhsã tuhtuase, Uhsã Tuoñase Uhsã uhpurikase nirõwe*” (Ahkuto, 2024). O texto acima, do Ahkuto Nazareno, diz o seguinte: “Para nós, os nossos conhecimentos são os que fazem parte das nossas vidas, são nossos ossos, ou seja, os esteios vitais do nosso corpo e são nossos pensamentos que fazem parte do nosso corpo”.

Hoje, preocupados com enraizamento das forças ocultas do processo colonizador nas nossas aldeias, fragilizando e invisibilizando quaisquer outros conhecimentos, resulta para os povos do Alto Rio Negro um grande desafio: a procura e busca de alternativas, como poder interagir ou dialogar com outros conhecimentos a fim de desconstruir estereótipos. Ou seja, inverter as narrativas pejorativas e discriminatórias postas pelos “civilizados” sobre nossas culturas ao longo do processo histórico e assim reinventar, readaptar, ressignificar de tal modo que todos os povos possam viver de acordo sua especificidade, alteridade e com sua historicidade.

Para os povos do Alto Rio Negro, os conhecimentos são importantes, pois com essas práticas, constroem suas vidas e mantêm suas aldeias de forma organizada. A forma como nosso grupo se organiza, pensa, concebe, interpreta e vive no mundo está alicerçada com esse conhecimento e com a cosmologia do grupo, ou clã. Essas práticas ou construções, cada uma delas possui sua lógica explicativa e sua aplicabilidade. São construções sócio-históricas e culturais e são relacionadas de acordo com a cosmovisão de cada povo.

Com tudo isso em mente, os conhecimentos são os elementos mais preciosos, puro, sofisticados têm outras formas e requer outros cuidados para ter acesso ou para manipular. Para nós, são os nossos conhecimentos que nutre e sustenta o mundo. Esses conhecimentos estão em nós e o nosso corpo é veículo desse conhecimento. Por isso, precisa-se de um corpo transformado e purificado, ou seja, é necessário passar no processo de iniciação. Desta forma, o corpo sai do seu estado normal e entra no estado igual de corporeidade, como um corpo de existência e de produção de saberes. Nesse contexto, o *Yai* (pajé) entra em ação com seus conhecimentos e olhares profundos e sensoriais apurados.

Quando nós falamos que somos filhos ou netos de *yaiwa*, *kumuã* e *bayaroá* é porque nós somos. Estamos a caminho de voltar a formar um *yai* ou *yaiwa*. Já temos *kumuã* e *bayaroá* que passaram no processo formativo e estão na formação de *yai*. Por isso falamos que o o nosso conhecimento não acaba. Os filhos e netos dos *bayaroá*, dos *kumuã* e dos *yaiwa* sempre darão continuidade aos seus conhecimentos. Portanto, essa dissertação conflui para a retomada da formação do especialista *yai*. Essa especialidade foi praticamente descontinuada em território brasileiro por influência das missões religiosas (Barreto, 2018).



Imagem 09 - Bayaroá de Caruru Cachoeira Alto Tiquié

Porque com isso vivem, cuidam, falam, respiram e se comunicam com o mundo. Os conhecimentos indígenas foram construídos pelo *Ye'pa Ôãkhu* na viagem do *pãmurĩ mãhsã* (gente de transformação), no *pãmurĩ yukusu* (canoa de transformação) e no *pãmurĩ wiseri* (casas de transformação). Por isso quando o bahsegã faz o bahsesé versa transitando nesses lugares e nessas casas. O *kumu* quando opera esse conhecimento para fazer cura, ele sai de si e entra na “outra dimensão com a força da natureza” de conhecimento e assim também acontece com o *Bayá* quando ele está no bahsaka, ele não está em uma condição humana normal.

Quando escrevemos esses conhecimentos, eu penso que não escrevemos igual ao que nós falamos. A escrita perde muito o sentido e o significado das coisas que falamos. Quando nós ingerimos o kahpi e inalamos o wiõ transitamos nos outros mundos, assim conhecemos e sabemos como estão outras dimensões e nos comunicamos com os donos dessas casas.

Nessas casas moram os verdadeiros detentores do conhecimento. De lá que viemos é lá que voltaremos um dia. Esse mundo não é o mesmo mundo que nós olhamos todo dia, cheio de doença, ar pesado e sujo. É o mundo leve, limpo é o mundo dos primeiros humanos. Aquele que vive de sujeira não pode visitar esse mundo e nessas casas. Somente aquele que vive como eles que pode transitar nestas casas.

O *Yai* é a pessoa que nasce com essa potencialidade do conhecimento ou dos bahsesé. Muitas vezes a pessoa não sabe como dominar esse conhecimento ou essa prática, por isso fica adormecido. Desta forma, precisa fazer o amoyese (iniciação) para ser ativado com o bahsesé que vai abrindo o caminho e ensinando.

O Amoyese/ Yaiase¹¹ é uma iniciação indígena de Bahsesé para atribuir (1)tuõñase (**pensamentos**) e (2)tuhtuase (**forças /poderes**) do yai para exercer atividades de rituais e curas. Este opera os mais refinados conhecimentos tradicionais. Poderíamos fazer um comparativo com um médico do conhecimento ocidental. Exemplo: para saber operar o bisturi faz escola passa anos estudando até concluir. O *Yai* tem esses processos formativos, pois esse processo tem suas regras rígidas para manipular o mundo cultural e natural. É como uma especialização onde o médico cirurgião aprende a manusear os seus equipamentos como: tesoura, bisturi, agulha e a especialidade do *Yai* não são coisas visíveis e sim mais complexas, invisíveis e sagrados. Ele utiliza materiais

¹¹ Amoyese/yaiase são nomenclaturas dadas pelos especialistas de bahsesé o processo formativo ou iniciação que é um ritual rigoroso que forma os yaiwa, bayaroá e kumuã.

apropriados intermediação para atingir outras realidades e o que ele consegue trazer de lá para cá nos chega pela materialidade: fumo/cigarro, corpo-corpo (sugar as dores), água, folhas etc.

Por isso requer que o corpo saia do estado natural e entre no processo de iniciação ou purificação e, quando purificado, estaria apto a receber diversas propriedades de diversos patamares. Mas para isso, deve-se levar em consideração as diversas regras como: dietas alimentares, cuidado do corpo, lugares, espaços e outros diversos cuidados que se deve ter ao longo desse processo ficando isolado, ou seja, fora do convívio social.

Essas palavras que falamos são concepções dos yaiwa (pajés) só eles que falam essas coisas. Esta folha de papel poderá trazer um dos maiores conhecimentos o mais sagrado da vida dos humanos e da natureza. Pois para nós o importante não é somente o que está em nós, mas também o que está em torno de nós, todas as vidas. Descola (2013) nos seu inscrito na Antropologia, afirma: “Que a diferença mais importante na floresta não é então entre humanos e animais, mas sim entre diferentes tipos de humanos” (DESCOLA 2013, p.72).

A relação entre humanos e a natureza para nós é sinônimo de completabilidade, diferente das teorias ocidentais de cultura que se opõe à natureza. O que discerne a relação entre o humano e a natureza, para nós, é a semelhança de interioridade (vida) e distinção da fisicalidade(corpos). Existe no interior uma interação entre homens, animais e plantas, ou seja, como um equilíbrio social com o não humano. O que seríamos de nós se não tivessem outras dimensões? Podemos perceber ou dizer que as formas de luz, floresta, terra, água, animais e ar são elementos constitutivos e entretecidos com a vida humana, aquilo que é parte de nós, aquilo que pertence a nós, aquilo que nos constitui, aquilo que é indispensável, aquilo que faz parte das nossas vidas.

Essa visão holística da Terra como um corpo da *Ye'pa ñekhõ* ressalta a importância de respeitar e preservar a natureza, reconhecendo a interdependência entre os seres humanos e o meio ambiente. Para nosso grupo, não existe ambiente sem sujeito e não existe vida na ausência da natureza ou das outras dimensões do mundo, existe sim, em tudo, aquele que atribui vidas, que pulsam que tem “alma” e como possuem vidas são importantes na existência do homem. Os conhecimentos tradicionais, especificamente o Bahsesé (benzimentos), junto com o Yaí (pajé) são os berços da vida humanas e da natureza, pois o Bahsesé manipulado pelo Yaí, que com suas forças

imateriais pode equilibrar ou desequilibrar qualquer dimensão do mundo.

As dimensões òmẽ(ar), di'ta (terra), nũhkũ(floresta) e ohko (água) são entendidas como casas sagradas de espíritos, onde o Yaí, para manipular qualquer bahsesé pede autorização dos donos para poder se apropriar quaisquer substância terapêutica que existe nestas casas ou nestas dimensões. De acordo o Descola (2013a, p.72), desta forma, é um mundo onde todos são seres conscientes de suas próprias humanidades. Queremos dizer para o mundo que os nossos conhecimentos vêm da natureza e que a vida vem da natureza, por isso, queremos estender essa compreensão para os brancos: a importância do conhecimento e da natureza. Como são importantes e que não são fáceis de pensar e escrever.

Precisamos olhar de maneira muito cuidadosa para falar a importância de cada conhecimento. O conhecimento é entretido em uma trama de fios que conectam subjetividades humanas e mais que humanas. Fica claro que o conhecimento não pode ser pensado de maneira obscura, fragmentada, única e pura. O conhecimento é vasto, cada objeto ou sujeito é importante nessa construção.

Com a chegada do mundo "civilizado" nas aldeias indígenas os povos do Alto Rio Negro não ficaram imunes desse processo histórico, abarcaram o projeto civilizador ocidental. Assim, os conhecimentos tradicionais ficaram fragilizados, deixando ascender outros conhecimentos dentro das aldeias indígenas. Nessa perspectiva houve um declínio muito grande da importância dos saberes tradicionais, porque esse novo modo de vida construiu uma nova leitura: a ideia de que os conhecimentos tradicionais eram diabólicos. Isso aconteceu com a chegada dos colonizadores, atribuídos pelos salesianos por meio da educação escolar, especificamente pela religião.

Assim, novas disciplinas foram moldando a forma como os povos originários viviam e dando uma nova forma de vida, carregada do controle do corpo, coações externas e autoregulação. No mundo contemporâneo é preciso levar em conta a pluralidade, complexidade, especificidade, diversidade e singularidade das linguagens, dos sistemas e estruturas, das culturas. Nesta perspectiva, vem esse estudo no intuito de minimamente aproximar e mostrar que cada forma de conhecimento, através de métodos e concepções de vida diferentes, tem sua importância, objetivo aqui não é transformar conhecimento tradicional em científico, mas traduzi-lo.

A forma como a sociedade atual pensa e age é consequência de todo seu contexto histórico. O próprio ser humano é, como mencionado, o resultado de uma série de ações que o tornaram o que é e como foi ao longo da vida, sendo influenciado por

todas as suas experiências de todos os cenários no qual esteve ou está inserido. Assim sendo, o comportamento atual é também consequência da história local e global. E para entender essas relações, é preciso analisar essa história. Também não se pode ignorar que o conhecimento científico é fruto de anos, décadas de estudos dentro de um método considerado confiável pela comunidade científica e aplicado universalmente.

Nós, povos do Alto Rio Negro, nos organizamos de acordo como nós interpretamos o mundo. Os nossos antepassados construíram e nós continuamos construindo nossas vidas de acordo com a concepção do mundo, porque para nós tudo que existe ao nosso redor representa um valor cultural. Para este grupo a natureza é o espaço onde nós vivemos. Além disso, nós damos para ela um grande valor, pois nela e com ela construímos nossas vidas.

Ela representa para nós valor imaterial e material, pois ela dá para nós seus frutos, e nós temos maior intimidade com o meio em que vivemos e sabemos como os animais e as plantas crescem e se reproduzem e quais podem ser utilizados para alimentação, para a cura de doenças ou para realização dos rituais. Nela nós organizamos como nossos membros, produzimos e reproduzimos para nossa existência para estarmos continuamente à disposição de todos.

Nós não nos baseamos na necessidade de acumular bens ou alimentos. Os excedentes são sinônimos de festas e cerimônias. Nós organizamos festas de ofertas para oferecer os produtos para nossos cunhados da etnia Tuyuka. O sistema de casamento é feito entre o grupo étnico do povo Tuyuca, que quando sai uma mulher Tuyuca, fica na aldeia Tukano e quando sai uma mulher Tukana fica permanente da aldeia Tuyuca. Desta forma fica claro que há uma grande interdependência com uma união conjugal entre Tuyuca e Tukano.

Nós levamos em consideração o sistema de patriarcado. Os nossos avôs fizeram acordos com os Tuyucas que moram nas nossas terras ou nosso território. Eles cederam suas terras em trocas de mulheres que até hoje ainda estão morando nestes lugares e nós os consideramos nossos cunhados e assim nos sentimos fortalecidos por eles. Nesta aldeia a maioria das mulheres ou esposas/companheiras são as Tuyuca por mais que o grupo possa casar com Tuyuca, Dessano e Tariana e outros. Nosso pai falava para nós que nunca poderíamos casar com as mulheres Tukano, seria um grande erro que poderíamos cometer, estaríamos diminuindo o valor do grupo. Para nós, quando a criança nasce é considerado Tukano por ser filho de um homem Tukano. Desta forma, o grupo está se fortalecendo a cada casamento.

Para nosso grupo, desde o princípio de tudo, antes das origens de tudo, só existia òmê(ar) e fazia barulho em forma do canto do mĩrĩ. Certo dia, com poder do vento, provocou redemoinho e fez barulho em forma de assobio. Dentro dele existia uma vida. Essa força do sopro do vento e da força do espírito do òmêda (fio sagrado/ar), criou um corpo que tinha a vida e era o corpo o Ye'pa òãkhu e a Ye'pa Ñekhõ. Os dois se originaram por si só, assim falam os Yaiwa.

Assim começou a origem do conhecimento no mundo Tukano: era no òmê wii(casa do vento), era no outro patamar, não era na terra. Òmêda é um fio sagrado de vida (kãrãkoda). Kãrãkoda é um elemento transformador dos corpos ou fio transformador, mas invisível composto de “espíritos”, ou melhor, de um poder transformador. Esse fio transformador que está entretecido em todas as dimensões do mundo, òmêpati (corpo/ar), ohkopati (corpo/água), di'tapati (corpo/terra) e nũhkũpati (floresta/corpo) e são interdependentes, indispensáveis e indivisíveis para formação do corpo no pensamento (Tuoñasé) deste grupo. Essa transformação do corpo foi determinante para as origens dos outros corpos.

As gêneses dos conhecimentos tradicionais, especificamente dos bahsesé (benzimentos), vêm da origem do mundo com Yepa òãkhu, por isso eles detêm e estão conectados a todas as dimensões do mundo e versa na cosmologia de origem interligada pelo o fio invisível transformador. Sem o conhecimento do bahsesé na etnia Tukano pode ser ineficiente para a vida. O Bahsesé e a natureza, quando o homem tem um olhar mais apurado, é nĩrõkasé (muito importante) e essencial, ou seja, faz parte do nosso uhpu (corpo) e do nosso kahtisé (vida).

O kumurõ (banco) em forma de quartzo, patu wa'aro (cuia de ipadu), o mũrõrõ (tabaco), o bastão (Yaigũ) surgiram também com a força do pensamento da Yepa nehkõ com a necessidade da criação do Ye'pa Wii (casa/ terra) e a humanidade. Esses materiais são primordiais para pensar os conhecimentos tradicionais. Para nós o criador ou criadores já pensaram tudo, já sabiam de tudo, já separaram nossas terras, deixaram a nossa forma de conhecimento, deixaram nós longe dos brancos porque sabiam o que ia acontecer, o criador confiou em nós e deu o poder do conhecimento ou do bahsesé para cuidar o mundo. Assim falam os mahsĩrã.

1.6 - Ati Dihta Uhpëriti Nūkākaro (constituição do corpo do universo)

Pensar como se constituiu o mundo e como se deu a origem nunca foi fácil e nunca será fácil, principalmente quando falamos sobre conhecimentos tradicionais, porque ele é um dos elementos cruciais para a vida do grupo Yaí uhtiá Yaiwa pōrã. Não podemos deixar de falar como se deu a origem do mundo para falarmos dos conhecimentos tradicionais porque ele é a principal parte do corpo desses conhecimentos.

Assim como um ser humano tem seus pés, os membros e a cabeça, os conhecimentos tradicionais também têm por que ele é um corpo. Por isso é muito importante saber como se deu a origem do mundo. Nós não podemos esquecer e fugir do que nossos avôs sabiam e falavam. Assim falavam os nossos antigos, nossos avôs, os nossos pais, por isso nós temos esses conhecimentos e falamos desses conhecimentos dos nossos avós, dos nossos pais e dos nossos ancestrais. Esse conhecimento não pode ser falado, pensado por qualquer uma pessoa, qualquer povo, etnia ou clã. Não é todo mundo que sabe, não é todo mundo que recebeu esse poder.

No início dos tempos o mundo não estava pronto, não tinha tudo, não estava completo, só existia fumaça ou infinito, um vão, não dava para viver a humanidade. Porém já existia um ser supremo que se chamava Su'ria ñekhũ, que chamamos atualmente de Umukho ñekhũ (avô do mundo). Ele começou a pensar com a criação do mundo, chamou Su'ria ñekhõ a Umukho ñekhõ (avó do mundo) e Su'ria pãrãmi o Umukho pãramĩ (neto do mundo). Todos eram “deuses”, não eram humanos. Como eram deuses, deram origem (*dohkewehtinũkapã*) à forma de uma pessoa (mahsũ/gente). Eles apareceram por si próprios, com os seus poderes, assim que contam nossos antigos.

O avô do mundo morava no alto, na junção do nosso mundo, no cume celeste. Ele vivia com a Força Vital (*kahtise tuhtuase*) da Fumaça do Seu Cigarro. A fumaça do seu cigarro era sua moradia, era a sua maloca, era a sua casa de música e de sua dança. A fumaça do cigarro era pari (proteção), que formava o mundo e o céu. Era dentro desse cercado que vivia o *Su'ria-ñekhũ*. No centro do mundo morava o *Su'ria pãrãmi*. Esse ser também era o ser que havia aparecido por si próprio, com seu próprio poder. Ele também vivia com a força da fumaça do cigarro. A casa dele era formada pela fumaça do seu cigarro e tinha a forma de uma *bahsawii* (“maloca”), que continha a sua música e sua dança. Na junção da terra com o céu, abaixo deles morava a *Ye'pa-BuhKuo*. Ela também era o ser que aparecera por si própria, com seu poder. A casa dela também era

formada pela fumaça do seu cigarro e tinha forma de uma maloca, que continha a sua música e sua dança. Portanto, eram três pessoas, os seres que já existiam e que apareceram por si próprios, com sua força. Eles sempre existiram. Ninguém os criou. Eles eram *Su'ria-ñekhũ*, *Suria pãrãmi* e *Ye'pa ñekhõ*.

Certo dia o avô do mundo chamou o neto do mundo e a avó do mundo para orientar que os dois iriam fazer tudo que ele pedisse para criação da humanidade. *Ye'pa ñekhũ* disse: “você farão como eu vos disser e agirão segundo a minha palavra, os meus conselhos e os meus ordenamentos”. Além disso, avisou que toda ação certa ou errada feita pelo *Umukho pãrãmi* e *Umukho ñekhõ* teria suas consequências para a humanidade. Depois que tudo foi acordado, os criadores voltaram para suas “casas”.

Depois de algum tempo a *Umukho ñekhõ* foi à casa do *Umukho pãrãmi* e perguntou se ele estava lembrado sobre o trabalho que o avô do mundo tinha pedido, lembrar-lhe do compromisso assumido perante o *Su'ria-ñekhũ*. Assustado ele disse sim. E a *Umukho ñekhõ* preocupada com a criação do mundo pediu que ele fosse falar com *Ye'pa ñekhũ*. Depois de ter recebido uma chamada de atenção, *Ye'pa pãrãmi* foi com avô do mundo. No caminho, *Su'ria pãrãmi* ficou preocupado com que o avô ia lhe dizer, com o tempo que passou e com que ia acontecer com a criação do mundo. Chegando à casa do *Su'ria ñekhũ*, *Ye'pa pãrãmi* o saudou: “O senhor está aí?”. Ele respondeu: “o que aconteceu? Existe o trabalho da Criação da Terra que será habitat dos Netos do Mundo. Pensando nisso é que vim aqui consultar os detalhes finais para poder começar”, disse o neto do mundo. O velho já estava bravo porque já tinha esperado a chegada dele há muito tempo, então respondeu: “Poxa! Agora é que vocês vieram se lembrar disso? Há dias e dias têm esperado por vocês”, disse *Su'ria-ñekhũ*. Dizendo isso já foi colocando para fora o que o *Su'ria Pãrãmi* estava precisando para executar o trabalho da Criação do Mundo.

Primeiro veio saindo o bonito *Kũmũro* (Banco). O neto do mundo se encontrava em pé olhando e observando, quando veio saindo o Banco viuuuuuuuta! Veio e parou perto dele. O Banco veio por si próprio. Em seguida veio o *Yaígu* (Bastão do poder) Tiriririririririririri! Veio e parou também junto dele. O *Yaígu* veio também por si próprio. Logo em seguida veio *Sãrĩrõ*, com *patu Waharo* (Suporte feito com talas de Jupati e contendo a Cuia de ipadu). Saíram também por si próprios e sozinhos. Vieram e pararam junto dele. Logo após veio *U'tika Sērērõ* com *U'tika Mũ'rõrõ* puhsoáá (Suporte de Cigarro e Cigarro Cerimonial). Também vieram e pararam junto dele. *U'tika Sērērõ* e *Mũrõrõ* também vieram por si próprios.

Esses materiais estavam saindo com o poder do *Ye'pa ñehkũ* que eram deles. Tudo tinha vida, tudo era brilhoso. O Su'ria pãrãmi ficou assustado com que estava acontecendo e decidiu não tocar em nada. Tudo ficou parado na frente dele e ele simplesmente ficou observando cuidadosamente tudo o que estava acontecendo. Os materiais permaneceram um tempo na frente dele, depois foi voltando para onde veio ou surgiu. Quando o Su'ria pãrãmi observava todos os materiais que saíram, saíram cheios de bichos peçonhentos de todo tipo escorpiões, aranhas, tocadeiras, jararacas, etc. Com medo deles, ele não se apossou desses materiais no primeiro momento. Depois de algum tempo, voltou a sair de novo todos os materiais, mas sem bichos peçonhentos. Não tinha mais brilhos, o cigarro também não tinha mais fumaça, tudo saiu sem vida. Nesse momento que o neto do mundo pegou esses materiais e se apropriou. Todas essas decisões tomadas pelo *Ye'pa pãrãmi* trouxeram várias consequências para as futuras gerações, ou a humanidade.

A primeira decisão de não ter tido coragem de pegar os materiais cheios de bichos peçonhentos trouxe à humanidade a morte, se ele tivesse pegado assim mesmo não teria morte para a humanidade, todos seriam imortais. Se o *Ye'pa pãrãmi* tivesse pegado e comido o ipadu da Cuia quando apareceu pela primeira vez, repleta de bichos teria sido ele o grande felizardo. Como também os seus descendentes teriam sido. Mas o Su'ria Pãrãmi ficou com medo e não comeu. Depois que o Su'ria pãrãmi cometeu esse ato medroso, por causa desse erro, é que veio a morte sobre nós. Nós teríamos a capacidade de trocar de pele, assim como insetos e répteis. Porém, se ele tivesse comido o ipadu e fumado o Cigarro Cerimonial, quando eles apareceram primeiro cheios de bichos, cheio de força, nós não haveríamos de morrer. Bastava ele ter apartado um pouco os bichos e comido o ipadu e fumado o Cigarro. Então nós viveríamos durante muito e muito tempo. E assim, enquanto estivéssemos ficando velhos, em vez de morrer, apenas trocaríamos a pele velha e nos revestiríamos de pele nova e tornaríamos jovens novamente e viveríamos para sempre. Nós seríamos lindos e novos. Nós homens e mulheres iríamos apenas trocar a pele e tornaríamos jovens novamente.

Foi pensando nisso que o Su'ria-ñekhũ havia dado Cuia de ipadu pronta e o Cigarro Cerimonial aceso, para que o Su'ria-Pãrãmi comesse e fumasse. Mas infelizmente, isso não aconteceu, porque nossos ancestrais e nós, seus descendentes, realmente deveríamos morrer, quando ficássemos velhos. Assim falaram e falam os velhos. Depois que o Su'ria ñekhũ lhe entregou tudo, o Su'ria Pãrãmi pegou o ipadu já sem bichos e comeu e fumou o Cigarro Cerimonial sem mais o brilho do fogo e da

fumaça como antes havia aparecido junto dele. Foi aí que a morte penetrou e se apoderou de nós. Por isso, quando vamos ficando cada vez mais velhos ficamos sem força e morremos. Isso aconteceu no primeiro tempo, desapareceu a sorte para sempre.

Nós seríamos eternos moradores da Terra, a velhice seria apenas passageira e a morte não existiria. Nós seríamos como as cobras que periodicamente trocam de pele. Eles se tornaram assim porque os seus ancestrais comeram a ipadu e fumaram o Cigarro Cerimonial “primitivo”, conforme se apresentou na primeira vez, cheio de bichos e herdaram para si a sua posteridade, essa propriedade de rejuvenescimento periódico. Assim são as cobras, as aranhas, as tocandeiras, os escorpiões, as jararacas, as surucucus e as baratas. Todos esses bichos foram guardiões do Cigarro da imortalidade e da ipadu primitivo. Eles se alimentaram do ipadu e fumaram do cigarro. Todos os bichos que compartilharam do ipadu e do Cigarro primitivo se tornaram assim ganharam esse poder do mundo e assim que perdemos a imortalidade.

Depois de ter feito esse ritual, veio então o Su’ria ñekhũ trazendo um punhado de Terra embrulhado, disse para o Su’ria Pãrãmi: toma. E entregou o punhado de Terra para o Su’ria Pãrãmi, que recebendo e guardou. Assim falaram os nossos avôs, os nossos pais, assim também nós vamos continuar falando. Não inventamos nenhuma história, apenas falamos o que temos ouvido dos nossos avôs, dos nossos pais. Estou falando claramente, pois assim os nossos ancestrais Tukano falaram e assim nós do presente falamos também e assim continuaremos falando. Tudo que ye’pa ñekhũ fez, tudo foi pensado projetado por ele, fez pensando na formação do bahsesé e da força vital (kahtise tuhtuase) do homem e da mulher, por isso que falamos com muito respeito e com muita responsabilidade.

Por isso, no bahsese ele disse, dando-lhe os seguintes bancos para sentar: Banco de sentar, banco de mármore, banco da laje de pedra, banco de waí tuu, banco de ouro. Esses bancos eram bancos do bem e de vida. Eram bancos do Su’ria ñe’khu, dotados de forças terapêuticas contra os males, as doenças. Assim proferindo, benzeu os Bancos, o Su’ria Pãrãmi. Assim disse com muito carinho e respeito, para que surtisse efeito de força terapêutica para o corpo e força vital (tuhtuase kahtise) do homem. Em seguida, fez bahsese também com Sãrĩrõ, Suporte de vida, com cuia de vida. Benzeu esses materiais, inserindo as Propriedades Vitais (kahtise) do seu ser para o nosso corpo. Fez bahsese segurando as propriedades vitais do nosso corpo com Yaígu (Bastão de autoridade). Benzeu também com o seu colar de vida, o colar de plumas (*kãrãko ôpêkôda kahtirida*).

Assim benzeu tudo com todo cuidado. Ele fez isso para não dá doenças para ele e antes do início do trabalho da criação do mundo (*tuoña uñakasanũkõpĩ*) dando os poderes das visões, dando poderes de transformação. Por isso, os antigos narram que o Su'ria ñekhũ tornou o banco de sentar em banco do bem (*ãñurĩ kũmurô kahtiri Kũmurô*), o sãrĩro em suporte do bem (*kahtiri sãrĩrô*), a cuia em cuia do bem/vida(*khtiri Wa'ro*), o bastão de autoridade em bastão do bem/vida(*yaigũ ãñukhũ kahtikhu*) e com colar de plumas adornadas, fez a força vital da criança, para com ela vir crescendo cheio de força e saúde tudo foi transformado coisa do bem e aquele que dá a vida.

Por essa razão, os antigos não batiam, não surravam as crianças. Isso porque, se bates-sem romperiam os laços, os fios vitais do bem do corpo, os ligamentos vitais dos ossos, postos pelo *Su'ria ñekhũ* nas crianças. Desse jeito que o avô do mundo começou a ensi-nar o bahsesé para seus netos e futuras gerações. *Atiro ta wee bahsegusamu atiro ta wee bahserãsamuhsã ni'gu tho wepĩ tuoña uñakhasanũkõpi*. Depois de ter feito tudo isso, finalmente o *Su'ria ñekhũ* trouxe o Punhado de Terra e o entregou ao *su'ria pãrãmi* dizendo: toma e leva Su'ria pãrãmi, aqui está a terra que você tanto deseja. Foi então nesse momento que foi entregue a Terra. O *Su'ria pãrãmi* recebeu o punhado de terra e retornou para sua casa. Trouxe também consigo os demais materiais que havia recebido: *Kumũro, yaĩgu, sãrĩro*, cuia de ipadu, suporte do cigarro cerimonial, cabo do suporte do Cigarro cerimonial. Foram essas coisas que ele trouxe do *Su'ria ñekhũ*. Foram dádivas do *Su'ria ñekhũ* ao *Su'ria pãrãmi*, para que pudesse executar as suas atividades criadoras. Com eles haveria de efetuar esses trabalhos brevemente no futuro. Esses materiais são elementos importantes até hoje para pensar o mundo dos bahsesé.

Antigamente não existia a terra, só existia dimensão ar, só existia dia foi *ye'pa ããkhu* que fez a terra, olhou os quatros portas (cantos) do mundo e jogou a terra que recebeu do *ye'pa ñekhũ*, assim o fez e a terra passou a existir. Depois continuando a viagem chegaram no diápahsayuro ou *naĩkoro* no Rio Waupes (local onde fizeram a noite). Os diroá chegando neste local abriram a mala, assim saíram voando a gente da noite e cantaram *ti ti ti, ti ti ti*, assim foi escureceu e virou noite. A mala era proibida abrir, mas a curiosidade fez com que abrisse e assim surgiu a noite. Para separar o dia e a noite, os irmãos Diroá separaram o trabalho. Cada um vigiou um tempo determinado. O irmão maior começou o trabalho e não teve êxito. Depois o segundo irmão, também não teve êxito. No último foi irmão menor esperou pensou como poderia surgir o dia. Pouco tempo o dia começou a clarear e gente da noite começaram a cantar *ti ti ti sira sira sira, ti ti ti sira sira sira*. Assim surgiu o dia e a noite.

Todas essas ações dos deuses tinham seus significados ou reações. Como o irmão menor conseguiu planejar a origem da noite e de dia ficou com a vocação de receber os conhecimentos, ou melhor, tem facilidade de aprender qualquer coisa, isso já foi pensado naquele tempo. Todas as ações, as obediências e as desobediências feitas na origem do mundo trouxe uma consequência para a existência da humanidade dado pelo criador. O meu iniciador falava que o mundo novo era no passado, no antigo tempo não tinha muita doença, o mundo estava no equilíbrio e agora, para ele, vivemos no mundo velho, cheio de doença e o mundo dá sinais do seu desequilíbrio.

Quando os criadores criaram o mundo pensaram como o mundo ficaria perfeito e assim os fizeram, mas por falta de atenção veio às doenças para a humanidade. O mundo foi dividido de acordo a necessidade de cada dimensão, foi distribuída para cada humanidade. Essa divisão em quatro partes reflete uma compreensão holística do mundo, onde cada elemento desempenha um papel crucial na constituição, não apenas do ambiente, mas também do ser humano. A interconexão e a interdependência desses elementos são fundamentais na filosofia Tukano. Para nós, na perspectiva do grupo yaí uhtia yaiwa pōrã o corpo do mundo foi bem planejado porque se faltasse dimensão teria sobrevivência da humanidade seria como se estivesse uma parte do corpo. O nosso corpo representa isso, o mundo e a perfeição. A interligação e a interdependência são muito importantes para o equilíbrio do mundo.

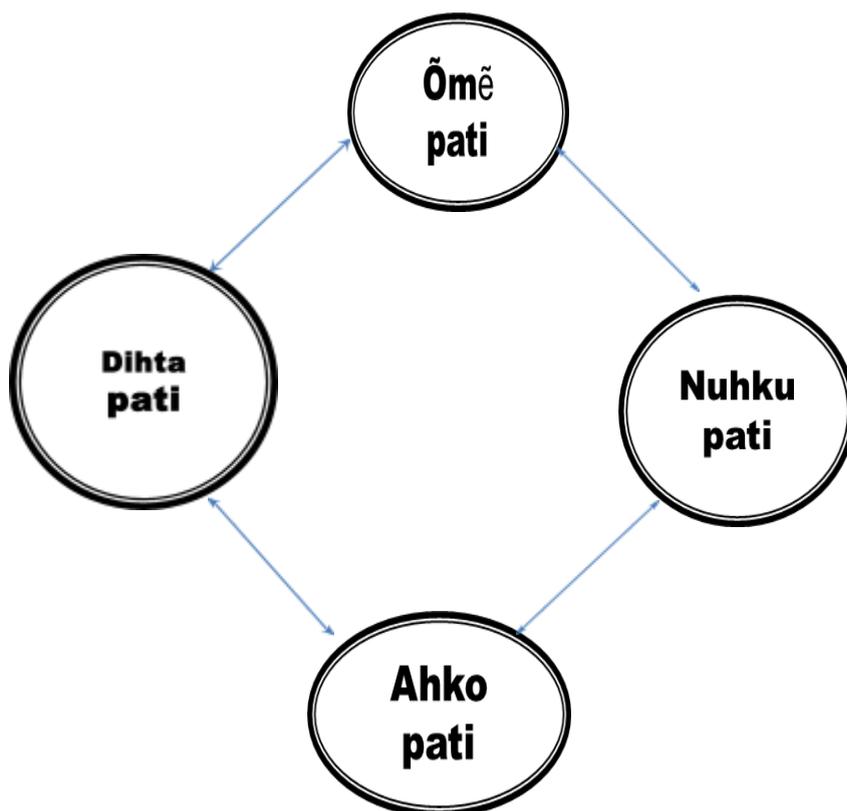


Imagem 10 – Divisão dos Patamares (por Orlindo Marques)

Ahko pati, dita pati, nuhkũ pati, òmẽ/umuse pati são patamares onde nós extraímos nossos *ukuse, kihti, bahsamorĩ e bahsese* com isso organizamos e constituímos o nosso corpo através do *bahsese*. Estas dimensões são elementos fundamentais do nosso universo, que para nós são aquilo que fazem parte das nossas vidas. Nesta perspectiva compreendemos que o mundo está em nós e também pelos olhares dos especialistas do Alto Rio Negro são consideradas portas, onde ao curar os doentes, procuram-se as curas ou vidas.

As setas ou linhas que aparecem no desenho anterior são consideradas *kārãkodari* (veias de vida) onde circulam sangue, água e ar que dão a vida para todas as dimensões/andares, que são interdependentes entre si. Os círculos que aparecem no desenho são nariz onde cada dimensão respira para sua sobrevivência. Por isso, nós consideramos cada patamar como um corpo vivo e humano que tem vida. Abaixo está versão em Tukano;

Uhsã t̃oñakãmã ou mahsĩkãmã ẽmũkhorĩ kahtise kārãkodari, ahko kahtise kārãkodari, nuhkũ kahtise kārãkõri, dihta kahtise kārãkodari, muhĩpũ kahtise kārãkodari, ñokõã kahtise kārãkodari tee añuse, kahtise nĩrõwesa. To'ta nĩ'sa tere

wetidaregϵ bahseró. Tee ahsisere, kahtise ahponϵkōsami
(pesquisador Orlindo 2024)

É importante reconhecer a diversidade de perspectivas culturais e cosmológicas ao interpretar visões de mundo, como a apresentada. Cada povo de língua tukano, seja oriental, ocidental ou central tem suas próprias interpretações e significados associados aos elementos fundamentais que compõem a existência. O pensamento que a água, ar, terra e floresta como um corpo ou visto como um cosmo é interconectado e interligados são interdependentes é um corpo da *umukho ñehkō* é uma filosofia do grupo Tukano, no qual a água, o ar, a terra e a floresta são interligadas com esse fio invisível e formam um corpo chamado de *umukho ñehkō*.

Esse conceito reflete uma visão holística da natureza e pode ser central na compreensão da cosmovisão Tukano. Na nossa cosmologia, o mundo é pensado como um todo onde tudo ou todos são interligados e interconectados com todas as dimensões ou patamares. Nessa perspectiva, na visão dos conhecedores tradicionais, o mundo é visto como “pequeno”, como o globo do mundo científico. Os yaiwa percebem o mundo muito pequeno, palpável, delicado e com fonte de recursos finitas.

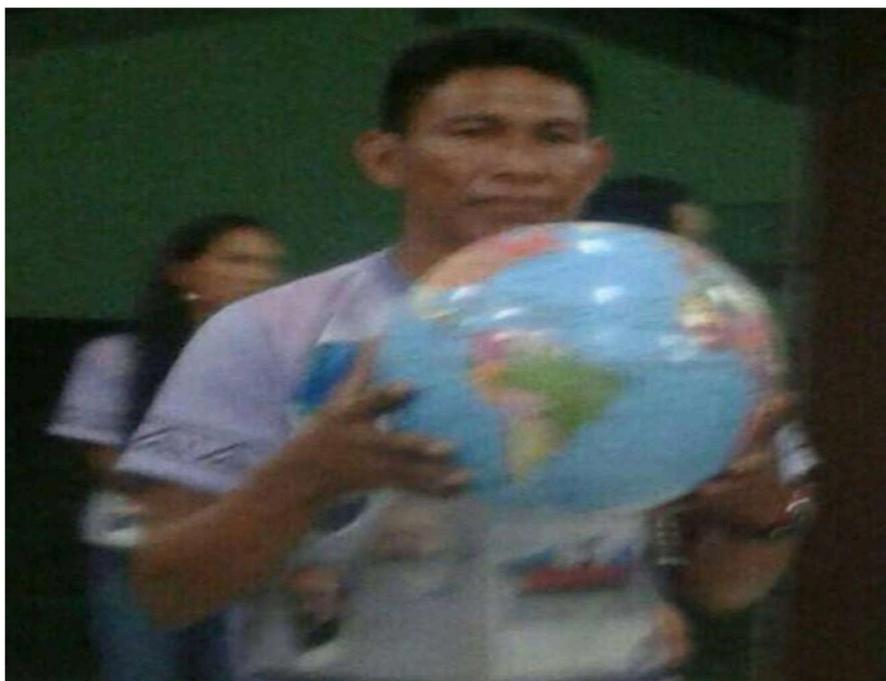


Imagem 11 – Aulas de Sociologia, Orlindo Marque e o globo terrestre

Portanto, assim como o mundo é pequeno na nossa concepção, sabemos como

cuidar. Dessa forma que se mostra na visão do *kaahpi*. Quando fiz *yaiase/amoyese*, tive uma visão quando ingeri *kahpi*. Veio muito ensinamento, além disso, o avô do mundo também me apresentou o mundo. Ela veio e chegou às minhas mãos quase que igual à imagem acima. Uma voz me dizia: “cuida bem, agora te dou o que você procurou e pedia para que eu segurasse e movesse para você”. Eu segurava firme e virava por todos os lados para ver o que era e era o mundo. E hoje, ouvindo os *yaiwa* e *kumuã* contarem a história da origem, chego a compreender como é o mundo. Essa visão ficou na minha cabeça. Eu era e sou muito curioso sobre o mundo. No dia da missa da formatura da licenciatura em sociologia que realizei, por coincidência me pediram para levar esse globo. E fiquei me perguntando por que eu e não os outros?

Luciano Borges Barreto, *kumu Tukano*, diz: “A pessoa não escolhe o *barssessé*, é o *barssessé* que escolhe a pessoa” (*apud*. João Rivelino Rezende Barreto, 2022) e Vasconcelos Neto (2020), que descreve em sua tese a sua vivência com Dagoberto Azevedo, que respondeu a ele que o mais importante não é ele ter gostado do *kariçu*, mas “o *kariçu* ter gostado de você”. Eu penso que foi isso que aconteceu na missa de formatura, porque quando você não tem vocação, não adianta, por isso que os *Yaiwa* são escolhidos para ser *yai*, porque muitos querem e não podem.

Eles (*yaiwa*) manejam o mundo da forma que vê e como precisa. Cuidam, protegem, equilibram, qualificam e descontaminam. Por isso que os conhecimentos tradicionais e os processos formativos são cruciais para a sobrevivência da humanidade. O que seria do mundo sem os conhecimentos tradicionais? Como ele se comportaria diante de muita incivilização dos civilizados com muita poluição, contaminação e destruição? Pensamos que somos humanos e que o mundo é não humano. Porém, o mundo é muito mais humano que os humanos. Porque o mundo possui vida, tem sua própria sabedoria, ciclos e está em constante comunicação com o mundo humano através dos especialistas em *bahsese*.

Quando falamos sobre conhecimentos tradicionais percebemos que os humanos são como parte de um todo maior, mas não como dominante sobre a natureza, mas como parte dela. A relação com o meio ambiente é central para nossa compreensão do mundo. Por isso que temos uma grande relação harmoniosa com a natureza. Pensamos que com o desrespeito ou com a degradação da natureza podemos ter grande desequilíbrio do mundo e desta forma o mundo ficaria doente, ou seja, entraria em colapso social e ambiental, algo como o que o mundo científico chama de aquecimento global. Diante disso queremos trazer o desencantamento e a desnaturalização dos significados dos

conhecimentos tradicionais para o mundo. O meu pai Kumu falava que os conhecimentos tradicionais, especificamente o bahsesé, para nós, são coisas muito importante (nĩrõkãse) ou coisa sagrada, não apenas para os humanos, mas também para a natureza.

A ideia de que esses elementos constituem um corpo sugere uma interconexão profunda entre eles, com cada parte desempenhando um papel vital na integridade e funcionamento do todo ou da humanidade. Essa perspectiva é comum em muitas culturas indígenas, especificamente para o grupo *Tukano Yai uhtia yaiwa põrã*, onde a natureza é vista como um sistema interdependente, e cada elemento é considerado uma parte essencial desse sistema.

1.7 - Bahsawii (casa de ritual)

O Alto Rio Negro é um lugar onde os especialistas de bahsesé tem concepção e olhares diferentes. É um lugar onde tem histórias diferentes e vidas diferentes. Desde a origem do mundo, assim pensou o criador o *Yepa õãkhu*.

Para um ser indígena, especificamente no mundo do conhecimento e da cosmologia tukano, existem conjuntos, formas, sistemas ou arte de construção de conhecimentos do bahsesé que são indispensáveis e essenciais, ou seja, são razões ou ícones da vida que são as bases da existência dos seres *Yepa Pĩrõ põrã*. Tudo o que utilizamos, consumimos e produzimos para nós são importantes e tem suas explicações. Como por exemplo, nós vivíamos numa casa única “wi’i” ou *bahsawi* que os não indígenas chamam de “maloca” e o Movimento Indígena– Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) – nas últimas décadas vem utilizando o termo “Casa dos Saberes”. Além de uma grande casa coletiva, representa um mundo simbólico e cosmológico onde os Yaiwa (pajés) realizam curas de doenças e onde revivem a todo o momento os conhecimentos dos seus antepassados e faz conexões com *yepa õãkhu* o avô do mundo pedindo mais proteção e mais vida para nossa sobrevivência. Por isso é importante destacar para o mundo “civilizado” que não tem nada de mal nesta casa. O que fazem nesta casa, o wetidarese, é primordial para a sobrevivência do mundo e da humanidade. Por isso esta casa tem uma conexão direta, ou seja, está diretamente entrelaçada e interligada com outros patamares, com outras dimensões do mundo.

A casa já foi pensada pelo *Yepa õãkhu*. Através dessa casa que seus netos

poderiam se comunicar com ele e aprender o *bahsese*. Por isso o bahsegu quando vai fazer o wetidarese faz ukuse neste momento: ele se conecta com ele fazendo seu pedido, é um momento importantíssimo. E faz passe de ipadú e tabaco. Não é entre especialistas que acontece. Esse passe aconteceu entre o *bahsegu* e o *yepa ñehkú*. Para quem não sabe, acontece por acontecer. Para quem sabe, essa troca está sendo realizada diretamente entre neto (especialista de bahsese) e avô (*yepa ããkhu*).

Para nós, a casa de ritual é vista como um todo ou como um cosmo. Pode se referir à ordem harmônica cósmica, à totalidade organizada e à interconexão de todas as coisas, como no universo. Tudo tem sua explicação. Na concepção do yaí ou dos especialistas de bahsese os esteios juntos são constituídos como um corpo humano do protetor e criador, o ye'pa ããkhu. A viga da casa representa a espinha dorsal do ye'pa ããkhu. Os caibros são as costelas, os cipós amarrados às veias, e a porta, a boca. O tambor trocano, é a moradia, é o coração do ye'pa ããkhu, assim falavam e falam nossos avôs e nossos pais. Na nossa concepção não é a casa do diabo como falavam os invasores. Pois cada ritual ou cerimonia o *basawii* ela sofre sua transformação através do *bahsese*, *kãrãkõ* e *õpëkõwii* (leite/casa) e o corpo do ye'pa ããkhu faz o *bahsesé*, fazendo isso dá a vida para ela. Tudo tem seu significado e justificação cosmológica da história de origem. Desta forma olhamos a casa como um corpo vivo. Têm significados simbólicos profundos dentro da nossa sociedade. Nesse sentido, o bahsese é uma forma de expressão cultural que ajuda a estruturar e reforçar as nossas relações sociais, os sistemas de crenças e valores dentro das aldeias. Todas as práticas culturalmente prescritas, que envolvem ações simbólicas, são realizadas de acordo com as regras e protocolos específicos. As ações simbólicas são aquelas que possuem significados culturais mais amplos e profundos.

Essas ações expressam e comunicam significados e valores dentro das aldeias, muitas vezes refletindo estruturas e pensamento e organização social. Nessa perspectiva que a casa cerimonial para nós não é simplesmente como uma coisa que não possui vida e sim como um todo, visto na totalidade e tem vida. O bahsawii tem vida e atribui vidas para nós. De acordo este povo não existe o ambiente sem sujeito, existem sim tudo aquele que atribui vidas, alma e como possuem vidas são importantes na existência do homem, ou seja, existem interdependência ou entrelaçamento entre o mundo da cultura com o mundo da natureza.



Imagem 12 - Bahsawii - Casa de ritual de Caruru - Cachoeira/Tiquié

Até atualmente, temos a casa de rituais, onde nós ensinamos, aprendemos e compartilhamos os conhecimentos tradicionais. Nesta casa que guardamos todos os materiais recebidos pelo Ye'pa pãrãmi antes, na criação do mundo e da humanidade. São materiais essenciais utilizados para pensar o mundo do bahsese.

O Corpo-Bahsawi; que vai variando de nomes também conforme a cerimônias ou rituais: Amoãriwi, Yaiariwi, Po'oriwi. Vai transformando sua roupagem (sutiró) conforme rituais ou cerimônias, por isso é visto como um corpo. Assim como um Corpo-Bahsawi reveste-se de várias roupagens *sutitise*, *sutiwehtise*, etc. Por isso quando se faz ukūse, fazem-se falas diferentes para cada tipo de cerimônia. Mas para nós Yepa pĩrõ põrã (Tukano) o bahsawii é considerada o corpo do yepa pĩrõ. Nessa linha que vai o ukūse.

*Atiro niwĩ ukuwĩ niti mu'u mẽ'khu, mami, nĩã, pahku, mẽẽ etc.
Ati wii Yepa pĩrõ kãrãko wii dohkare, yepa pĩrõ kãrãko bohtari
dohkare, yepa pĩrõ kãrãko wãhsõrĩ dohkare, yepa pĩrõ kãrãko
nehtõri dohkare, yepa pĩrõ kãrãko kũmũrĩ dohtare, yepa pĩrõ
kãrãko ohkodari dohkaré, yepa pĩrõ yuku kãrãko dari dohkaré,
yepa pĩrõ dihta kãrãko dari dohkaré, yepa pĩrõ ãmũse kãrãko
dari dohkaré atiro niũ ukũnekãwĩ [...] (pesquisador Orlindo,
2024.)*

É um discurso de memória afetiva para os parentes. Isso nos remete à arte do discurso. Esses *ukuse* acima, é utilizado quando acontece rituais no *bahsawii* do povo

Yepa Pĩrõ Põrã (povo Tukano). Quando falam isso, estão revestindo outras roupagens na casa. Os esteios da vida, o cipó ele qualifica em veias da vida e banco da vida. No final se transforma em um corpo que dá e tem a vida. Quando o bayá, kumu ou yai inicia o discurso, inicia cumprimentando com quem está fazendo o discurso, pela consideração de parentesco - se é sobrinho, irmão, primo, cunhado, sogro, etc. Anuncia a festa no *basawii*, falam das histórias de origens, dos bahsese, bahsamori e da ancestralidade. Fala que a festa está iniciando, que é pra ficar prestigiando até terminar as bebidas que são os *peeru* (caxiri). Assim inicia o *peerusĩrĩsé* (festa com caxiri).

O Yai tem um corpo que se reveste de várias roupagens e realidades também. Existem vários tipos de Yai. Os nossos conhecimentos não estão somente relacionados aos bahsesé, bahsamorĩ e no kihti ukũse, mas também na arte da caça, da pesca, na roçagem, na derrubada e a queimada da roça, tudo estão associados aos bahsesé, ritos, cosmologia, ao sistema de parentesco e às festas, ou seja, tudo é Bahsesé. Porque tudo tem vidas (*kahtise*) e tudo é importante (*nĩrõkase*) e entretido na vida humana e da natureza.

De acordo Azevedo (2016), numa análise sobre a Forma e conteúdo do Bahsesé *Ye'pa Pĩrõ Põrã* (Tukano), as dimensões Õmẽ (ar), Di'ta (terra), Nuhku (floresta) e Ahko (água) são dimensões onde nós vivemos e que existem vidas. Além disso, nós damos para elas um grande valor, pois nelas construímos nossas vidas. Representam para nós valor material e imaterial, pois elas dão para nós seus frutos, e nós temos maior intimidade com o meio que vivemos e sabemos como os animais e as plantas crescem e se reproduzem e quais podem ser utilizados para alimentação, para a cura de doenças ou para realização dos rituais. Nelas nós organizamos, produzimos e reproduzimos para nossa existência.

Assim, cada tipo de peixe tem sua história, o sol, a lua, as estrelas, o rio, os igarapés, os lagos, as árvores, os cipós, os lugares sagrados e os animais, o limite do território etc., tudo é “sagrado”, tudo tem vida e tudo tem origem. Por exemplo, na nossa cosmologia a cachoeira de ipanoré, na primeira quinzena de fevereiro, no início do inverno, a chuva pára à meia noite e logo depois de alguns minutos o barulho da cachoeira e começa tocar som do *mĩrĩ* (flautas sagradas) e os *yaiwa* falam que nesse momento está tendo comunicação entre filho (*yepa pãrãmi*) que está na terra com seu pai (*yepa ããkhu*) que está no que vive na dimensão celeste o *yepa ããkhu*. Neste mesmo momento, a serra de Tunuí-Cachoeira do Rio Içana, inclusive a de Caruru Cachoeira do Rio Tiquié e todas as cachoeiras com o nome de Caruru ou *mĩrĩãpõrã* poepa

(cachoeiras) param e acompanham e faz o mesmo ritual ou cerimônia de comunicação. Por isso que os Yaiwa falam “tudo são casas, tudo tem donos e tudo tem vidas”.

De acordo com Viveiros de Castro (1996) , ao estudar o perspectivismo ameríndio, atesta que de tal modo que todo objeto é um tanto sujeito; todo sujeito é um tanto objeto; há sempre algo de humano no não humano. Todos esses conhecimentos, o pai vai transmitindo até seu retorno para casa. E o seu filho vai interiorizando e apropriando-se desses valores do grupo ao qual pertence. Nós, filhos desta terra, detentores desses conhecimentos temos muito a oferecer ao mundo para que as pessoas possam voltar a pensar numa nova forma de viver e de ser.

O meu pai, Graciliano Uremiri (kumu), quando me aconselhava, me dizia que não poderíamos esquecer os nossos conhecimentos que eram nosso alicerce ou pedra vital da nossa existência, mas poderíamos estudar as coisas dos brancos para dialogar com o mundo ou o conhecimento ocidental e assim fortalecer os nossos conhecimentos. Vendo hoje como está sendo feito, da mesma forma que meu pai falou, me pergunto como meu pai sabia disso. Eu, seu filho, tinha mais ou menos doze (12) anos de idade e ouvia tudo com muito respeito e em nenhum momento pensei que eu ia fazer um trabalho desse tipo, acadêmico e falando de yaiase, mas penso que meu pai kumu já sabia o que já me esperava.

Os conhecimentos tradicionais não podem ser chamados ou conhecidos de etnoconhecimento no sentido discriminador na ideia, que coloca o conhecimento na condição inferior ao “conhecimento universal”. O conhecimento indígena é considerado por nós somente um conhecimento diferente. Tudo o que falamos são categorias explicativas de como nós percebemos e como são importantes para a saúde humana e da natureza ou para o equilíbrio do mundo a partir do nosso conteto. O mundo precisa desprovincialar-se e desistoricizar-se, segundo o Descola (1992), a maneira como olha sobre conhecimentos tradicionais que não reflitam a nossa gênese de tal forma que nós percebemos e problematizamos o mundo. O paradigma que colocamos ou apontamos hoje é esse, porque somos produtos do nosso tempo e o tempo é o motor da história construída hoje.

Perceber essas relações é tecer novos meios de compreensão da realidade através do entrecruzamento cultural e da relação recursiva entre o corpo e as diversas culturas que nos cercam. Assim que os yaiwa pensam e falam para nós sobre o mundo dos conhecimentos tradicionais.

CAPÍTULO II - YAIASE DO YAÍ UHTIA YAIWA PÕRÃ – ESPECIALISTA YAI DE CARURU-CACHOEIRA

2.1 - A infância no meu povo e seus ensinamentos

Para o grupo Yaí uhtia yaiwa, o yaiase/amoyese são partes das nossas vidas. É o meio pelo qual nós aprendemos, ensinamos; é onde nós construímos, reconstruímos e cristalizamos a nossa ciência; é uma interface metodológica que conecta as atuais gerações aos nossos parentes mais antigos. Yaiase é a metodologia que forma os kumuã, bayaroá e yaiwa, especialistas que cuidam a humanidade fazendo proteção, curando e qualificando com bahsesé. Hoje, depois da grande ruptura com a chegada dos invasores nas nossas terras, fazendo ritual de amoyese, continuamos mantendo e construindo a história e vidas do nosso povo. Fazendo yaiase, nós mantemos e construímos nosso kihti e bahsese. Fazendo amoyese temos nossos especialistas de bahsese, o kumuã, o bayaroá formados e o yaiwa em formação.

Muitos dos kumuã e bayaró não necessariamente passam no amoyese, mas tem domínio profundo no bahsese porque já tem na sua casa seu pai ou seu avô que acompanha e orienta na sua especialização, que são kumuã e bayaroá. Já o menino yaí, por mais que seja filho e neto do yaí, é obrigatório passar por esse ritual para assumir esse papel e para obter conhecimento profundo de todo o corpo do mundo (andares/patamares/dimensões).

Para um menino yaí uhtia yaiwa pãrãmi, a infância é um ciclo muito importante, onde os ensinamentos mais valiosos são transmitidos de forma natural e experienciados. É um ciclo onde nossos pais têm o maior cuidado com nosso nascimento, crescimento e de forma geral com a nossa saúde. O cuidado com o ante, na hora e depois do nascimento da criança é muito importante para a saúde. Por isso exige que façamos bahsese para cada ciclo da vida.

Eu sou parte desse yaiase, e esse yaiase é uma parte de mim. O conhecimento do *Yaí uhtia yaiwa põrã* faz parte de mim e sou parte dele. Participei e participo do *yaiase* desde 2013, hoje sou parte dele. Conheço várias histórias de origem do nosso povo e do mundo. Somos parte desse mundo e o mundo parte de nós. Aprendi muito mahsise (ciência) do nosso povo. Fiz várias experiências sobre bahsese e curei várias pessoas, vendo isso fico muito satisfeito depois de muito sofrimento. Meu formador pediu também para eu experimentar *huuse* (sucção) e *ahko sitase* (jogar agua) e fiz, mas na

hora certa vou colocar em prática isso. Sentei muitas horas, muitos dias, muitas noites nas rodas de ipadú, conversas, nos rituais juntos ao *kumuã*, *bayaróá* e *yaiwa* de vários povos especificamente do povo *yepa pĩrõ põrã* (Tukano), *uhtã pĩrõ põrã* (Tuyuca), *barasana*, *yanomami*. Cheirei muito rapé, tomei muito kahpi, comi muito ipadú, fumei muito tabaco, cheirei muito paricá com Yaí Luciano do povo Yanomami. Faço muito *betise* (dietas) e sigo com muito cuidado e respeito esse caminho. Adoro aprender e estar conectado ou interligado com as casas rituais, para mim isso é a vida. Até hoje não como comida assada, frita e moquiado. Continuo rigidamente com todas as dietas alimentares. Assim é a vida do *yaiase* e é isso que é o *yaiase*: um processo contínuo, longo. Respeito muito os conhecedores dos outros povos, pois sabem a história do seu povo. Assim os *yaiwa* nos ensinam.

2.2 - *Bahsesé na criança Yaí uhtia yaiwa pórã*

Quando uma criança *yaí uhtia yaiwa pórã* nasce, nasce em um mundo maior e pronto, o outro mundo, no outro corpo, no mundo desconhecido e estruturado, por isso antes do nascimento faz *bahsesé* proteção do local de parto *nĩ'hĩ utú bahseró* (preparo do local de nascimento) com o *bahse kãmõtaro* (benzimentos de proteção) que é indispensável para um bom nascimento. Antes de fazer qualquer *bahsesé* o *bahsesgũ*, o *kumú* ou o *yaí*, se protege fazendo *bahsesé* de proteção para que os *wai mãhsã* (seres ou humanos invisíveis que habitam nos outros patamares do mundo, ar, terra, água e florestas) não façam mal a ele e depois começa fazer o *Nĩhĩ Utú bahseró* ou *Ahporó*, faz proteção do local de nascimento da criança e proteção da mãe. São etapas de *bahsesé* importantes para o futuro especialista.

Quando faz isso está comunicando, apaziguando com os donos, espíritos e as casas de transformação (casas sagradas ou lugares sagrados), *õmẽ wii* (casa/ar), *dihta wii* (casa/terra), *nũhkũ wii* (casa/floresta) e *ahko wii* (casa/água), qualificando o novo corpo, como corpo da floresta, da terra, da água e do ar para não tenha desequilíbrio do corpo da mãe especificamente da criança, ou seja, para que a criança não estranhe com a chegada no outro mundo, ou seja, não fique doente na entrada com o mundo novo. Assim falam os *kumuã* e *yaiwa*. Para aqueles que desconhecem por que acontece o *bahsesé* em toda fase ou ciclo da vida em relação com a natureza é que para nós todas as dimensões do mundo como água, terra, ar e floresta são lugares ou casas que possuem donos e onde há vidas. Por isso que os especialistas conectam-se a esse outro mundo.

Protege falando ou soprando as palavras. *Atiró nî ukunúkâwî kumu* Luís Neri (2024):

Weti ïmisapa, kârâko imisapa, ôhpêkô weti imisapa, kahtise sutiri imisapa tho nii tuhtekûwî, ne'ékeri imisapa ,ñãpôkeri imisapa, weti imisapa nisa niwî , Tuaha o'wîtaha. Uñakheó noña marïse weti imipa, pehka buhtiri imisa, pehka sôãrî imisa, pehka ñi'irî imisan nituhtekuwî tukamotanúkôwî tho iñakãñã mûsã pãrãmire niwi. Tuaha niwi Ko wetirore, ko ya patikasare, wiwahsôrî, winehtôrî tere pehkayusuó niãrôtawî. Tuaha nûkô o'wî Ma'rîya kahtiri kunurô, marîye katise sã'arîrî, kahtise wahato tere êôñeduhpoó buhkurã wê'êwî. Ârã nuhkumoã, kahsia narê êôñekeó wãmôrê dara ðuosami bohawî. Atiró nî bahseenúkâwî nihiutu baserore [...] (kumu Luís Neri, 2024)

Faz-se esse bahsese para qualificar o corpo ou colocar outro *sutiró* em nós, isso é muito importante para impedir os ataques dos outros seres ou *waimahsã*. Por isso que acontece o bahsesé, para pedir licença e solicitar cura aos ancestrais da origem. Também se faz *Nî'hîsope bahseró* (preparo de canal vaginal para o bom parto), isso acontece antes do parto para que não haja sofrimento da mãe no parto ou parto demorado. Feito tudo isso, a criança nasce tudo perfeito. Logo depois do nascimento, faz-se *Ôhpêkô bahseró* (benzimento do leite materno) para amamentação.

Depois de uma semana, dependendo da condição da mãe e da criança, é feita bahse'é uose (o ritual do banho). Faz-se esse bahsese para proteger os ataques de todos os seres aquáticos de onde vai tomar banho e faz proteção do caminho onde vai descer para o rio. É utilizado cigarro e breu para esse ritual.

Depois vem ritual de nomeação esse ritual é de extrema importância para o nosso mundo ao mundo indígena ao fazer esse ritual vão pensar ou perguntar aos *waimahsã* que tipo de idade que a criança trás ou carrega no corpo. Dependendo do *kumu* e do *yaí*, em torno de uma semana depois do nascimento se faz o *heeri pô'ra baseró*¹² ritual de nomeação da criança. O *heeripô'rã* é um ritual imprescindível para a vida do menino *yaí*. Onde o *bahseg* escolhe um nome específico do grupo e qualifica seu corpo. Esse ritual é feito com princípio da ativação, inserção ou de acionamento dos cordões vitais (*kahtise da'ri*) que estão interligados e interdependentes com todas as dimensões do mundo. Para o menino, futuro *yaí*, o *yaí* faz o *bahsese* de ativação e qualifica seu corpo unguindo com *karajirú* (pó vermelho extraído de uma planta) assim colocando seu poder. É o primeiro passo do cuidado do corpo de um menino *yaí*. É o

¹² Em uma tradução literal: “benzimento do coração”.

início do novo mundo, de um novo caminho.

À criança é dado o nome tradicional de acordo com a sua capacidade ou força do corpo. Isso depende também de acordo com cada grupo étnico, porque cada grupo já carrega no seu interior os seus nomes tradicionais (*bahseke wāmē*). Isso tem valor muito grande e tem uma influência muito importante no processo formativo de um especialista tukano. Quem for do grupo, filho ou neto do *kumú*, *bayá* ou *yai*, possivelmente poderá ser ou ter esses nomes. Isso tem a ver com poder, linhagem, status ou a garantia de proteção do corpo.

Na nominação do menino *yai* já é inserido poderes no seu corpo colocando carajirú no umbigo e na boca e outros materiais que são inseridos na parte do corpo do menino *yai*. Desta forma começa um cuidado maior e diferenciado para esta criança. Depois vem *sumuã bahseró* (benzimento do umbigo), depois vem *ba'ase bahse ehkaro* (bahsese da comida), *biá bahseró* (bahsese da pimenta), *yuhku duhka bahseró* (bahsese de frutas silvestres), *wai bahseró* (bahsese de peixes), depois vem *waikhurá bahseró* (bahsese de animais). Tudo isso faz para transformarem as coisas; para dá condição de vida (*kahtiró o'ose*).

Ba'ase bahse ehkaro é muito importante também para que uma criança possa crescer saudável. Primeiro, faz-se bahsese de *wai*. *Tho wegɛ wai bahsegɛ tho niwĩ atiró nekawĩ*:

Ārã mā'rikārã wai niwĩ, ārã dihtarikhārã, diá pahirimākārã wai niwĩ, tho nitha niwi ahko ñĩrĩ makārã wai, ahko buhtirimākārã wai, ahko sōārĩmakārã wai, ahko sāmērĩmākārã wai niwĩ, tuahanɛkō niwĩ ārã wai yapirã, wai nũhtũritirã, wai pohtatirã niwĩ nārē behsewe behsu, aburi, naa pũrĩsere, na kārãkodari, na pehkamerĩ tere koewe pehkayusuodiowĩ, ohkodaritidhiowĩ to tuaha niwĩ kārãko wai õhpẽko wai niwĩ, atiró nĩ wai bahse ehkanũkārō [...] (pesquisador Orlindo 2025).

Durante o *bahsese* dos peixes, o *bahsegɛ* inicia dizendo: Primeiro, é feita a descontaminação dos peixes — das águas dos lagos, dos rios e dos igarapés; das águas brancas, barrentas e pretas. Depois, são chamados os peixes lisos, os de escamas, os de espora. Retiram-se deles as impurezas, descontaminam-se as doenças, os lodos que carregam. Em seguida, chama-se a vida dos peixes, peixes da vida, peixe sadios e do bem para que não façam mal ao corpo de quem os consome, para dá a vida longa e sadia. Fala-se ao fogo dos peixes, para que não es quente e faça mal o corpo e com a veia da água que dá a vida do rio, vai-se esfriando o corpo, preparando-o para vida saudável.

Assim começa o bahse se dos peixes. É assim que falam os *kumuã e yaiwa*.

Para o Azevedo (2016), *Baase bahse ehkase* consiste em uma forma de bahse se que estabelece uma espécie de “assepsia” dos alimentos, tornando-os livres de possíveis doenças. Para isso os especialistas lançam mão da classificação (taxinomia) de animais e vegetais e, desse modo, estabelecendo uma seleção e classificação no espaço *Di'ta/Nuhku*, principalmente aqueles onde se situam os ambientes aquáticos e a terra/floresta. Além de assepsia dos alimentos que compõem a primeira alimentação da criança, todas as pessoas devem passar pelo bahse se em muitos momentos de sua vida, sobretudo, nos que deixam mais vulneráveis os humanos como o pós-parto; o pós uso de miriã (jurupari); cura de picada de cobra; primeira menstruação; num período de recuperação de doenças mais graves (Azevedo, 2016, p.50)

Assim é o início do preparo do corpo da criança. Com isso, a criança do grupo *Yai Uhtia Yaiwa pôrã*, grupo ao qual pertencço, nunca é exclusivamente passiva da sua ação ou escolha e sim ele é pensado, organizado e condicionado com *bahsesé* pelos especialistas tukano. A minha mãe me contava que meu nome tradicional foi escolhido pelo meu avô yaí Juũ (pajé) porque ele queria que um dia eu fosse yaí, que desse continuidade ao nosso grupo. Preocupado com isso, disse para os meus pais que ia fazer um menino diferente de pensamento e assim o fez e chamou de *Di'tapura* (nome seria antigo/ye'pa). Olha a inteligência de um yaí, como ele moderniza o nome do antigo para o novo tempo. A criança é escolhida pelos yaiwa (pajés), mas também precisa ter algo de vocação ou predestinado aos espíritos para esse ofício. Assim a criança do *yai uhtia yaiwa pôrã* nasce, cresce saudável e forte.

Desde muito cedo as crianças aprendem observando, participando, imitando os mais velhos, em um processo que mistura cuidado, amor e conexões com as nossas tradições. O conhecimento do povo é passado através das histórias ao redor do fogo, das canções que embalam, dos passos da roça, ou no trabalho, e do respeito à natureza. Cada atividade, por mais simples que pareça, carrega lições profundas sobre o valor da paciência, do trabalho coletivo e do equilíbrio com o meio ambiente.

Como líder de um grupo, meu pai nos orientava como um homem líder tinha que se comportar e tratar as pessoas, ou um povo, e que nós tínhamos que respeitar as pessoas e respeitar os mais velhos, considerar as pessoas, pedir as coisas, não roubar as coisas, ajudar as pessoas, e respeitar os conhecimentos e sempre que precisar utilizar com muita cautela e com cuidado porque era sagrado nos olhares dos sábios mais velhos. Meu pai tinha muito respeito e dava muito valor às coisas do outro mundo e

consequentemente a minha mãe pedia sempre que nos espelhássemos no nosso pai. Meu pai sempre contava a história do grupo. Que nossos avôs eram yaiwa (pajés). Meu avô paterno, *Wesemi*, era Yai (pajé), meu pai era Kumu ukūrīmahsū (sábio em ditação ou invocação dos deuses, dos espíritos e das casas sagradas). Para nós, *kihti* vem da cosmologia do nosso povo, não da mitologia. Mitologias são dos egípcios ou da Grécia.

Por isso que nosso *Mahsīse* (ciência) é diferente que o *Kihti*, nós contamos porque o *kihti* contamos para todos e tudo, e ukūse é o momento de invocação, ou seja, é a comunicação entre o pai e filho, dos espíritos ou da casa sagradas. Isso acontece nos rituais *nīrōkase* (importantes) no dia do *po'osé* (dabucuri, festa de oferta) principalmente na iniciação dos processos formativos (*amoyese*) pelos *bayaroá*, *kumuã* e *yaiwa* que são especialistas desses rituais. E o *ukuse*, por sua vez, existe dois momentos ou tem dois significados. *Ukū* significa conversar (normal) e outro *ukūse*: já tem outro significado que é de invocar deuses, isso quando se fala do bahsesé, o outro significado é da conversação diária com a família e amigos.

Assim como o conhecimento ocidental tem suas regras, no conhecimento ou nos conhecimentos tradicionais, também existem regras, fórmulas ou leis naturais que são irreversíveis que precisam de respeito para aquele que opera e maneja. O mundo tradicional também tem suas regras rigorosas, se não tiver respeito pode levar à morte, esse mundo não é igual o mundo que os outros imaginam e estereotipam. Este tem sua forma de organização, seu modo de pensar e interpretar o mundo. Há muito tempo fomos conhecidos e chamados como bohsoá (cutiwaya) um nome dado de uma forma discriminadora pelos outros grupos. Entre os povos indígenas existem também rivalidades, brigas e discriminação, entre irmãos e entre os cunhados, não é todo tempo que vivemos em harmonia.

Vivemos como os brancos, brigamos por causa do conhecimento, territórios, trabalho e discriminamos outros grupos. Temos nossas semelhanças e diferenças, queremos ser melhores que os outros e nos comportamos iguais aos brancos. Por isso nosso grupo foi invisibilizado no tempo, como os brancos tentaram fazer com o nosso conhecimento. Antigamente nossos avôs tinham ocupados muitas terras, ou um território extenso, depois cederam um pedaço de terra em troca das mulheres. Assim começou a política dos nossos avôs com o povo Tuyuca que moram próximo da nossa aldeia. Esse é nosso território, onde nós cuidamos, onde nós trabalhamos roça, pescamos, caçamos e construímos nossas histórias.



Imagem 13- Carurú- Cachoeira/Alto Tiquié

Hoje nós consideramos nosso território respeitando os outros, que a partir do *soó tuhti* do rio abaixo e rio acima até *ahko sôãrimã piito* (igarapé das águas vermelhas) esse é nosso território que nossos avôs nos deixaram.

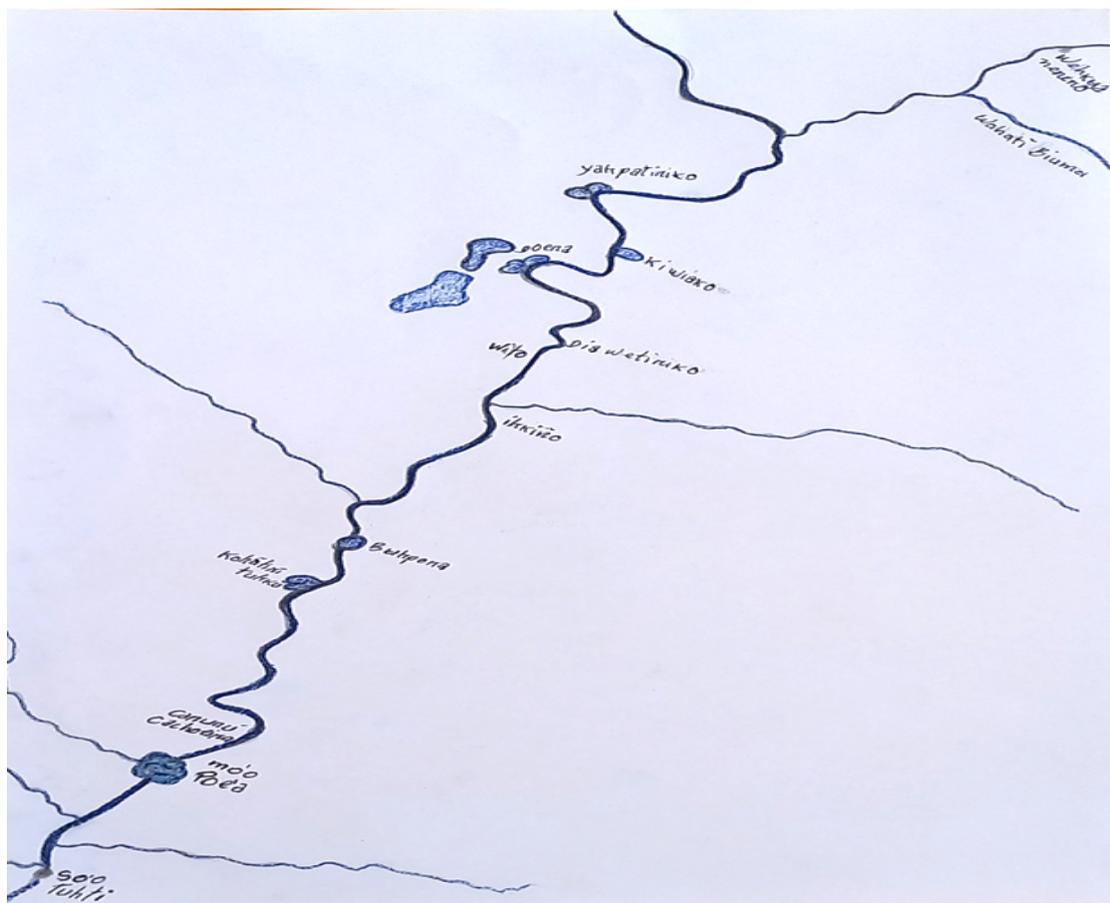


Imagem 14 – Mapa do território de Caruru Cachoeira Alto Tiquié (autor Jodair)

Alguns que fizeram estudos nas comunidades próximas, construíram mapas de territórios sem nos consultar, falando sobre território sem saber a real história do seu povo e de suas terras. Com certeza outro dia saberão a verdade.

No tempo antigo, nós tínhamos outro nome. O Yaí Eremundo (in memoriam 2024) do grupo Bará, um dos Yaí que passou no processo formativo com nossos avôs Yaiwa, nos visitando disse que o nome certo do nosso povo era Dar'seá que hoje conhecido como Tukano o nome correto era *Ye'pa Pĩrõ Põrã*. E disse ainda que nos dias atuais andando escuta outro nome ou o novo nome inventado como Tukano e que antigamente não ouvia esse nome. Pois ele mesmo nos afirmou também que o nosso grupo de Caruru Cachoeira do Rio Tiquié é do *Yaí Uhtia Yaiwa Põrã* não são os bohsoá. Portanto, nossos avôs eram os filhos do *Yaí Uhtia Yaiwa Põrã* e nós somos os netos deles.

Existem grupos de irmãos maiores e irmãos menores, uma estratificação dentro dos grupos onde estão situados os acendedores de cigarros, preparadores e coletores: assim são organizadores os grupos. Para o nosso grupo, não é o curso do rio que vai

determinar a ocupação de irmãos maiores e menores dos grupos de que os irmãos maiores vivem nos baixos cursos e os irmãos menores localizam-se próximo às nascentes como afirma Berta Ribeiro (1995). Para nós, cada grupo ocupou lugar onde varou ou onde alcançou vindo do Rio Papuri para o Rio Tiquié, realmente cada grupo estava à procura da abundância.

Podemos perceber que cada um que fez relatos ou concedeu entrevista para os pesquisadores, não assume que é do grupo menor para não ser discriminado por outro grupo. Vejam como é tão forte a política dos grupos Tukano. Pensar ou falar sobre questões ou sobre povo indígena, não precisa romantizar que está tudo bem, que sempre foi assim. Lutamos e trabalhamos duramente, dia e noite para sobrevivermos. Meu pai, quando contava história ao entardecer, nos orientava que as coisas dos brancos logo iriam chegar às aldeias sem que estivéssemos preparados para esse mergulho. Foi isso que aconteceu.

2.3- O cuidado do corpo com o bahsese

Como vimos até aqui, o grupo do *Yai uhtiã yaiwa pōrã* desde seus ancestrais já vinham praticando o bahsesé para cuidar da saúde do mundo e da humanidade. Por isso essas práticas são essenciais para nossa vida. Para nós, as práticas do cuidado do corpo já iniciam na gravidez. É quando a criança está no ventre da mãe, principalmente para aquele que vai ser Yaí. Assim foi pensado e organizado pelo *Ye'pa òãkhu* na origem do mundo e desta forma nós continuamos fazendo essas práticas nos dias atuais.

Como a *Ye'pa ñehkõ* (avó do mundo) foi sempre bem cuidadosa e preocupada e auxiliou nos cuidados da criação do mundo maior, ela continua com esse cuidado na construção de uma família dentro do seio cultural na nossa aldeia. Com a habilidade que a mulher tem, ela se preocupa não somente na saúde da criança, mas também com sua própria saúde durante a gravidez. Por isso, a mulher grávida toma a iniciativa e pede para o especialista de bahsesé fazer o bahsesé no intuito de prevenir graves problemas durante a gravidez.

Essa iniciativa de que a mulher pede o bahsesé para o kumu, bayá e yaí são ordenamentos deixados na origem, nunca o ista de bahsesé pede para fazer o bahsesé, o bahserã falam que quando pede pra fazer o bahsese quando o paciente piora pode trazer

problema pode sinalizar que o pedido foi feito para fazer o mal. Assim falam os bahserã.

Na fase de gravidez o bahsegᵗ (especialista de bahsese) faz o bahsesé do *ni'hí kûmûrô ahporo* (benzimentos da ventre da grávida) para que o corpo da criança tenha um lugar perfeito e um espaço adequado para o desenvolvimento sadio. Essa é a concepção inicial para o bahsegᵗ ao fazer os bahsesé. Como o bahsesé é além do que pensamos e imaginamos, ou seja, é um elemento transformador, o bahsegᵗ agencia soprando as palavras com o poder que tem uns dos principais bahsesé das primeiras fases da vida colocando o banco de quartzo, *kârâko kûmûrô, ôhpêkô kûmûrô, kahtiri kûmûrô* (banco da vida), transformando o ventre o mundo onde há vida (*añurĩ pati kârâko*¹³ *pati, ôhpêkô pati*) com força da mente que tem é assim que acontece para nós. Portanto o cuidado do corpo já inicia dentro do ventre da mãe. Depois desse bahsesé a mãe segue acompanhando com maior cuidado suas fases de gravidez. Com esse bahsesé da gravidez, por sua vez, a mãe não vai se sentir perturbada com a barriga, assim continuará exercendo e fazendo seus afazeres normais, trabalhando na roça e cuidando de casa porque a criança vai está aparada ou sendo cuidada pelos waimahsã. Com a chegada do dia do nascimento da criança vem outra preocupação da mãe com isso como já sabe que a chegada de uma criança para o mundo, a mãe começa preparar seu corpo com bahsesé do parto.

Antes do parto, faz-se o bahsesé de apaziguamento no local do parto e da proteção do corpo da criança de todas as dimensões do mundo e das casas de origens fazendo isso entra em comunicação com donos dos wiseri (casas sagradas). Com isso quando a criança nasce, nasce sem nenhum problema. O parto é considerado normal e a criança chega sem problema nenhum no outro mundo.

Seguindo com o processo do cuidado do corpo para nós tem o ritual do banho para isso faz o *ohpé bahsesé* (benzimento do breu), *ûrêñoã bahsesé* (carajirú) e bahsesé de *mûrôrô* (tabaco) para proteção do corpo da criança e da mãe para que não seja alvejada e não seja atacado no caminho do porto e que não assuste no primeiro contato com a água e não seja alvejada pelos waí mahsã da dimensão terrestres, aquáticas e do ar. De acordo Barreto (2013),

¹³ Barreto (2021) no conjunto de fórmulas de Ba'ase bahse ekase (limpeza de alimentos), na conclusão das fórmulas canônicas, estão às palavras opekô e karâko como agentes de transformação dos alimentos em substâncias saudáveis ao corpo, livres de perigos de contaminação, e portadores de nutrição e de força.

Os waí mahsã são seres humanos que habitam nos domínios da terra, floresta, ar e água. Eles detêm a capacidade de metamorfose e camuflagem, assumindo (vestindo a roupa) a forma de animais e peixes e adquirindo suas características e habilidades físicas. São também a fonte de conhecimento, aqueles com os quais os istas tukano (yai, kumu e baya) devem se comunicar e aprender, acessando neles seus conhecimentos.

Nós fazemos bahsesé porque nós temos uma concepção e acreditamos que todos os espaços têm sua forma de organização, tem donos e têm vidas. Portanto, para nós não existe o ambiente sem sujeito, existem sim tudo aquele que atribui vidas e alma. Descola (2013, p.72) tem razão quando afirma: “É um mundo onde todos são seres conscientes de suas próprias humanidades”.

É importante ressaltar aqui o respeito sobre o bahsesé ou conhecimentos dos outros grupos. O bahsesé não é igual para todos os grupos, cada grupo tem seu domínio, posicionamento e pensamento de origem do mundo e do bahsesé. Isso vem da emersão do homem da canoa de transformação e origem de cada grupo, por isso que cada grupo tem sua forma de falar seus bahsesé. O *bahsesé* é visto como segurança de cada grupo por isso que existem semelhanças, diferenças e enigmas dentro dos grupos quando falamos sobre bahsesé.

Após alguns dias do banho da criança, dependendo do *bahsegũ* vem o *heripõrã bahsesé* (benzimento do coração) ou dia de nomeação e *ba'ase bahsesé* ou *bahse ehkase* (benzimento da comida) todos esses rituais é muito importante e está relacionado no cuidado do corpo e para a vida da criança. A nomeação é determinante para a vida e para a futura iniciação de uma criança. A nomeação é pensada pelo kumu como a abertura de um caminho para ser seguido para a criança yaí. Para nós, nominar é constituir um corpo e estabelecer uma condição de vida, é a inserção de regras, comportamentos, ou seja, técnicas corporais e habilidades práticas que são transmitidas ao longo do tempo de uma geração para outra, assim contribuindo para a continuidade cultural e social do grupo.

Assim como o menino para a menina também é importante para sua especialização. De acordo Andrello (2010, p.18),

É por meio de sua inserção nos corpos via nomeação que se propicia subjetivação, uma potencialização da força, fala da pessoa, u'unkusehé, que, assim, poderá agir intencionalmente sobre o mundo, expressando conhecimento ou soprando

encantações. Os objetos encapsulam a vida, não no sentido biológico, mas no sentido de capacidade de agência, de intencionalidade. Tal qualidade advém da composição daquele segundo corpo, o nome. Força de vida, portanto, que é manejada na construção de um corpo artefactual.

Andrello (2010) argumenta também que quando é introduzido o nome de benzimento no corpo em um processo de individuação é o que garante uma alma específica a uma pessoa; chama-se isso de *heripôrã bahsese*, ou seja, benzimento de coração. Onde cada nome tem seu perfil, uma direção, uma vocação, um caminho a ser seguido. Por isso o *bahsegtr* ao dá o *bahseke wãmẽ* (nome do benzimento) ao fazer o bahsesé entra em contato com os espíritos perguntando qual nome aquele corpo ou aquela criança pode ter sem deixar de lado o grupo que pertence. Essa parte da escolha de bahsesé wãmẽ é imprescindível e determinante para o menino que vai passar nos processos formativos dos bahsesé do futuro Yaí.

Ao fazer o bahsesé de nominação os especialistas ativam os cordões vitais trazendo as propriedades de vida de todas as outras dimensões do mundo do *ômêpati* (corpo/ar), *ohkopati* (corpo/água), *di'tapati* (corpo/terra) e *nũhkũpati* (floresta/corpo) são elementos indispensáveis e interdependentes, indivisíveis para constituição do corpo. Este é o fator importante de que outra natureza também requer cuidados assim como um corpo humano.

O *bahsesé* manipulado pelo *bahsegtr* e com o poder que tem transforma o corpo de acordo com a necessidade qualificando, tornando fortalecido e protegido. Por isso que para nós o corpo é como um microcosmo, porque o corpo é constituído de múltiplas variedades terapêuticas cada qual com sua função específica dada através do *bahsesé* operacionalizado para o equilíbrio do corpo.

Em outros termos, para nós a noção sobre o corpo é algo não acabado, é algo manipulável, transformável, sujeito a infinitas possibilidades. Porque a constituição do corpo agenciado com bahsesé para os especialistas tem essa compreensão de que o corpo é constituído por propriedades de todas as dimensões do mundo. Neste termo o corpo tem a capacidade de se transformar em ar, água e terra etc. por esta condição. Desta forma que sabemos por que que nós atribuímos um *bahseke wãmẽ* e porque ela é importante.

Para o S. Hugh-Jones (2002), o nome sagrado *baseke-wame*, corriqueiramente traduzido como “nomes de benzimento”, não é empregado correntemente. Dessa forma,

cria-se ou nasce um novo corpo constituído de principais elementos que ye'pa ñehku deu para o *Ye'pa ããkhu* antes da criação do mundo, como o banco de quartzo, que é um dos instrumentos de vida e transformação apresentado pelo *Ye'pa ããkhu*¹⁴ para o seu neto na origem ou antes da construção do mundo.

Tratam-se de utensílios e propriedades vitais do deus da origem agenciado como bahsesé para tornarem-se um corpo. Com a força do pensamento torna o banco de sentar em banco do bem, o sãrîro em suporte do bem, a cuia em cuia do bem, o bastão em bastão do bem e com colar de plumas adornadas, fez a força vital da criança, para com ela vir crescendo cheio de força e saúde. Fazendo esse bahsesé, colocamos *Yoãkã tuhtuase* (a força da longevidade), *yoãkã buhtise* (ossos de longa durabilidade) e *yoãkã kahtiri kûmurõ* (bancos de longevidade). Fazendo o bahsese o especialista de bahsese insere no corpo múltiplas roupagens do ar, da terra, da água e da floresta.

O *bahseke wamẽ* é muito importante, mas tudo que falamos aqui é importante e relacionado a um processo formativo futuro, por isso o cuidado já inicia desde criança. O nome ou *bahseke wãmẽ* é definitivo para uma futura iniciação, mas também não define somente isso. Esse ordenamento tem a ver também com o grupo a que se pertence, portanto é uma regra concedida na origem e na saída da canoa de transformação, ou seja, à criança é dado o nome tradicional de acordo a sua capacidade ou a força do corpo. Isso tem valor muito grande e tem uma influencia muito importante no processo formativo (iniciação: *kumuase e yaiase*). Quem for do grupo, filho ou neto *do kumú, bayá ou yai*, possivelmente poderá ser ou ter esses nomes. Tem também a ver com poder, linhagem, status ou garantia de proteção do corpo. Assim que os yaiwa nos ensinam.

A partir do bahsese da fase da criança, o futuro yai já sai do estado normal ou convívio normal da família. Desde criança já se tem separação da vida cotidiana da família. Inicia rigida vida da criança do futuro Yai. Os rigores têm a ver com que ele tenha facilidade para abstrair poderes do Yai. Por isso que a criança não poderá fazer muito trabalho normais igual a outra criança qualquer. Eu também não sabia porque meu pai era rígido demais comigo quando estava vivo, depois que ele me deixou comecei ter uma vida diferente depois de muito tempo minha mãe me contou porque era tanta rigidez do meu pai.

Meu pai me ensinava muita coisa e eu não sabia por que ele me ensinava tudo

¹⁴ Ye'pa ããkhu é ser superior ou maior do mundo, aquele que arquitetou e projetou o mundo está sentado do mundo celeste ou casa do ar.

isso. Primeira coisa que ele queria que eu tomasse banho toda madrugada com meus irmãos (pihtu uase), dizia que era para eu ficar forte para o trabalho pesado e não ser preguiçoso. A outra coisa era que ele não deixava eu brincar muito, andar com amigos dizia que não era bom e que assim eu poderia aprender coisas que não prestavam. Outro ensinamento que se destacava era de não comer o assado. Isso era proibido mesmo, dizia que isso não prestava para mim. Dizia “*wihsiri*” em Tukano, ou seja, que meu corpo poderia ficar desequilibrado ou doente. Por isso assava e comia na minha frente, não era maldade era o cuidado que ele tinha comigo. Tinham peixes também que não podia comer, um deles era um tipo *Yuhkuboteá*, o aracú dumé. Levava-me na pescaria me ensinava como pescar, meu pai pegava muito era bom na pescaria por isso sempre oferecia para os seus cunhados Tuyuca quando visitava e fazia festa de oferta para eles.

Me levava com ele para rasgar o ipadu ou colher na roça, explicava para que isso servia. No preparo, eu ajudava a queimar as folhas de embaúba, ajudava a socar, a bater e coar o ipadú. Eu via que era vida diferente, era outro tempo. Não deixava de pegar muito nas coisas da minha mãe, dizia que era coisa da mulher, mas ajudava a carregar lenha e carregar água, etc. Assim parece que iniciava a vida de um menino Yaí. Não era para chegar perto da mulher menstruada por que dizia que mulher cheirava sangue de longe que aquilo fazia mal para um homem e não mandava comer e beber comida feita por ela. Às vezes eu via minha mãe deitada longe do meu pai, era no tempo dela.

Então a restrição era muito grande. Falava-se que isso ia me ajudar na capacidade de aprender com rapidez as coisas que ele ensinava ou o que era para eu aprender. Não podia comer comida fria, comida queimada, não podia comer passada na panela. Só podia comer comida nova, não podia lavar os pratos, panelas dizia que estaria lavando o conhecimento. A forma de sentar era rígida, era pra sentar direito no banco. Então tudo isso faz parte do cuidado do corpo. A rigidez era tão grande que muitas vezes minha mãe dizia para meu pai que eu era criança, mas meu pai dizia para ser bom homem tinha que ser assim. Para ele o bom homem era o homem que detinha o poder do conhecimento, com isso manteria o máximo respeito.

Meu pai, como era filho e neto do yaí, queria que nós fôssemos iguais a eles. O nosso grupo é chamado de Yaí uhtíá Yaiwa pôrâ e nós somos Pãrãmêrã (netos). Esse grupo desde nos antigos tempos já tinham sábios tradicionais que formavam novos *Yaiwa*, *Kumuã* e *Bayaroã*, ou seja, que esse grupo já detinha seus os conhecimentos próprios que são do grupo. Quando nós não conhecíamos outros hábitos nós vivíamos de uma maneira diferente, nós não tínhamos outras escolhas senão viver com nossos

kihti (cosmologias) bahsamorĩ(danças) e bahsesé (benzimentos). Elas que orientavam como o corpo poderia comportar no determinado espaço e tempo. Por exemplo, o banho para este grupo Tukano é sinônimo do cuidado do corpo. As pessoas iam tomar banho no primeiro cantar do galo, que hoje seria às 03 horas da manhã, para manter o corpo saudável e forte. Orientava-se pelo sol, lua, pelas constelações, ou seja, a lógica pela interdependência com a natureza era muito grande. Para nós é autossuficiente, isso tem sua lógica e explicação. Desse modo, os saberes tradicionais autorregulam e mantêm a coesão social. Mais tarde, não muito distante, os grupos indígenas tiveram uma relação com outros hábitos ocidentais, sem que nós percebêssemos o que estava acontecendo já estávamos dotados de outros hábitos. Assim os corpos dos povos tradicionais foram se enraizando nas águas dos hábitos ocidentais. Desta forma o nosso corpo foi introduzido e reconduzido com outra educação do corpo.

Os povos originários viviam sem preocupação de satisfazer os outros. Com a chegada da outra forma de viver começou a preocupação, da hora, forma de comer, sentar, de comportar que foram pensadas para satisfazer o desejo dos outros de serem controlados pelo tempo, o calendário e pelo relógio. Dessa forma moldam e controlam nosso corpo na contemporaneidade. O corpo, logo, é um padrão social a que o indivíduo fora inicialmente obrigado a se conformar por restrição externa e finalmente reproduzida, mais suavemente ou menos, no seu íntimo através de um autocontrole que opera mesmo contra seus desejos conscientes. Na percepção dos brancos a forma dos povos originários viverem não eram boas e claras. E a forma deles era boa e clara.

Mas para nós o mundo estava completo, sabíamos quando ia fazer verão, quando ia ser inverno e o tempo das frutas por isso que não precisávamos do calendário e horas pra fazer roça e para fazer nossas refeições. Nós temos o mundo para nos orientar, por isso temos muito respeito com a natureza. As práticas corporais para o processo formativo (iniciação) o cuidado do corpo é muito intenso e rígido. Quando fomos trazidos ao mundo, herdamos um corpo, que vai se desenvolvendo e tecendo relações complexas com o mundo e com outros seres.

Desta forma o corpo também é um agente social. Nós consideramos o corpo como um agente social fundamental porque utilizamos o nosso corpo para comunicação não verbal, que inclui expressões faciais que transmitem informações sobre nossas identidades e afiliações culturais e sociais. Que são moldadas e reguladas por normas e valores do grupo. Por exemplo, a pintura corporal. A nossa performance apresenta ou desempenha papéis sociais específicos, seja no trabalho, nas festas e rituais. Assim o

corpo não é apenas um veículo passivo, mas um agente ativo que participa e influencia a dinâmica social. Ele é um meio pelo qual nós expressamos as nossas identidades, papéis e normas dentro do seio da cultura na nossa aldeia.

Nós vivemos no mundo construído muito antes de nós, quando nós nascemos, nascemos numa estrutura estruturada e estruturante um mundo maior pronto. Nossos avôs construíram várias cosmologias que para nós são histórias, que fazem parte do nosso universo e do cotidiano de nossas vidas. Como possuem vidas perpassam de geração a geração. O corpo transformado requer cuidados intensos, portanto sai do corpo social normal ou das atividades diárias do universo normal.. O corpo sempre está ligado nas casas das origens ou nas casas sagradas e aos espíritos. Podemos perguntar como o corpo está ligado? Ele está ligado e entretecido com fios invisíveis como teias invisíveis sagradas e transformadoras da origem do primeiro corpo. Por isso o bahsesé é feito soprando as palavras com o ar em cima do bahseriko (material ou recipiente a ser benzido). Assim o nosso corpo é constituído de vários conhecimentos que vem dos primórdios das nossas origens.

Outro fator importante é que o cuidado do corpo não é feito somente com bahsesé ou pelos homens. As mulheres também entram com sua contribuição muito importante com a dieta alimentar, o banho etc. A minha mãe me contava que tinha muito cuidado com nós seus filhos. O banho era crucial para ela para o cuidado do corpo. Ela dizia que descia para dar o banho em nós ao primeiro canto do galo todos os dias, isso porque ela queria que nós crescêssemos saudáveis, inteligentes e fortes. Ela dizia também que era para não envelhecermos rápido e também era como prevenção das futuras dores nos corpo. Era o início do preparo do corpo para o trabalho do dia a dia na aldeia. Por exemplo, a errubada de roça, carregar lenha etc. É que o corpo precisa estar apto ou preparado para esse tipo de trabalho. Então, quando éramos mais novos, ela pedia para que fossemos tomar o banho no primeiro cantar do galo de madrugada. Dizia na sua língua Tuyuca “*yu fona kohsara waya boeró tiga kârêkê wedetoague fitu kohsara waya*” (meus filhos já está amanhecendo o galo já está cantando vão tomar o banho). Nós obedecíamos e descíamos ao banho. Às vezes nessas horas nosso pai voltava da pescaria com variados tipos de peixes.

Então o banho para nós não era simplesmente nossa tarefa de madrugada e a nossa mãe também assumia responsabilidade do bem estar dos filhos e da educação de casa. Então passávamos horas tomando banho no rio e nas águas frias. O banho de madrugada era no sentido de que nós tomássemos banho antes dos velhos. Para ela é

como se fosse tomar banho nas águas sujas e nas impurezas dos velhos, assim podendo ficar velhos rápidos, ficar doentes, então as águas estariam sujas nesse sentido. Então nós precisávamos tomar banho nas águas limpas para ter um corpo limpo e saudável.

Enquanto isso, nossa mãe preparava o mingau e ao nosso retorno do banho já tinha mingau pronto. A alimentação não faltava. O mingau da manhã acompanhado com *biatɾ* (Quinhapira) e *hãũga* (beju) não faltava para nós. Outro fator importante para o cuidado do corpo é que nossa mãe utilizava a fibra de tucum. A nossa mãe também tirava a fibra tucum para fazer o *wẽ'khu* (rapiché) para pegar os peixes. Depois de tirar as fibras ela batia com muito cuidado no nosso corpo com as fibras selecionadas e bonitas da cabeça aos pés. Segundo ela, era o cuidado do corpo para que os filhos crescessem bonitos, saudáveis e fortes iguais aos pés de tucum. Então todas as vezes que ela tirava tinha esse ritual com seus filhos mais novos. Podemos perceber que o cuidado do corpo não é somente o banho, existem muitos fatores que contribuem com a saúde do corpo.

2.4 - *Betise* (Dietas)

O *yaiase* é um processo intenso cheio de cuidado e perigoso. Por esse motivo os formadores e *betirimãhsã*¹⁵ precisam sair da normalidade para outra realidade. O primeiro o *yaiagɛ* sai da sua casa para Amoyeriwii onde ele vai viver durante o ritual de amoyese. O conhecimento tradicional trouxe para nós o respeito para aqueles que conhecem e sabem do conhecimento.

O conhecimento dá fome, o conhecimento trás sono, o conhecimento trás pressa e tudo o que não pode fazer e tocar aparecerão no intuito de atrapalhar uma boa produção de conhecimento. Os diversos conhecimentos vão sendo assimilados, memorizados e novos conhecimentos surgem na medida em que a pessoa segue ritmo de vida, conforme as orientações dos especialistas. Tornar-se um especialista não é uma aventura individual, é coletiva e compartilhada com os membros da família, com os *Kumua*, *Yaiwa* etc. Se não segue bem direito, ele mesmo se estraga, fica doente etc. Já era assim e foi assim no início dos tempos assim falam e explicam os *Yaiwa* nos rituais do *Yaiase*. Para uma boa produção do conhecimento o corpo exige preparo e o corpo precisa estar limpo. Para isso exige cuidado. Por que o conhecimento indígena exige

¹⁵ Betirimahsã são pessoas que estão no processo de iniciação ou de formação de kumuã, bayaroá e yaiwa.

tanto? Os yaiwa falam que a exigência vem da importância do bahsese pelo cuidado que vai ter com o mundo.

O cuidado não vem somente do iniciado, mas também do formador, por isso o formador vive intensamente com yaiarimãhsã: para fiscalizar o tempo inteiro seus alunos. Quando falamos que o *yaiase* é cheio de cuidado é que esse processo é assim: qualquer descuido ou vacilo podemos ficar doentes e perder a vida. Desde antigamente já era assim, muitos que queriam aprender esse conhecimento por falta do cuidado morreram ou morrem. Porque não cumprem regras severas e importantes para tornar um bom *yai*, *kumu* e *bayá*. Então o cumprimento das regras do *betise* é de suma importância para o êxito do *Yaiase*. Então o yaiarimãhsã precisa seguir ou escutar as orientações do yai formador. O *yaiase* normalmente são 7 dias dependendo do formador. O *betise* (dieta) já vem antes durante do *yaiase* e depois da iniciação, é do dia dia do yai.

Antes de uma semana começar o *amoyese* já inicia o preparo do corpo. Já diminui o volume de comida. O vômito da água é essencial para esse processo, em conjunto com o banho. O banho tem seu horário. O *yaiase buegv* toma banho de três até quatro horas da madrugada e no meio a banho precisa cumprir a regra do *ahko ehtoase* (vômito da água). Depois desse horário não pode mais porque já é horário das mulheres da aldeia.

O *betise* não tem tempo específico para cumprir porque ele já começa quando criança até chegar o *amoyese* e depois continua fazendo seu *betise*. O *betise* são dietas que têm regras rigorosas para evitar eventuais problemas de saúde causados por falta de cuidado do *yaiase*. A doença causada por esse processo chama-se *suriase* e *wissise*. Isso pode levar à morte se não tiver cuidado.

O *betise* vem do querer ser e ter o bahsese. Caso contrário, não adianta entrar no *amoyese*. O *betise* vem com o vômito da água, com a comida, com as mulheres e com fogo. O *ahko ehtoase* é importate para que saia a coisa ruim dentro do nosso corpo. Como comida assada, moquiado e hoje em dia temos comida frita, isso é ruim para *amoyese*. Muitos dos yaiwa orientam que o *ahko ehtoase* tem que ser feito com *ahko entoarida* (cipó para vômito), com folha de *kãrãp* de folha mais brancas, outros pedem para vomitar *mũrõ paake* (rapé) e outros somente com a água. Isso depende muito do formador.

O *betise* de comida é importante também. Antes, durante e depois do *amoyese* faz o *betise* de comida. Ante do *amoyese* já não pode comer comida assada, comida quente, comida queimada, comida moqueada, comida frita, comida feita pela mulher

menstruada, não pode comer comida que passou da panela para não estragar o *õmêpero wĩhtõda* (ouvido do conhecimento) e o *patu waró* (cabeça do conhecimento).

Durante o amoyse não se pode tocar nada dessa comida. Por isso, depois de dois ou três dias se faz bahsese de *pooka butise* (farinha branca). Com isso faz chibezinho e mingauzinho. Depois da semana de amoyese faz *bahsese de Mehkã* (maniwara) e peixes pequenos. Quando você faz o betise, o cheiro de qualquer coisa de longe parece estar perto do seu nariz. É muito ruim. Com o tempo vão fazendo bahsese de tudo.

Como falei, o betise de comida e outras coisas depende do querer ser. Existe também betise de mulher. Ninguém do *amoyerikumũrõ* (banco do Amoyese) pode fazer sexo, senão estraga todo o banco (pessoas). No olhar do Yai formador o banco é único, é como se fosse um corpo. O *yaiagʘ* não pode comer comida quente para não queimar a *ñemeka kãrãkoda* (língua do conhecimento).

O *yaiagʘ (iniciado)* segue rigidamente essas regras se não obedecer ele mesmo sofre com as consequências. Inicialmente, o *betirimahsʘ* (pessoa iniciada) não come comida pesada como peixes grandes e de carne de caça grande isso não é bom. Mesmo que seja feito bahsese. Tudo é assim. O *bahsegʘ* faz em todo bahsese de comida e bebida e tudo, mas mesmo assim continua o betise. O vômito da água é mesma coisa, algo cotidiano.

Todo e qualquer descuido em relação às dietas alimentares, contato com qualquer material proibido, especificamente com corpo feminino, entre outros, terá grandes consequências causando doenças, o suriase, ou seja, terá um desequilíbrio do corpo. Isso que acontece com corpo disciplinado (iniciado) é um corpo submetido aos conhecimentos.

CAPÍTULO - III OS RITUAIS

3.1 - Kumu, Bayá, Yaí na formação dos novos especialistas

O Alto Rio Negro tem imensa potencialidade de conhecimento tradicional. Para operacionalizar esses conhecimentos existem os nossos especialistas *kumuã*, *bayaroá*, e *yaiwa*. Só eles têm o poder de dominar esses *Mahsise* (ciência). Mas para obter esse domínio pleno e profundo esses especialistas passam de alguma forma no *Yaiase* (especialização) com seus pais e com seus avôs. Sem essa passagem não teria como dominar esses conhecimentos. Então esses rituais exigem a presença desses especialistas para fazer o *bahsese* desses rituais dentro do *yaiase* ou *amoyese*.

Os especialistas *kumuã bayaroá* e *yaiwa* são muito importantes não somente para o *yaiase*, eles também fazem influência para a vida da natureza. Justino Rezende (2021), no seu trabalho de doutorado sobre a festas das frutas descreve:

Explicando o que representa o especialista Kumu: quem é ele, como ele se constrói o que faz o que ele consegue fazer para beneficiar sua família e os parentes de sua aldeia, para garantir a vida da floresta, do rio, da roça, da festa etc. o grupo de cantores e dançarinos, o conjunto de enfeites corporais, suas bebidas, bancos (assentos), discursos, ritmos de dança, vozes de cantoras, cantores, ajudam que tenha um bom verão para queimar as roças, que chova para fazer crescer o plantio, que faça sol para ajudar em trabalhos de roça, que a noite seja boa para olharmos as estrelas e a lua para entender o que tais astros indicam para nós; dessa maneira, a festa de frutas consegue interligar diversos habitantes do cosmo e consegue os benefícios para nós e para eles, também. (REZENDE 2021, p44.)

Muitos desses *bahserã kumuã* e *bayaroá* não passam no *amoyese*, mas passam pelo *bahsese* para ser bom *kumu* e *bayá*. O especialista *yai* não tem outra forma para especializar ele precisa passar de qualquer forma no *Yaiase/amoyese* (processo formativo). O *amoyese* possui suas metodologias específicas a ser seguida durante a formação dos novos especialistas. A presença ou o acompanhamento dos especialistas de *bahsesé* é essencial para formação dos novos *kumuã*, *bayaroá*, e *yaiwa*. Esses especialistas acompanham fazendo *bahsese* para não acontecer *suriase*¹⁶ ou *wissise* para

¹⁶ *Suriase* e *wisise* é uma doença causada para o *yaiarimahsã* por falta de cuidado durante sua formação.

os *yaiãrã* (iniciado). Por isso o cuidado é extremamente importante. Porque eles, o *yaiarimahsã* correm riscos de vida. Por isso os especialistas de bahsese fazem os rituais de passagem de vida desses jovens. Nesses rituais com bahsese acontece a troca de sutirori (roupagens). Segundo Barreto (2018), na língua Tukano é utilizada a palavra sutiró:

Para tomar sua forma, suas qualidades e habilidades, como a rapidez no deslocamento e a capacidade respiratória embaixo d'água. Porém, ainda assim, vestidos com as roupas de animais, os waimahsã continuam a possuir condições e qualidades humanas, que em momento algum deixam de ter. Já os animais em si não possuem nunca status de gente ou qualidades humanas — nem mesmo à nossa revelia (BARRETO, 2018, p.90).

Os *bahsese* (rituais) são fundamentais para o *yaiase* e para a vida da natureza. Fazendo rituais de *yaiase* qualifica a vida do mundo e das pessoas. O *yaiase* começa com ritual de *bahsese de ohpé, patu, mūrõ* ante do dia que antecede a entrada no *amoyeriwii*¹⁷. Quando fazem isso fazem pedido ao *yepa ðãkhu* mais *ũmukhori kahtise* (vida do mundo), *muhĩpũ kahtise* (vida do sol), *dihta kahtise* (vida da terra), *ahko kahtise* (vida da água), *nuhkũ kahtise* (vida da floresta), *ũmẽ kahtise* (vida do ar) e *mahsã kahtiró* (vida da humanidade): qualifica-se tudo dando condição de mais vida e de equilíbrio. Na concepção dos especialistas do Alto Rio Negro o bahsese que tem o poder de equilibrar, sustentar e qualificar, dando a vida ou o corpo do mundo.

Então começa o ritual de *wee*. Onde os especialistas lançam a mão de fazer o bahsese de proteção e dando a vida das pessoas ou o *yaiarimahsã*. *Wee uhpu* e *wee sutiró kūrẽ sãsãmã*. Normalmente quem pinta o corpo são as mulheres. O *wee* é extraído de uma planta que é preparada pelas mulheres para ser feito bahsese, principalmente contra picada de cobra e passam nos cabelos também para não ficar cabelo branco rápido. Quando se faz *yaiase*, a picada de cobra é na certa quando ele não se cuida acontece *usesãse* (nesse processo o corpo fica vulnerável).

¹⁷ Amoyeriwii é o bahsawii que foi transformada através dos bahsese para ser a casa de iniciação.



Imagem 15- Ritual do weé

Essa imagem foi feita pela Yolanda Apolinário Venceslau minha esposa durante a viagem de pesquisa/2024 no dia da cerimônia de recepção na aldeia do povo Bará de Santa Teresita-Colombia durante o ritual de *weé* ante da dança do Capiwaya. Em seguida, faz ritual de *wãsorĩ tãrãse* (ritual de açoites). É um momento quando os especialistas de bahsese qualifica o corpo do Yaiarimahsã em corpo de *mĩrĩãpõrã bohtari* (esteios, poderes de gente de origem).



Imagem 16- Ritual de wāsōrī tārāse

É o momento que ele, o kumu e o yaí retiram impureza do corpo, qualificando um corpo pronto para outra vida. Deixa de ser corpo normal entra para outra dimensão da vida. Depois vem o ritual de *mūrō paake* (rapé). *Mūrō kārākodari* (tabaco que dá condição da vida saudável), *kahtisedari* (aquilo que tem vidas), *añusedari* (fios ou veias sadias da vida), *təoñasedari* (aquilo que dá a condição de pensamentos) *nii bahsesami*. Esse rapé é um material que ele tem e deve cuidar pelo resto da vida dele. É o coração do futuro *yaí*, *kumu* e *bayá*.



Imagem 17- Mūrōwaró e sũga

Imagem de minha autoria – Orlindo Marques, Pesquisador (2024). O *sũga* (reservatório de rapé) que compõe esta imagem pertence a mim, e foi ofertado por meu irmão *kumũ* Nazareno Marques durante o ritual de *Yaiáse* (iniciação), realizado no ano de 2014.

Depois desse ritual vem ritual de *ũrẽñoã* (ritual de carajirú). Onde o yai ,*kumu* lança a mão de bahsese qualificando as veias do corpo com sangue novo. O carajirú na concepção do yai é sangue do mundo ou do criador. *Kũũ kahtiri diida ahpogwewesami* (com rapé o *kumu* ajeita ou transforma o corpo e sangue novo). Esses são os principais rituais que têm no processo formativo. Transforma da condição normal para condição de gente de origem. Troca de *sutirori*(roupagem). *Kãrãkosutiró õpẽkõ sutiró nisa, aũuri*

sutiró kahtiri sutiró nisami. Āñurĩ uhpu kārāko uhpu nisami, kahtiri uhpu nisami tho nigeta ahkodari tikeburomuāsāmi. Tho nii herisādehposami. Terminado o ritual de *ūrēñōã* vem ritual de kahpi bahsese, qualificando o corpo do kahpi uhpu (corpo do Ayuwasca).



Imagem 18 - Kahpitu

Imagem captada em 2024 por mim, Orlindo Marques. O kũmũrõ, o kahpitu (reservatório de kahpi-ayahuasca) é do nosso Bahsawii utilizado durante os rituais que acontecem na aldeia cuidado pelo meu irmão Kumũ Nazareno Marques.

Nesse bahsese o yaí e kumu transforma o corpo de leite para *kahpi uhpu* (corpo de kahpi). A emersão do nosso povo ou a transformação do nosso povo de gente cobra para os humanos vêm do kahpi. Isso aconteceu no Diawii localizado no Rio Waupes próximo à aldeia de São Pedro. Foi ali que “gente de transformação” beberam muito kahpi e começaram a fazer transformação. Assim fala o kumu Nazareno Marques (2024, trabalho de campo) que nossa história vem a partir do *Kahpi*, que dele que nos

originamos, ou seja, fomos gerados por ele, pelo kahpi. Por isso kahpi faz parte do nosso kahtise (vidas) e do nosso kihti (histórias).



Imagem 19 - Kahpidari

Dessa forma, o indivíduo iniciante parece sair no mundo social natural e entrar na vida “sobrenatural” ou cosmológica, por isso a escolha de ruptura é imprescindível à compreensão, pois rompe na vida social e familiar e estabelece a vida nas outras dimensões nas casas dos espíritos e a casa natural familiar fica para segunda opção. Dessa forma o ritual de iniciação dos processos formativos do ofício do yaí tem seu extremo valor cultural desde primórdios nas nossas vidas indígenas e da natureza. Com rituais de iniciação do bahsesé, extraímos e nos apossamos os saberes sagrados para estabelecer relação mais simétrica como o mundo cosmológico

A ritualização para os povos do Alto Rio Negro é sinônimo de estabelecer comunicação com algo sagrado ou dos espíritos no intuito de pedir cura, vida, poderes, sabedoria e para fazer manter equilibrados todas as dimensões com seus cantos, danças, melodias e com bahsesé. Assim o òmēpati continua oferecendo o ar que respiramos, o ahkopati continua oferecendo água que bebemos, o *nuhkupati* continua oferecendo os frutos e animais que alimentamos e ditapati continua nos dando a vida todos os dias. Certo dia, todos nós voltaremos para essas dimensões por sermos partes dessas dimensões e essas dimensões são partes de nós. O foco maior aqui não é fazer ou o poder fazer no interior de tudo, tem a ver com status da família ou do grupo, por isso a

escolha é rigorosa.

3.2 - Espaços, tempos, instrumentos e lugares onde fluem/florescem nossos conhecimentos (rituais)

Para nós povos do Alto Rio Negro, especificamente para o povo de Caruru-Cachoeira, Alto Tiquié- AM, tudo o que utilizamos, consumimos e produzimos é importante e tem suas explicações. Na nossa filosofia, no olhar e pensar dos especialistas de bahsese, o mundo está bem organizado e dividido em tempos ou em ciclos. Cada ciclo tem certo tipo de bahsese. Esses ciclos estão organizados dessa forma; *Puekhu, waí turisenũmũrĩ, ãã nũmurĩ, yukɛ duhka nũmurĩ, kũmã nũmũrĩ nisa*. Acompanhando esses ciclos nós organizamos e planejamos nossos trabalhos.

O trabalho de roça, as festas, os bahsesé, os rituais são planejados de acordo com estes ciclos. Para nós o mundo não é aquilo que nós imaginamos, mas aquilo que nós vivemos. O *yaiase*¹⁸ (iniciação) também acompanha e é feito do tempo certo, o processo formativo não acontece em qualquer época ou em qualquer tempo. Por isso, acompanhar o ciclo é muito importante. O nosso avô pensou e colocou tudo para nós bem organizado. Esses ciclos nós acompanhamos no *Ũmuse pati* (corpo/céu) - nas estrelas, com isso nós acompanhamos fazendo o *bahsese*. Para acessar e ter um conhecimento sólido, profundo e de forma cristalizado deste mahsísé é necessário passar pelos processos formativos (Yaiasé/iniciação) dos especialistas de *bahsesé* como *kumu* (especialista de bahsesé), *bayá* (especialista de danças, músicas e etiquetas tradicionais) e *Yai* (pajé/manejador do mundo com Bahsesé).

O *yaiase* ou *amoyese* é um processo formativo que tem suas metodologias específica que são realizados para formar novos bahserã (conhecedores/benedores) *kumuã, bayarotá e yaiwa* com a função de adestrar o olhar e o pensar dos especialistas Rio Negrino sobre a vida das outras dimensões, que são primordiais para nossas vidas. O *yaiase* carrega consigo um antídoto para o equilíbrio de todo o corpo do mundo (ar, terra, floresta e água). Esses processos formativos de *Yai* com o bahsesé é super importante para operacionalizar o conhecimento do criador *Yepa Ōãkhu* ou é necessário

¹⁸ *Yaiase* é o processo formativo de bahsesé realizado para formar especialistas; Os bahserã *kumuã, bayarotá e yaiwa*.

para interagir e atuar no mundo dos waimahã. Os olhares dos *Yaiwa* são diferentes dos olhares das outras pessoas que não são especialistas em bahsese, possuindo uma visão que passa por outros mundos e lugares.

Todas as dimensões/andares ou patamares do mundo - *õme*(ar), *dihta* (terra), *nuhku* (floresta) e *ahko* (água) - são espaços onde nós vivemos. Além disso, nós damos para elas um grande valor, pois nelas construímos nossas vidas. Representam para nós valor material e imaterial, pois elas dão para nós seus frutos, e nós temos maior intimidade com o meio que vivemos e sabemos como os animais e as plantas crescem e se reproduzem e quais podem ser utilizados para alimentação, para a cura de doenças ou para realização dos rituais. Nelas nós organizamos, produzimos e reproduzimos para nossa existência para estarmos continuamente à disposição de todos. Nós não nos baseamos na necessidade de acumular bens ou alimentos.

As festas, cerimônias, a hora de comer quinhapira, a hora de tomar mingau, a pescaria, a hora da caçaria, a roça, a casa, à tarde, à noite e o lugar onde moramos são espaços, tempos, instrumentos e lugares onde fluem e florescem nossos conhecimentos. Esses conhecimentos nós ensinamos, aprendemos e vivemos. Os nossos conhecimentos florescem quando nós nos sentamos nas Casas Rituais, comendo ipadu, fumando cigarro, passando um para o outro esses elementos geradores dos saberes. Podemos perceber de maneira muito cuidadosa a importância de cada saber, e que o saber vai se complementando, ou seja, o saber ele é entretecido um ao outro, porque o “outro” é necessário para a construção de conhecimento. Fica claro que o conhecimento não pode ser pensado de maneira obscura, fragmentado, único e puro, mas sim como vasto, diverso onde cada objeto ou sujeito é importante nessa construção.

Alguns *bahsesé* são repassados estritamente de pai para filho durante as conversas que ocorrem nas malocas na boca da noite, nas rodas de ipadú e fumo. Os saberes novos surgem entre falas sérias intercaladas com gostosas piadas. As seriedades, brincadeiras, gargalhadas, apelidos são ingredientes que dão bom sabor aos ambientes dos saberes. Nós, *yepa pĩrõ põrã*, levamos em conta um vasto conhecimento sobre a vida, sobre o mundo, o ser humano, natureza, o cosmo, água, o que está dentro da água, o que está dentro da terra, à vida existente nas árvores, florestas, sobre as vidas que voam. O ser humano indígena é parte da natureza. Aquilo que nós sabemos não vêm somente dos ensinamentos humanos, mas também de diversas maneiras como o ser humano se relaciona com tudo o que está ao seu redor, nas profundezas da terra, dos rios, florestas, animais e o que está nas alturas. Para os povos indígenas o próprio mito

faz parte e são elementos do conjunto de normas e regras pré-estabelecidas.

A pescaria, por exemplo, não é simplesmente ir para o rio jogar a linha, puxar o peixe e voltar para casa. O pai *yai uhtia yaiwa pōrã* quando convida seu filho para sair para a pescaria, logo faz jejum ou dieta alimentar antes do preparo do material, caniço, linha, anzol, puçá (rede feito da fibra de tucum para pescaria) e seu *ipadú* (pó extraído da folha de coca), quando apronta tudo logo senta no seu banquinho feito do pé de sova, acende seu cigarro, joga duas colheres de *ipadú* em cada lado da boca, senta no banco para fazer *bahsesé*, para consultar os *waimahsã* se ele pode sair, se vai chover se vai trovejar e se a pescaria vai ser boa e produtiva tudo isso tem sua história e seu valor “cultural”¹⁹. Por isso, o banco, o *ipadú* e o cigarro são elementos de uso dos especialistas Tukano para a produção, reprodução e aquisição de conhecimentos e são instrumentos importantíssimo que *Ye'pa Ôãkhtu* utilizou para pensar no projeto da criação do mundo.

Assim inicia a pescaria de indígena do Alto Rio Negro. Depois eles saem da casa, descem para o porto, embarca na canoa, logo o pai percebe que a canoa tem sua história na origem da humanidade da *Pamuri-pirō-yukusstu*, uma embarcação especial, que também é conhecida como canoa da transformação ou simplesmente “cobra-canoa”. Assim cada tipo de peixe tem sua história, o sol, a lua, as estrelas, o rio, os igarapés, os lagos, as árvores, os cipós, os lugares sagrados e os animais, o limite do território etc., tudo é sagrado, tudo tem vida e tudo tem origem. Todos esses conhecimentos o pai vai transmitindo até seu retorno para casa. E o seu filho vai interiorizando e apropriando esses valores do grupo que pertence.

Nunca o *yai uhtia yaiwa pōrã* é, exclusivamente, autor da sua própria ação, já que seus atos são organizados dentro do ventre da mãe, ou seja, o *Kumú* ou o *Yai* eles já fazem o *Bahsesé* para a formação e desenvolvimento da criança. Por exemplo, o *Yai*, o *Kumú*, o *Bayá* e a mulher trabalhadora eles são pensados, benzidos, preparados dentro do seio da mãe antes do seu nascimento. Para esse povo, o modo como o homem age está sempre condicionado pelo grupo que pertence, logo, o grupo é que explica o indivíduo, as formas de agir apresentam um tríplice caráter: são exteriores que provêm do grupo e não do indivíduo; são coercitivas, caso se queira, impostas pelo grupo ao indivíduo; e, objetivas que têm uma existência independente do indivíduo. Os *waimahsã* (humanos invisíveis) para nós são responsáveis, guardiões e protetores de determinados

¹⁹ Cultural para a academia e as instituições que representam o Estado. Para nós o valor é vital há milhares de anos.

lugares - não animais em si²⁰ e aqueles que detêm e operam o bahsesé, que vivem organizados de acordo com sua especialidade. Com o *waimahsã* que os especialistas *yai* de hoje aprendem seu bahsesé. Por isso a relação do *Yai, Kumû e Bayaró* com *waimahsã* é interdependente e dialógica, tudo tem seu valor intersubjetivo.

Os *bahsesé* são recitados pelos especialistas sobre objetos que agem como intermediários nos processos de proteção, descontaminação e cura, e que variam de acordo com o *Bahsesé* em questão, podendo ser tabaco, breu (resina utilizada na iluminação de ambientes, e calafetação de canoas), o carajuru (pigmento vermelho utilizado na pintura facial e corporal), parcelas de alimento, bebida, plantas, entre outros, que serão utilizados ou consumido pela pessoa de acordo com as recomendações do Kumû. O cigarro e o breu servem para imunizar o ambiente e assim, apaziguar a hostilidade, conter a inveja e a ira dos *waimahsã*. Os *kumuã* desempenham um papel imprescindível na vida destes povos, sem dúvida.

A comunicação e a transmissão entre os humanos e *waimahsã* se dá através dos sonhos, do uso da bebida *Kahpi*, feita do sumo de cipó, ou de *Wihõ* (paricá) especial preparado cuidadosamente para tal finalidade, pelos especialistas. Outra questão importante para isso é a manutenção de boas relações com os *waimahsã*, para isso os humanos precisam assumir certos comportamentos, e seguirem algumas etiquetas básicas ou boas maneiras, ou seja, precisam pedir licença ou autorização para estes dias, mês e ano desta atividade fazendo *bahsesé* (*wetidarero*).

Assim como para circular ou para fazer uso deste espaço-terra, espaço-água, espaço-floresta e espaço-aéreo que são casas dos *Wai-mahsã*. Estas práticas somente são feitas apenas pelos *Yai, Kumû ou Baya*, que são detentores do Bahsasé e laboratórios da ciência indígena. A iniciação é um processo onde aprendemos, ensinamos e flui o conhecimento profundo é uma abertura de caminho ou porta para pensá-lo ou para um olhar mais profundo da realidade humana. Essa porta dá acesso para um olhar do que é invisível ao olho nu e conhecer como é o mundo verdadeiro ou original do mundo que vivemos.

Olhamos ou vivemos no mundo de uma forma cega, não sabemos que ele tem vida igual nós, igual a mim e igual a você. Porque o mundo respira, pulsa tem vida igual nós. Assim como qualquer processo de formação acadêmica ocidental o *amoyese* (iniciação) dos jovens requer uma dedicação específica igual à ciência, como uma vocação depende da condição interior e exterior. Também existem essas similaridades,

²⁰ É por isso que nos distanciamos um pouco da classificação animista proposta do Descola (1992).

mas não é igual, o processo de formação do *yai* depende da condição física do corpo (condição interior) e condição da aceitação dos espíritos e dos deuses do mundo (condição exterior).

A formação dos novos *kumuã*, *bayaróá* e dos *yaiwa* requer do iniciador um conhecimento pleno dos bahsesé para que todos os materiais a serem usados passem pelo bahsesé de desinfecção ou purificação para serem utilizados nos dias da iniciação. Mas para isso o *bahsegu* (benzedor) usa os termos ou palavras “*kãrãko* e *ohpêko*” indicativo de que são elementos transformados na condição dos bons (*añuse*) no sentido que não pode fazer mal, que o agente e o material se tornem próprios *uhpulikãse* aqueles que fazem parte do corpo, e *katisé* e aquilo que dá a vida para eles. De acordo Barreto (2021):

No conjunto de fórmulas de Ba’ase bahse ekase (limpeza de alimentos), “na conclusão das fórmulas canônicas, estão as palavras *opekõ* e *karãko* como agentes de transformação dos alimentos em substâncias saudáveis ao corpo, livres de perigos de contaminação, e portadores de nutrição e de força..

Nesse sentido que todos os materiais como *yaigu* (bastão de poder), *caahpi* (*ayuwasca*), *patú* (*ipadú*), *mũrõ wĩsé* (*rapé*), *ohpe* (*breu*), *ũrẽyoã* (*carajiru*), *o basawii* (*casa do saber*), *wee* (*tinta para pintura corporal*) e os assentos para os iniciantes (*bancos*). Todos esses materiais são desinfetados, descontaminados e transformados na condição de novos (*mamaã*) e bons (*añuse*) com a poder do bahsesé. Passa no bahsese material do bahsawii, tamborino, chocalho, flautas pã, bastão (*yaigu*), casco de jabuti, bastão do ritmo (*hauãpu*), etc.

Dessa forma, em todos os materiais que vão ser utilizados e consumidos é feito o bahsesé. Tudo que o iniciado vai ver e vai tocar, ou seja, tudo passa pelo bahsese. O especialista descontamina e qualifica para o estado *añuse* e *katiro o’ose* (coisas que dão vida). No término de bahsesé o *yai* defuma o breu para purificação e fuma o *mũrõrõ* (*tabaco*) para proteção que passou no bahsesé e os deuses por sua vez no instante responde abrindo suas portas com rápida trovoadas, chuva e temporal. Pois ele está se comunicando com seus netos, falando “meus netos vocês estão aí”? Isso que quero de vocês: não deixa o nosso mundo ficar doente e morrer”. Então aí se inicia o *amoysé*.

Olhando tudo que está acontecendo hoje no mundo vem uma pergunta, porque estou aqui? A mesma pergunta que os físicos faziam tentando compreender o universo como Stephen Hawking na teoria de tudo. Eu também não estava aí por acaso, estava querendo compreender porque os conhecimentos tradicionais eram importantes. O que me levou a pensar e fazer essa experiência é que muitos parentes indígenas estavam estudando e deixando de valorizar o seu próprio conhecimento. Eu era um deles e estava cursando Licenciatura em Sociologia e passando a pensar o mundo apenas por meio de teorias sociais hegemônicas. Mas eu queria ser diferente. Queria entender os dois conhecimentos, o conhecimento ocidental sem deixar o conhecimento indígena. Porque na atualidade eu vivo nos dois mundos, o mundo ocidental e indígena.

Outra coisa que eu queria compreender era o conhecimento mais difícil, sinto-me responsável para dar o máximo de mim nessa tarefa. Tudo isso me levou para fazer essa experiência difícil. Mas uma coisa me dava coragem: foi uma escolha que eu fiz. Chega à primeira noite de iniciação e o *yaí* iniciador ou instrutor abre o ritual de iniciação com a entrada no *bahsawii* com as batidas do *yaígu* (bastão da vida).

A ritualização é um momento muito importante e sagrado onde o *yaí* faz comunicação com o criador e com outras dimensões do mundo. Ao entrar na porta cumprimenta *duitimuhsã* (vocês estão sentados) e dá a primeira batida do bastão (*yaigu*) uma vez *criririiiiiii* em seguida dá alguns passos e dá a segunda batida duas vezes *criririiiiiii criririiiiiii* e depois dá mais outros passos e em seguida dá três batidas *criririiiiiii criririiiiiii criririiiiiii* são momentos cruciais do *amoyese* e ao chegar ao centro ele cumprimenta os iniciantes que o convidaram e seguida os demais iniciantes e depois inicia o *ukũse* (comunicação com os *waimahsã* da origem) com outro *kumu* iniciador. É um momento importante e ao longo do qual onde apresentam aos deuses os iniciantes. O *yaigu* (bastão de poder ou da vida) é um material feito com o pau brasil é portador de poderes “sobrenaturais” onde *Yepa Ñehkõ* tirou alguma pena e deu a *Yepa Ñehkũ* dando o poder da criação do mundo isso aconteceu na origem do mundo. Em seguida, o *Yaí* iniciador, junto com seus auxiliares (*kumu* e *Bayá*), faz ritual do *açoite*. Isso tem a ver com a limpeza das impurezas do corpo dos iniciantes. Logo depois os iniciantes se sentam no banco preparado pelo *yaí*. São lugares fixos onde vai passar durante os rituais de *amoyese*.

O *yaí* e seus auxiliares começam oferecer cigarro, *ipadú* e o rapé que passou no *bahsesé* de *amoyese* um por um. São materiais utilizados pela *Yepa Ñehkõ* para pensar como iria ser a criação do mundo. Em seguida vem à primeira cuia de *kahpi*

(ayuwasca), o yaí oferece primeiro aos principais participantes do amoyese, nessa iniciação eram eu, meu irmão Alexandre e mais 15 jovens que se voluntariaram para participar. Depois que ingerir o *kahpi* passam-se alguns segundos uma pressão sobre pelos pés e desce pela cabeça, faz um encontro no centro do corpo e faz como se estivesse perdendo a consciência da vida natural, “a sua visão ” entra no outro mundo, acessa um outro patamar. É como se você estivesse acordando no outro mundo, tipo um sonho, é como se você estivesse encontrando um lugar que você tanto procurou.

Eu via nesse momento várias canoas me trazendo do rio abaixo com vários antigos *Yaiwa* bem bonitos, fortes e enfeitados com adornos. Encostamos no porto, onde muitas pessoas nos esperavam. Desembarcamos da canoa e saímos para terra subindo ao encontro na casa do saber (*bahsawii*) onde os *yaiwa* (pajés) me esperavam sentados no banco Tukano na frente do *basawii* nos dois lados da porta bem enfeitados com carajirú e adornos empunhados cada um com *yaigũ* (bastão). Esses *Yaiwa* todos me cumprimentavam felizes e dizia; neto nós estamos te esperando. Eu também estava muito feliz. Logo me levaram dentro do *bahsawii* e me apresentavam no centro da casa. Dois velhos bonitos, fortes e bem enfeitados com adornos me deixavam no meio deles e começavam a fazer *ukusé* e no outro lado estava *Yai* iniciador nosso e seu auxiliar *kumú*.

Tudo parecia muito bonito lá, mas aqui na vida real parece que eu estava sentado. Foi uma viagem longa na primeira noite. Eu fiquei na outra casa ou no outro lado do mundo durante 08 (oito) horas. Das 20 horas até as 03h da madrugada. Quando acordei ou voltei para o mundo fiquei me perguntando o que tinha acontecido comigo. Era coisa de “outro mundo”, lindo, leve são coisas dos deuses e dos espíritos são coisas sagradas. Era o meu primeiro contato com o *kahpi*.

A partir desta noite começam as restrições rígidas. Tomávamos banho e vomitávamos água às 04 horas da manhã para ninguém ver. Não podia sair do *Basawii* durante todo processo de iniciação. Nós ficamos uma semana só tomando mingau e água. Todo tempo os iniciadores vigiavam para não fugirem das regras, e se fugisse das regras todo banco e toda casa era sujeito a sujar ou prejudicar a iniciação. O processo formativo (iniciação) é preparar os homens para todos os níveis de conhecimentos. Assim inicia a produção e reprodução dos conhecimentos.

A ritualização é o momento muito importante onde o yaí faz comunicação com os primeiros seres, os detentores desses conhecimentos e com outras dimensões do mundo. Nós concebemos o mundo como uma casa, que fazem das partes das nossas

vidas e as montanhas como seus esteios que reflete uma visão profundamente conectada com o criador e assim no pensar dos povos tradicionais em relação ao ambiente ao seu redor. Assim como muitas culturas indígenas e tradicionais veem o planeta não apenas como um lugar onde vivem, mas como uma entidade viva e sagrada, e cada elemento, como as montanhas, desempenha um papel vital nessa compreensão.

3.3 - Yaí na bibliografia

O grupo Yaí uhtiã yaiwa põrã é um grupo que desde seus ancestrais vem praticando e carregando essas especialidades de Yaiwa. Antigamente os nossos avôs tinham muito poderes de cura. Curavam fazendo bahsese, chupando as doenças e jogando água.

De acordo Yaí Eremundo do povo Bará quando os nossos avôs não conseguiam fazer curas com seus próprios poderes chamavam o ããkhu que descia do ãmũse (patamar do alto) para realizar a cura depois subia de volta para onde veio. Esse ser que os yaiwa chamavam na hora da cura era o Yepa ããkhu. Ele descia cercado dos outros seres que acompanhavam do lado de fora onde era realizada a cura, assim os Yaiwa antigos nos contam. O Eremundo conta também que os nossos avôs os yaiwa Bolato, o Wesemi e outro seu irmão que ele não mais lembra nome eram yaíwa muito respeitado por todos da região que olhavam e tiravam os materiais dos waimahsã ou as doenças de longe e subiam para outros patamares para chamar o Õãkhu para curar seu paciente e assim os faziam.

Os nossos avôs Yaiwa usavam ou inalavam wĩõ nos rituais e nas suas curas. Usando wĩõ transitavam todos os patamares ou andares do mundo. Este pode ser chamado de Yaí (pajé), ou simplesmente Yaí, e pode invocar o yepa ããkhu, criador de todas as coisas. Porém, nos discursos dos sabedores indígenas do Uaupés, esses são reconhecidos também como “ahkó-sitahgué”, ou seja, como um Yaí também é reconhecido e chamado. De acordo o Robin Wright nos seus escritos LEETRA Indígena - São Carlos, vol. 21, n. 01, 2022, “A vida, a sabedoria e os ensinamentos do Pajé Hohodene Manuel (Mandu) da Silva”, o pajé é o mensageiro de Nhiaperikuli (filho do criador) e o pajé fica perto do Heire [sol p r i m o r d i a l], para abrir o mundo

escondido e antigo de Nhiaperikuli. Ele vê que o mundo fica feliz, que todas as pessoas ficam felizes, como no começo. Assim o pajé faz o mundo melhorar, não o deixando acabar. O “pajé sabe quando o mundo vai acabar; ele avisa Nhiaperikuli p a r a não o deixar acabar”. Nesse sentido, a grande tarefa do pajé é de servir como emissário das divindades, e conselheiro, pois as divindades avisam o pajé o que vai acontecer no futuro neste mundo, e o que o povo deve fazer.

A identificação da onça com o pajé e o termo que inspira aos indígenas por seus poderes sobrenaturais, como a faculdade de lançar raios, provocar ventos e tempestades, é outro traço de caráter ideológico expandido por toda a área (Goldman, 1963:262, S. Hugh Jones, 1979:124)

O Yaígũ é o nome dado também ao bastão que Oãkhe trazia quando fez esse mundo (yepá) no tempo de Pa'miri-Masa. Yaí também é o nome dado à onça, animal que tem um poder imenso na nossa cultura do yepa pĩrõ põrã. Por isso que muitos chamam de pajé-onça, pois esse tem o poder de transformação do seu próprio corpo. A preparação do corpo para o mundo exigia dessas pessoas um profundo conhecimento das plantas alucinógenas e de diversas plantas medicinais.

O kahpi, o paricá, a coca e o tabaco estão profundamente relacionados aos processos ritualísticos. Esses vegetais são todos personagens cosmológicos e fazem parte das principais fórmulas de encantamento utilizadas por esses especialistas de curas. Essas plantas remetem cada um desses especialistas em suas viagens nas diversas camadas do universo cósmico em busca de um conhecimento específico para curar ou para provocar um malefício. Os nossos avôs yaiwa davam previsões, interpretavam sonhos, faziam cura e fazem iniciações ensinando e repassavam seus conhecimentos para outras pessoas, Não eram pessoas simples, eram pessoas que detinham poderes e conectavam com outros andares, Observa-se, contudo, que embora que o bahsese fosse, de certa forma, conhecimento público, poucos conseguiam atingir a sua capacidade plena. Os aspirantes ao cargo deveriam se destacar comprovando os seus talentos: realizar curas milagrosas; acertar previsões; influir na natureza etc. (Métraux, 1979. p. 65-66; Sztutman, 2012. p. 413-414).

Existem alguns yaiwa ainda, formados pelos nossos avôs na Colômbia que são do povo bará. Visitando alguns deles o Yaí Estevão na última aldeia do Rio Tiquié, mas no lado colombiano e seu filho kumu, bayá e iniciado, Elias, quase yaí. Quando cheguei à aldeia me falaram “nós vamos fazer uma cerimônia ou festa com rituais porque sua chegada até aqui é muito importante” e fizeram. Falando isso me contaram muitas

histórias do nosso povo e dos nossos avôs.

O yaí Estevão me disse: “meu sobrinho, vocês, ou seja, os avôs de vocês não precisavam tomar kahpi e inalar wiõ porque vocês são yaiwa nato, vocês são yaiwa por natureza”. Fiquei muito surpreso com isso. E depois me disse: “me faz bahsese porque estou meio adoentado”, isso me deixou muito pensativo. Continuando a conversa me disse: “nós que precisamos tomar kahpi e inalar wiõ para sermos yaiwa. Com isso que avôs de vocês nos ensinaram um pouquinho por isso que temos um pouquinho de conhecimento”. Terminando essa parte, o yaí Esteva, como eles chamam, e disse: “desde a origem o yebaa (o criador) na lingua do Bará já deu esse conhecimento pra vocês, assim que os grandes yaiwa falavam, completou. Meu pai e meus irmãos afirmam que o povo bará realmente tinha esse vínculo com conhecimento e com o nosso grupo.

Nessa mesma viagem de vivências com mahsīse tive honra de encontrar outro yaí, Juan (bará). Ele também conta ou tem a mesma versão do yaí Esteva, que o conhecimento era dos nossos avôs que eles eram yaiwa bem respeitados. A partir do encontro com todos esses yaiwa, aprendi muita coisa sobre a importância do conhecimento tradicional, yaiase e do betise (dietas) que são pilares para formar um bom Yaí. O yaiari kumurõ é único, não tem outro banco específico para formar yaí, kumu e bayá para o nosso grupo. Só falamos yaiase de forma geral, não existe kumuase, bayase eles formam todos em um banco uma só casa. Os poderes que são diferentes assim que os yaiwa falam e nos ensinam. Então percebemos que o yaí é resultado de muito trabalho, de muito bahsese, muito wetidarese, betise, muito kihti, bahsamori e ukuse. Assim formam o mĩrĩãpõrã yaiwa (kahpi yaiwa). Yaiwa ahko sitarã e yaiwa huúrã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação buscou apresentar a importância do conhecimento indígena especificamente o yaiase e o bahse dentro do contexto do povo yaí uhtiã yaiwa põrã de Caruru – Cachoeira, no Alto Tiquié- AM. Ao longo da vivência, foi possível compreender que o yaiase não se trata apenas de um processo formativo de especialistas dentro da aldeia, mas de um sistema complexo de transmissão de conhecimento ancestrais profundamente conectado à espiritualidade, à relação com a floresta e a saúde coletiva. Os conhecimentos indígenas muitas vezes marginalizados pelas perspectivas ocidentais mostram-se essenciais para manutenção da identidade cultural e para preservação do meio ambiente.

O futuro da humanidade está lançado a partir da ação humana e do cuidado do mundo. As mudanças climáticas, poluição do ar, desmatamento descontrolado da floresta, contaminação da água é o mesmo que um suicídio humano. O yaiase em particular, representa um processo formativo que vai além do ensino e aprendizado, envolvendo aspectos filosóficos, sociais e espirituais que garantem a continuidade do conhecimento tradicional especificamente o bahse. Dessa forma, reconhecer e valorizar o yaiase não é apenas uma questão de respeito às culturas indígenas, mas também um caminho para fortalecer práticas sustentáveis e modos de vida que contribuem para a harmonia entre os seres humanos e a natureza.

A resistência dos especialistas em manter esses conhecimentos vivos diante dos desafios contemporâneos demonstra a força e a relevância desses conhecimentos para as futuras gerações. Portanto é fundamental que as iniciativas acadêmicas, políticas públicas e ações comunitárias incentivem e protejam processos formativos como o yaiase, garantindo que esses conhecimentos sejam transmitidos e respeitados dentro e fora das aldeias indígenas. Sugerimos que tenhamos espaços para refinamentos desses Mahsise (conhecimento) kahtise (vidas), tutuase(forças/poderes) sagrados para trazer novas perspectivas e visões de mundo para construir e reconstruir, readaptar e reinventar as novas possibilidades de vida na contemporaneidade.

Na formação do especialista yaí, o Yaiáse, o conhecimento é construído em profunda relação com os “seres da floresta”, com os ciclos da vida e com os ensinamentos dos mais velhos kumuã, bayaroá e yaiwa. Esse processo formativo, conduzido pelos bahse, envolve uma escuta atenta, o silêncio das madrugadas, a força

do ipadu e a sabedoria dos cantos. É nesse contexto que refletir sobre o avanço das tecnologias ocidentais se torna urgente. Se deixarmos de pensar além, de escutar e aprender com o mundo vivo que nos rodeia, corremos o risco de sermos substituídos pelas tecnologias. Estas, no entanto, devem estar a serviço da vida e dos conhecimentos tradicionais — não devem ocupar o lugar das relações humanas, espirituais e comunitárias que sustentam o equilíbrio do mundo. A tecnologia precisa servir aos povos e às suas cosmologias, e não fazer com que os povos passem a servi-la, tornando-se dependentes ou silenciados por ela. Essa reflexão é fundamental para pensar uma ciência plural, viva e comprometida com os conhecimentos indígenas.



Imagem 20 - Banco Tukano e Starlink

Se deixarmos de pensar criticamente e de exercer nossa humanidade, seremos gradualmente substituídos pelas tecnologias. É fundamental compreender que a tecnologia deve estar a serviço da vida humana, e não o contrário. A dialogicidade entre os dois mundos – o mundo indígena e o mundo ocidental – implica respeito, escuta e reconhecimento mútuo. Não se trata de "traduzir" um pelo outro ou de impor hierarquias, mas de permitir que ambos os conhecimentos possam se encontrar, se

escutar e construir novos caminhos de conhecimento juntos.

Para nós, povos indígenas, a colonização continua viva — não mais com armas, mas de forma sutil, oculta e branda, disfarçada em discursos de progresso, desenvolvimento e integração. Ela persiste nos sistemas de ensino que silenciam nossas línguas, nas políticas que desconsideram nossos modos de vida e nas tecnologias que tentam substituir nossos saberes ancestrais. É uma colonização renovada, que agora se veste de modernidade, mas ainda fere a nossa autonomia, a nossa espiritualidade e o nosso direito de existir segundo nossas próprias formas de ser e viver no mundo.

Por fim, deixo registrado uma pequena lista de rituais que aqui foram descritos registrados que são fundamentais no processo de formação do especialista *Yai* do meu povo. Esse processo de formação, fundamental para a nossa sociedade, chama-se *yaiasé*.

	Nome do Ritual	Significado/Tradução
1	Nihĩ Pa'ati apose	Benzimento do útero (banco)
2	Nihũto ahporo	Proteção do local do parto
3	Nihĩsope ahporo	Benzimento canal vaginal
4	wimagw̃ wetidarese	Proteção da criança
5	Õpěkõ bahseró	Benzimento do leite materno
6	Wuoro	Banho
7	Sũmuã bahseró	Benzimento cordão umbilical
8	Heripõrã bahsero	Nominação
9	Ba'ase bahsese	Benzimentos de alimentos (frutas,carnes,etc.)
10	Biá bahsese	Benzimento de pimenta
11	Ohpe bahsese	Proteção da aldeia e do mundo(breu)
12	Patu bahsese	Benzimento de ipadú
13	Mũũrõ bahsese	Benzimento de tabaco e rapé
14	Wãsdõrĩ bahsese	Benzimento de caniços

15	Ũrěñoã bahsese	Benzimento de carajirú
16	Weé bahsese	Benzimento weé
17	Kaahpi dohase	Benzimento de kaahpi
18	Betise	Dietas

REFERÊNCIAS

Andrello, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, p. 5-26, 2010.

Azevedo, Dagoberto Lima. Agenciamento do mundo pelos kumuã ye'pamahsã o conjunto dos bahsese na organização do espaço Di'ta Nuhku. Manaus: EDUA, 2018.

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

Barreto, João Paulo Lima. *Waimahsã: peixes e humanos* / João Paulo Lima Barreto. – Manaus: EDUA, 2018a.

Barreto, João Paulo; Azevedo, Dagoberto Lima; Maia, Gabriel Sodrê; Santos, Gilton Mendes dos; Dias Jr., Carlos Machado; Belo, Ernesto; Barreto, João Rivelino Rezende; França, Lorena. Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano). Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI)/Universidade Federal do Amazonas/EDUA, 2018b.

Barreto, João Rivelino Rezende Úküsse [recurso eletrônico]: formas de conhecimento nas artes do diálogo tukano / João Rivelino Rezende Barreto. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2022.

Barreto Bará, Silvio Sanches. O peixe sobre beiju é o leite e a espuma de buiuuu: uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro / Silvio Sanches Barreto. Tese de Doutorado. Manaus: UFAM, 2023.

Debert, G.G. Problemas Relativos à Utilização da História de Vida e História Oral. In: Cardoso, R.C.L. (org.). *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

Descola Philippe. *La Selva Culta: Symbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala, 1989.

Descola, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A. (ed.). *Conceptualizing society*. Routledge, London, 1992, p. 107-126.

Descola, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago, 2013.

Hugh-Jones, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, v. 8, p. 45-68, 2002.

Hugh-Jones, Stephen. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, 1979.

Métraux, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus Tupi-Guaranis*. São Paulo: Ed. Nacional e EDUSP, 1979.

ATHIAS, Renato. Kumuá naã uúkuse basesé: origem do mundo e da humanidade – a sabedoria dos ancestrais Tukano do rio Tiquié. 2002. Disponível em: https://www.academia.edu/50820581/KUMU%C3%81_NA%C3%82_U%C3%9AKUS_E_BASES%C3%89_ORIGEM_DO_MUNDO_E_DA_HUMANIDADE_A_SABEDORIA_DOS_ANCESTRAIS_TUKANO_DO_RIO_TIQUI%C3%89 . Acesso em: 25 jul. 2025.

Rezende, Justino Sarmento. *A festa das frutas uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utâpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro/Justino Sarmento Rezende*. Tese de doutorado. Manaus: UFAM. 2021.

BARRETO, João Rivelino Rezende. *Úküsse: formas de conhecimento nas artes do diálogo tukano*. Editora da UFSC, 2022.

Sztutman, Renato. *O profeta e o principal: O profeta e o principal*. 2012. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2005.

Vasconcelos Neto, Agenor. *Música popular indígena: encantar se e desencantar se para entender?* *Mundo Amazônico*: 2019.

Vasconcelos Neto, Agenor. *Música kuximawara entre os povos indígenas do Noroeste Amazônico: a ética-estética de Jurupary/Biisiu aplicada à música popular*. *Diagonal: An Ibero-American Music Review*, 5(1). 2020.
<http://dx.doi.org/10.5070/D85147247> Retrieved from
<https://escholarship.org/uc/item/32c8c4xt>

Vasconcelos Neto, Agenor. *Kuximawara music among the Yepamahsã*. *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, v. 51, n. 1, p. 121-132, 2020.

Vasconcelos Neto, Agenor Cavalcanti de. *A música kuximawara: uma etnografia da música popular entre indígenas de São Gabriel da Cachoeira (AM)*. Tese de doutorado. Manaus: PPGAS-UFAM, 2020.

Viveiros de Castro, Eduardo B. 1996. *Perspectivismo Ameríndio* In: Ricardo, B. e Antônio Giovanni, M. *Visões do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental. P. 84-92.