

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

Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro

JOÃO PAULO LIMA BARRETO

Manaus-AM
2021

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

JOÃO PAULO LIMA BARRETO

Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos
Coorientadores: *Kumu* Ovídio Lemos Barreto, *Kumu* Manoel Lima, *Kumu* Durvalino Moura Fernandes.

Manaus, AM
2021

Ficha Catalográfica

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

B273k Barreto, João Paulo Lima
Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma "teoria" sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro / João Paulo Lima Barreto . 2021
189 f.: 31 cm.

Orientador: Gilton Mendes dos Santos
Coorientador: Kumu Ovídio Lemos Barreto
Coorientador: Kumu Manoel Lima
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Mahã kahtiro (pessoa, gente). 2. hpu (corpo). 3. Doatise (doenças). 4. Duhtitise (ataques). I. Santos, Gilton Mendes dos. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

"Você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde você vai".

Ailton Krenak

Dedico

Aos meus avós Ponciano Barreto e Maria Lemos (in memoriam). Aos meus pais, Ercília Lima Barreto (in memoriam) e Ovídio Lemos Barreto.

AGRADECIMENTOS

Após intensa vida acadêmica, durante onze anos, é impossível não olhar para trás e ver que a pessoa nunca esteve sozinha nessa empreitada. Devo “confessar” que durante essa trajetória, muitas vezes fui tentado a desistir, vendo muitos desafios na minha frente. Porém, consegui vencer com a ajuda de pessoas que dedicaram seu tempo, paciência e seus conhecimentos apostando no meu potencial de contribuir com a Antropologia. O sucesso, portanto, está diretamente ligado às pessoas com as quais eu pude compartilhar essa empreitada e à instituição de apoio e ensino que me permitiu dedicar meu tempo integral para estudos e pesquisa.

Devo a conclusão desta Tese ao apoio do meu orientador Gilton Mendes dos Santos que – como amigo, colega e professor – esteve sempre me incentivando a pensar e sistematizar minime o sistema de conhecimento indígena Yepamahsã e a lógica indígena. Mais do que isso, dedicou com muita paciência seu tempo precioso para, incansavelmente, trocar ideias comigo sobre os temas e aperfeiçoar minha escrita da tese.

Devo meu agradecimento aos especialistas indígenas *kumuã*, em especial ao meu pai Ovídio Barreto (*Yepamahsu*/Tukano), ao meu tio Manoel Lima (*Utãpirõmahsu*/Tuyuca), e ao outro meu tio Durvalino Fernandes (*Umukorimahasu*/Dessana). A eles, dedico meu respeito e admiração.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pela bolsa de doutorado concedida nesses quatro anos. Isso foi importante, pois permitiu a dedicação exclusiva do meu tempo para estudo, pesquisa e escrita da Tese. Agradeço também ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM, que me mostrou os modelos de teorias antropológicas.

Agradeço em especial aos membros do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI, aos professores coordenadores, aos colegas pesquisadores, com os quais compartilhei as angústias e amadureci as ideias para produzir a tese. A vivência no núcleo, durante os onze anos, foi de grande importância e de muito aprendizado. O companheirismo de todos os membros, em especial de colegas indígenas, foi fundamental para aprofundamento de termos conceituais indígenas do Alto Rio Negro.

Agradeço de coração à Talita Lazarin DalBó que desde o início acompanhou os rascunhos dos capítulos da tese, lendo e orientando na escrita em português com muita paciência e delicadeza. Também agradeço à minha amiga Lorena, pela leitura de textos e sugestões. Ao Professor Sanderson pela correção dos dois primeiros capítulos.

Agradeço às pessoas que sempre estiveram do meu lado, desde o início da minha caminhada e que são minha família: Ovídio Barreto, Ivan Barreto, Josivan Barreto, Cleofa Barreto, Pedro Barreto, Cledyson Barreto, que sempre me deram apoio incondicional. Em especial à Clarinda Ramos pelos momentos que compartilhamos, pelo companheirismo, pelos momentos de muitas dificuldades, de angústia e de ansiedade. Agradeço aos jovens colaboradores do Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*: Carla Fernandes Dessana, Benison Machado Tukano.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo central explorar a noção de corpo do ponto de vista dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro, comumente conhecidos como “pajés”. As bases da investigação sobre o tema são os e os *bahsese*, o discurso e as experiências dos especialistas na intervenção sobre o corpo. No fundo, o corpo é o ponto de partida para pensar o pensamento e a filosofia rionegrina. O corpo constituído de elemento água, terra, luz/calor, animal, ar, floresta e qualidade de pessoa. A pessoa é sujeita de ataques de seres *waimahsã*, dos animais, dos alimentos, dos fenômenos naturais e das substâncias constitutivas que podem resultar no desequilíbrio do corpo. Prevenir contra os ataques, qualificar e equalizar os elementos que constituem o corpo via *bahsese* e uso de plantas medicinais é a garantia de qualidade da vida. Na filosofia rionegrina, o corpo humano é dinâmico, algo que está sempre em transformação. Essa transformação pode se dar pela qualificação via *bahsese*, pelo uso de *sutiro* e pelo devir pós-morte. De igual modo, os animais e vegetais são dinâmicos, se transformam e multiplicam. Dessa maneira, o corpo e as coisas do mundo não *são* algo fixo, mas *estão* em constante transformação.

Palavras chaves: *Mahã kahtiro* (pessoa, gente), *Uhpu* (corpo), *Doatise* (doenças), *Duhtitise* (ataques).

ABSTRACT

This thesis has its main focus on the concept of the body as seen from the point of view of the experts in indigenous medicine in the Upper Rio Negro, popularly known as pajés. The basis of this research are the *kihti ukũse* and *bahsese*, fundamental conceptions for the manipulation and intervention on the body by the pajés. In a nutshell, the body is the starting point for thinking about the Rio Negro philosophies. The body, built by vegetal and mineral (air and water) substances, aerial phenomena (fire) and animal features. The self can be subject to attacks by entities known as *waimahsã*, by animals, by foods, by natural phenomena and by substances that are the results of an imbalance of the body energies. Prevent those attacks, rebalance the substances that constitutes the body by the caring via *bahsese* and using phytomedicine is the way to grant a good and balanced quality of life for the Upper Rio Negro people. In the Rio Negro philosophy the body is dynamic, and something that is always in a process of transformation. This transformation can happen via the process of *bahsese*, using *sutiro* and by the final transformation after death. Like humans, animals and vegetables too are dynamics, transform themselves and multiply themselves. As such, the body and everything in this world are not something fixed and stable, but on the contrary are in a constant process of transformation and metamorphosis.

Keywords: *Mahsã kahtiro* (person, people), *Uhpũ* (body), *Doatise*, *Duhtitise*.

LISTA DE SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CNBB	Instituto Superior de Filosofia Teologia Pastoral e Ciências Humanas
INPA	Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia
MPF	Ministério Público Federal
NEAI	Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena
PPGAS	Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UCIRT	União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. Trajetória da Comunidade à Universidade	14
2. Minha infância com meu avô Ponciano	15
3. Uma vida de adolescência, mudança de rotação e de perspectiva	25
4. A Antropologia como estímulo para “pensar o pensamento”	31
5. A construção da Tese	40
6. Organização da Tese	42
CAPÍTULO I.....	45
<i>Mahsã uhpu pati: A constituição do corpo</i>	45
1. Kahtise: os elementos imateriais constitutivos do corpo.....	46
1.1 Boreyuse kahtiro (“luz/vida”)	48
1.2 Yuku kahtiro (“floresta/vida”)	50
1.3 Dita kahtiro (“terra/vida”)	53
1.4 Ahko kahtiro (“água/vida”).....	54
1.5 Waikurã kahtiro (“animal/vida”).....	56
1.6 Ome kahtiro (“ar/vida”)	58
1.7 Mahsã kahtiro (“humano/vida”).....	59
1.7.1 <i>Heriporã bahseke wame</i> e suas consequências	63
1.7.2 <i>Heriporã Bahseke wame</i> e as unidades sociais	68
1.7.3 <i>Heriporã bahseke wame</i> e o território.....	70
1.7.4 <i>Heriporã bahseke wame</i> e <i>Umuko pati</i>	71
1.7.5 <i>Heriporã bahseke wame</i> e <i>pamumuhã nukãke dita</i>	71
1.7.6 <i>Heriporã bahseke wame</i> e <i>buakukãke ditá</i>	77
1.7.7 <i>Heriporã bahseke wame</i> e o “território pós-morte”	80
1.7.8 <i>Heriporã hahseke wame</i> e sua relação com <i>Bahsakawi</i>	81
1.7.9 <i>Heriporã bahseke wame</i> e artefatos.....	86
CAPÍTULO II.....	88
<i>Doatise, Duhtitise e Bahsese: produção de cuidados do corpo</i>	88
1. Os cuidados do corpo	91
1.1 Ba’ase bahse ekase	92
1.2 Os cuidados da pessoa pós poose	96
1.3 O cuidado do corpo da mulher	100

1.4 O cuidado do corpo da criança	100
2. Doatise (doenças, desconfortos, “afecções”)	104
2.1 <i>Doatise</i> do braço.....	105
2.2 <i>Doatise</i> do órgão sexual masculino	108
2.3 <i>Doatise</i> do órgão sexual feminino.....	110
2.4 <i>Doatise</i> dos seios	112
2.5 <i>Doatise</i> “tumores” no corpo	114
2.6 <i>Doatise</i> das costas da pessoa	115
3. Duhtitise: Ataques ao corpo	118
3.1 Ataques dos <i>waimahsã</i>	118
3.1.1 Do fluído menstrual e do parto.....	119
3.2 <i>Umuko purise</i> : a agência dos “fenômenos naturais”	123
3.3 <i>Useró Behtise</i> : ataques interpessoais.....	123
4. Breve comentário	126
CAPITULO III.....	127
<i>Duhkewehtise e Sutiwehtise</i>: Os modos de transformação do corpo.....	127
1. A transformação do corpo pela via do bahsese	128
2. A transformação do corpo pelo sutiro	134
3. A transformação do corpo pós-morte.....	143
4. A transformação de um animal em outro animal	146
5. Comentários	149
CAPITULO IV	151
Uma etnografia da prática de <i>Bahsese</i> no Centro de Medicina Indígena <i>Bahserikowi</i>	151
1. O kumu e o hospital: uma experiência de encontros ontológicos	153
2. Os kumuã do Bahserikowi	156
3. Bahserikowi: “a casa do pajé”	159
4. De frente com o kumu.....	162
5. Waimahsã duhtituri: ataques dos waimahsã.....	162
6. Ba´ase ba´abohkase duhtituri: contaminação de alimentos.....	168
7. Heriporã duhtituri: desequilíbrio da “força vital”	175
8. <i>Umuko purise</i> duhtituri: ataques dos “fenômenos naturais”	179
9. Alguns comentários.....	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS	1834
BIBLIOGRAFIA.....	188

Cura-te minha filha, com a luz solar e raios da lua.
Com o som do rio e a cachoeira.
Com o vaivai do mar e flutuando pássaros.
Cura-te minha filha, com folhas de hortelã, com óleo do neem e eucalipto.
Adoça-te com lavanda, alecrim e camomila.
Abraça-te com o grão de cacau e um toque de canela.
Coloque amor no teu chá em vez do açúcar e tome olhando para as estrelas.
Cura-te minha filha, com os beijos que te dá o vento e os abraços da chuva.
Torna-te forte com os pés pelados na terra e com tudo o que nasce dela.

INTRODUÇÃO

1. Trajetória da Comunidade à Universidade

A ideia nessa introdução de trabalho é apresentar um pouco do antes e durante a minha vida acadêmica na medida em que os dados analisados, a maior parte deles, se confundem com minha história de vida, com minhas memórias e com recordações das coisas que aprendi na infância e na adolescência, convivendo com meus avós, sobretudo com meu avô paterno, Ponciano Barreto, um especialista *yai* (“pajé”), detentor de *Kihti ukūse*¹, *Bahsese*² e *Bahsamori*³. Ele era um famoso mediador cosmopolítico, cuidador da saúde das pessoas e formador de novos especialistas da região do Alto Rio Tiquié, um rio afluente do Rio Uaupés.

Aos *yai*, *kumu* e *baya* (no plural: *yaiua*, *kumuã* e *bayaroa*)⁴, mediadores da nossa cosmopolítica e operadores de *kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsamori*, sugiro chamá-los de *especialistas*, pela falta de outro termo que possa melhor defini-los. Denomino de especialistas (no plural), pelo fato de, entre os povos indígenas do Alto Rio Negro, existirem marcadamente três especialistas distintos e complementares que cuidam da saúde das pessoas e do coletivo: o

¹*Kihti ukūse* o conjunto das narrativas míticas dos *Yepamahsã* (Tukano). Essas narrativas tratam das aventuras e tramas vividas pelos demiurgos e por outros personagens e heróis responsáveis pela origem e pela organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas, das técnicas. O *kihti ukūse* fala de um tempo em que os humanos ainda não existiam, de um tempo em que o mundo era habitado apenas pelos *waimahsã*. Assim, podemos dizer que os *kihti ukūse* formam um conjunto de histórias sobre os *waimahsã* demiurgos e organizadores do mundo terrestre. No *kihti ukūse* encontramos as lições, as regras, as obrigações, a origem das doenças e dos *bahsese*, as etiquetas e os comportamentos exigidos nas relações entre os humanos e destes com os não humanos, especialmente com os *waimahsã*. Além disso, a leitura e a interpretação dos *Kihti ukūse* nos permite entender a origem e dinâmica das relações entre os diferentes povos da região rionegrina, seus grupos e suas comunidades (Barreto et al, 2018, p. 26-27).

²Os *bahsese* são um vasto repertório de fórmulas, palavras e expressões especiais retiradas dos *kihti ukūse* (narrativas míticas) e proferidas formalmente pelos especialistas *Pamurimahsã* e *Umukorimahsã*. É uma prática de articular verbalmente as qualidades curativas e preventivas contidas nos tipos de vegetais, animais, outros qualidades protetivos. *Bahsese* também é limpeza e “descontaminação” dos alimentos, tornando-os próprios para o consumo humano (Barreto et al, 2018, p. 64).

³O conceito de *Bahsamori* aqui empregado diz respeito ao conjunto de práticas sociais associadas aos marcadores naturais, às doenças, às atividades agrícolas, de coleta, aos *bahsese*, à interação com os *waimahsã*, aos instrumentos musicais, aos contos e às danças, às coreografias, às pinturas corporais, às etiquetas, *peeru* (caxiri), *kahpi*, à formação de especialistas etc. Mais especificamente, *bahsamori* diz respeito ao conjunto das festas e cerimônias rituais de oferta (*poose*) e compreende os conhecimentos e as práticas relacionadas à música, à coreografia e aos instrumentos musicais, dentre outros. Essas festas e cerimônias estão organizadas ao longo do ciclo anual, de acordo com um complexo calendário astronômico inscrito e estruturado pela passagem das constelações, que orienta também as atividades anuais e cotidianas da roça, a construção das armadilhas de pesca, de caça, de coleta e várias outras atividades ligadas às experiências da vida cotidiana (Barreto et al, 2018, p. 119).

⁴Entre os povos indígenas do alto Rio Negro, existem três categorias de especialistas: *yai*, *kumu* e *baya*. São detentores de conhecimentos, exercem o ofício de “xamã”, e são formadores de novos especialistas. Todos eles têm a mesma base de formação, mas cada um tem sua especialidade.

yai, o *kumu* e o *baya*. Todos eles são detentores de *Kihti ukũse*, *bahsese* e *bahsamori*, e possuem a mesma base de formação (Barreto, 2013). O especialista *baya*, além de ser mestre de festa de *poose* e de danças *kahpiwaya*, é também *kumu*.

Ao escrever estas páginas, minha ideia não é relembrar uma parte importante de minha vida, mas mostrar o caminho que percorri até aqui, a trajetória em que aprendi coisas do mundo indígena e coisas do mundo não indígena, sobretudo os diferentes *modos operandi* de construção de conhecimentos.

2. Minha infância com meu avô Ponciano

Eu nasci em *Uremiripa* (Corredeira do Rouxinol), local conhecido como comunidade São Domingos Sávio, no Rio Tiquié, Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Meu pai chama-se *Ahkuto*, registrado como Ovídio Lemos Barreto depois do batismo na Igreja Católica. *Yupuri-#remiri-sararoé a mahsã kura* (unidade social) a que eu pertencço, do grupo social *Yepamahsã*, mais conhecido como Tukano. Essa unidade social foi apelidada de *Buberaporã* pelos cunhados afins *Wirã* (Dessana).

Tomando a unidade social nuclear como o meu sobrenome, meu nome completo ficou: *Yupuri-#remiri-sararo-buberaporã*. A unidade social nuclear é chamada pelos *Yepamahsã* de *Nikuparãmerã* (netos de “fulano”).

Minha mãe, Ercília Lima Barreto, era do grupo social *Utãpirõporã*, ou seja. Era Tuyuca, pertencente a uma das unidades sociais de irmãos maiores. Não me lembro do nome dela em língua Tuyuca.

Minha mãe contou que, durante a gravidez e até meu nascimento, eu fui cercado de cuidados especiais, tanto da parte dela quanto de meu pai. Dizia que durante o período de gravidez fui acompanhado pelo meu avô paterno, em companhia de sua esposa, minha avó, Maria Tuyuca, do grupo social *Utãpirõporã*, que cuidaram de minha mãe para que tivesse um parto sem complicações. Quando eu nasci, meu avô me deu o nome de *Yupuri* e designou que meu elemento era *heriporã bahseke wame* (este assunto será tratado no segundo capítulo desta tese).

Ainda quando eu era pequeno, meu pai me contava sobre a importância do pertencimento a uma unidade social, assim como do meu lugar dentro da unidade a que pertencço. Orientava-me a adotar etiquetas comportamentais correspondentes à minha posição social (a hierarquia do Rio Negro, tratada em outros trabalhos) dado seu *status* diante de outros grupos sociais.

Eu e meus quatro irmãos (todos homens) éramos orientados a seguir regras bem definidas, como: modo de falar com as pessoas, postura de sentar no banco, modo de participar das rodas de conversa, adoção de postura de aprendiz de *Kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsamori*, modo de dirigir a fala para os mais velhos, modo de cuidar do corpo, modo de trabalhar no roçado, a performance para recepcionar as pessoas e os amigos, dentre outras. Éramos também cobrados para não falar linguagem de baixo calão, para não ser demasiadamente brincalhões e para não chamar as pessoas pelo apelido.

Minha mãe era bastante rígida nesses quesitos. Dizia que os irmãos maiores de uma determinada unidade social deveriam se comportar como irmãos maiores, adotar etiquetas sofisticadas e ser discretos, deveriam se portar como homens adultos (ainda que fossem pequenos).

Na alimentação também meus pais tinham muito cuidado, não nos deixavam alimentar demasiadamente de carne de caça, pois diziam que o corpo ficava contaminado por preguiça e sono. De igual modo, não nos permitiam comer assado, moqueado, pois diziam que o “corpo queimava” com o calor do alimento, sobretudo uma parte do cérebro chamada de *witōda*, uma parte importante para o equilíbrio da pessoa.

Os alimentos à base de peixe passavam pelos mesmos processos de cuidados e restrições: era proibido ou restrito alimentar-se de peixes gordurosos, de grande porte, assados ou moqueados. O argumento era que tais peixes poderiam causar volume ao corpo, uma doença chamada de *wisise*. Seus indicadores eram a salivação excessiva durante o sono, o desejo de comer terra, sonolência, preguiça, sintomas de desequilíbrio do corpo.

Assim, restava-nos comer, sob supervisão dos meus pais, os peixes miúdos, peixes sem gordura, caça de carne branca como o inambu, alimentos considerados menos perigosos para o corpo da criança.

As tarefas também eram diferenciadas pelo gênero (ou sexo), ou seja, nós éramos orientados a realizar tarefas consideradas especificamente de homens. Jamais podíamos estar envolvidos com as tarefas de mulheres, nem podíamos nos aproximarmos dos artefatos de trabalho exclusivamente das mulheres, como aqueles de processamento de produtos de derivados de mandioca.

Meus pais diziam que, se um homem se envolvesse nos afazeres especificamente das mulheres, o corpo podia ser atingido por certas doenças. Da mesma maneira com as mulheres, se elas tocassem nos instrumentos de trabalho e nos artefatos exclusivamente masculinos, o corpo poderia desenvolver certas doenças. Não me lembro exatamente a quais doenças eles se

referiam, só sei que cumpríamos aquelas orientações e proibições na medida em que eles diziam que isso era para garantir a qualidade de vida para a fase adulta.

Algumas vezes minha mãe me levava para o roçado, e meu avô também nos acompanhava. Lembro-me que, quando meu avô ia para o roçado, era para colher as folhas de *patu* (ipadu) e limpar as fileiras de plantas de *patu*, mantidas no meio do roçado. Ele tinha grande estima pelo *patu*, retirava suas folhas com muita delicadeza, adotando uma técnica que ele considerava apropriada. Dizia que só podia retirar as folhas maduras, caso colhesse as folhas verdes a planta corria o risco de secar.

Acompanhar meu avô no roçado era minha atividade preferida. Eu ajudava a catar as folhas e a limpar os pés de *patu*. Ele me ensinava as técnicas de coleta das folhas de modo certo para não machucar os pés. Retirar as folhas de forma correta, segundo meu avô, era a garantia de ter mais folhas para a próxima temporada. Caso não adotasse os devidos cuidados, segundo meu avô, as plantas davam folhas raquíticas ou mesmo morriam, causando prejuízo para seu dono-consumidor. Assim, meu avô, quando me via retirar as folhas de modo considerado errado, pedia para eu parar e me ocupava com outros afazeres como, por exemplo, limpar o mato entre os pés de *patu*.

Quando meu avô não ia ao roçado, minha ocupação era brincar de confeccionar arco e flecha para caçar calango ou construir armadilha para pegar cutia, que muitas vezes roubava as mandiocas da minha mãe. Às vezes, minha avó, com pena de mim, parava seu trabalho e me levava com ela para o igarapé. Lá, ela pegava camarão, caranguejo, sarapó e outros peixes miúdos, e eu ajudava. Nessas horas, ela contava histórias dos animais e me dava banho. Quando não ia para o igarapé, ela me levava para uma sombra de árvore, sentava, servia água e me contava outras histórias dos animais.

Voltando para casa, pela tardinha, meu avô começava sua fabricação de *patu*. De vez em quando, ele me convidava para ajudar a torrar, pilar e pulverizar. Tudo parecia uma brincadeira, mas meu avô levava a sério esses momentos. Ele me ensinava sobre o ponto certo da torra das folhas, pois um dos ingredientes para produzir *patu* gostoso era saber o ponto certo de torrar as folhas. *Patu* bem torrado produzia um aroma muito gostoso, um cheiro que atiçava o desejo de comer.

Depois de torrada, a folha era socada no pilão até transformar-se num pó. Feito isso, era a vez de queimar as folhas de embaúba para então misturá-las com o pó de *patu* para deixar o produto meio adocicado. Em seguida, dava-se o processo de pulverização, quando o composto era colocado no cilindro de madeira e, dentro dele, se batia o “saco” de pó de *patu* amarrado na

ponta de uma vara para finalmente obter um pó bem fino, próprio para o consumo. O pó retirado do cilindro era armazenado numa lata.

Feito todo o processo de fabrico do *patu*, ao anoitecer, era hora de consumi-lo no pátio da casa, onde mais gente se juntava e formava uma roda de conversa. Apenas os homens comiam o pó, sendo proibido às crianças e às mulheres.

Os velhos diziam que o consumo de *patu pelas* crianças era muito perigoso, pois poderiam ficar viciadas do pó. Assim, recomendavam que, antes do primeiro consumo de *patu*, o menino se submetesse ao *bahsese*, para evitar o vício.

Na roda de conversa, quase sempre, o papo girava em torno dos *Kihti ukūse* e dos *bahsese*, assunto de gente adulta, como eles costumavam dizer. Mas não proibiam as mulheres com seus filhos de ficarem sentadas ao seu redor. Para nós, crianças, era proibido fazer barulho e correr, nossas mães exigiam silêncio e recomendavam ouvir as conversas dos velhos.

Também durante as conversas, comentavam sobre os perigos das doenças, que apareceriam conforme as constelações estelares, os perigos do tempo de cheia dos rios, do tempo de verão, do tempo de fartura de frutas silvestres e do tempo de fartura de larvas comestíveis, chamados de *nihtiã*.

Ao falar dos perigos também se falava de *bahsese*, dos *Kihti ukūse* e sobre os discursos formais das cerimônias de *poose*, da organização social – dos grupos de irmãos maiores e de irmãos menores. Enfim, aquelas rodas de conversa eram momentos de atualização dos conhecimentos.

Para as crianças, contavam histórias dos bichos, do *boraro* (curupira), do *bisio*, do *saharowati* e dos *welrimahsã* (humanóides da floresta). Falava-se também dos marcadores do tempo, das constelações, dos bioindicadores, da divisão do tempo de verão, da divisão do tempo de inverno, dos perigos dos *waimahsã*. Para as crianças, os velhos só faziam contar as histórias de modo simplificado, eximiam de contar fazendo sua conexão com os *bahsese* ou *bahsamori*.

Por volta dos meus cinco anos de idade, eu passei a conviver mais com meus avós paternos. A casa onde morávamos tinha duas divisórias, uma parte de aposento da família e outra que correspondia à cozinha, espaço que meus avós preferiam como seu aposento.

Quando passei a morar com eles, antes de eu dormir, minha avó sempre me contava historinhas de bichos como da cutia, do caranguejo, do inambu e dos perigos que apareciam ao longo do tempo.

Durante o dia, quando meu avô não ia para o roçado colher folhas de *patu*, ele saía para pescar e, muitas vezes, me levava junto. No momento da pescaria, a ordem era ficar quieto, sem perguntas, sem fazer barulho, apenas seguir suas ordens. Depois da pescaria, já voltando para

casa, durante o percurso até chegar ao porto, meu avô contava as histórias sobre os lugares, sobre os *waimahsã* que habitavam nos lagos, sobre os nomes das corredeiras, sobre os *oãmahrã* – sujeitos que construíram o mundo terrestre – e sobre outros personagens que ajudaram a organizar o mundo, futuro lugar de habitação dos *waimahsã* e dos humanos.

Os construtores e organizadores do mundo terrestre são chamados pelos especialistas de *oãmahrã*, que significa seres com poderes especiais de transformar, de criar, de construir as coisas. Eles são seres capazes de transitar entre os patamares do cosmo usando estratégias de transformação, enquanto os *waimahsã*, os humanos e os animais são considerados obras dos *oãmahrã*, assim como a “trindade” conceitual de *Kihti ukũse*, *bahsese* e *bahsamori*.

Na maioria das vezes que meu avô contava histórias para mim, eram apenas partes introdutórias, resumidas e simples para que eu pudesse minimamente entender o sentido daqueles *Kihti ukũse*. Ele também falava sobre o significado dos sonhos e sobre os significados do canto dos pássaros e contava histórias sobre os peixes e sobre as transformações dos bichos.

Meu avô, por ser um renomado *yai* do Alto Rio Negro, especialmente na região do Rio Tiquié, era bastante requisitado pelos moradores da região para atender os doentes. Exercia seu ofício com muita dedicação e zelo. Um dia, falando sobre a sua formação, contou o que seu formador lhe dissera no dia de sua conclusão – essa fala do meu avô nunca saiu da minha cabeça:

Agora tu estás formado. As pessoas te procurarão durante o dia, ao anoitecer, durante a noite, de madrugada ou pelo amanhecer, durante a chuva ou durante o sol. Te buscarão onde você estiver, no roçado ou na pescaria. Atenda-os sem hesitação, sem resmungar. Nunca diga “não”. Tudo isso tu deverás fazer com alegria, com segurança, com entusiasmo, pois tu foste formado para essa missão. (Grifos do autor, 1984)

Meu avô levava essa recomendação a sério, exercia seu ofício de *yai* com muito respeito e dedicação, e, acima de tudo, gostava do que fazia. Convivendo com ele, eu pude acompanhá-lo no exercício do seu ofício. Muitas vezes, cheguei a viajar com ele, acompanhado da minha avó.

Lembro-me de um dia que os vizinhos de uma comunidade foram buscá-lo de madrugada. Quando eles chegaram em casa chamando pelo nome do meu avô, toda a família acordou. Eram quatro pessoas bem fortes, diziam que estavam ali para buscá-lo para atender uma pessoa que estava bastante doente na sua comunidade. Atendendo ao chamado, sem muitas palavras, meu avô pediu para minha avó arrumar as redes para a viagem. Eu fui junto com eles.

Os homens nos acomodaram no meio da canoa, e, como eram fortes, começaram a remar rio acima sem parar, pois diziam que a pessoa estava muito mal e, caso demorassem, estava

fadada à morte. Como era noite, eu e minha avó nos acomodamos de modo que podíamos nos deitar na canoa.

Após quase três horas remando, quase ao amanhecer, chegamos à comunidade. Mal aportamos, meu avô saiu pulando da canoa e foi direto para a casa do doente. Eu e minha avó o seguimos, enquanto nossa pouca bagagem foi conduzida pelos homens.

Ao longo da viagem, meu avô foi fazendo *bahsese* com cigarro e, quando chegou na casa, adentrou logo no cômodo do doente. Sem muita cerimônia, acendeu o cigarro e soprou sobre o doente a fumaça do tabaco. Depois, fez *bahsese* novamente e soprou a fumaça na sua cabeça e nas orelhas. Feito este primeiro procedimento, em seguida deu atenção às pessoas que estavam ao redor. Conversou com elas e, sabendo da gravidade da doença, pediu uma bacia com água. Fez *bahsese* sobre a água, depois, pegando-a com uma cuia grande, aspergiu por várias vezes sobre a pessoa doente. Essa sessão era para diagnosticar a *doatise* ou *duhtitise*, chamada pelos *yepamahsã* de *ahko sihtase*.

Nesse momento, o dia estava amanhecendo. Feito o diagnóstico, fez mais *bahsese*, dessa vez com água, e dizia que era *heriporã bahsese* (reorganização e fortalecimento da força vital) do paciente. Em seguida, fez mais *bahsese* com tabaco, dizendo que era para abrandar a dor. Depois, respirou profundamente e disse: “ela vai resistir, mas precisará intensificar os *bahsese*”.

O passo seguinte foi conversar com mais calma com os cuidadores do doente, e com os *kumuã* que tinham lhe atendido antes. Somente depois de todos os procedimentos e conversa sobre o estado do paciente é que as anfitriãs pediram para acomodar nossas redes em um dos compartimentos da casa. Foi quando, então, eu dormi, mas meus avós não. Ficamos quase um mês na comunidade, até a pessoa se recuperar. Meu avô ganhou muitos presentes: carne de caça, peixe moqueado, banana e até uma canoa. Voltamos cheios de coisas para casa. Esse período de convivência com meus avós foram momentos preciosos na minha vida.

Como não bastasse o esforço dos meus avós para minha formação tradicional, por outro lado, havia também um investimento muito forte por parte da Igreja. Em todas as comunidades existia uma “casa de rezas”, ou melhor, uma capela, marca da presença da Igreja Católica. O dia de domingo era dedicado exclusivamente a rezar, cantar e ouvir o sermão do catequista. Todos os domingos, antes do culto dominical, as crianças eram reunidas pelos auxiliares do catequista para ouvir as histórias do menino Jesus, as histórias de Nossa Senhora, as histórias de São José, de São Domingos Sávio e para aprender os dez mandamentos e tantas outras coisas da igreja. Quando era o dia de comemoração de algum Santo, contava-se a história de sua vida, sobre seu sacrifício, suas obras, sua santidade.

Os dias de santos faziam parte do calendário obrigatório da comunidade. Eram dias de pedir ajuda através das orações, ouvir seus feitos, seus sacrifícios e dedicação aos pobres para a salvação. Cantar os hinos dedicados a eles fazia parte do ritual. Na minha comunidade, por exemplo, São Domingos Sávio era o padroeiro. Os padres, as freiras e os catequistas contavam que São Domingos Sávio teria sido um garoto de muita fé e dedicado à oração, que havia morrido ainda garoto e tinha sido canonizado como Santo. Assim, todas as crianças eram recomendadas a seguir seu exemplo e alcançar a santidade ainda criança. Isso mexia com todas as crianças, inclusive comigo, razão pela qual dedicava-me com seriedade às orações, frequentava a catequese e os cultos dominicais. Eu gostava de cantar os cantos da igreja.

No dia dedicado a São Domingos Sávio, a festa era garantida, muitas pessoas de outras comunidades próximas eram convidadas. O dia começava com a procissão, seguida de um grande culto. Depois acontecia um grande “banquete”, onde era servido peixe ou carne de caça. Em seguida, era promovido o jogo de futebol, quando acontecia a disputa entre os anfitriões e os convidados. No final do dia, acontecia a festa dançante, com muito forró.

Meu pai exercia o papel de *capitão* da comunidade. Às vezes, exercia o papel de catequista, que era de responsabilidade primeira do meu tio paterno, Tarcísio. Meu tio era, e é bastante animado, sorridente e brincalhão. Todo ano ele ia à missão salesiana para participar do curso de catequistas.

O curso antecedia o Natal, e todos os catequistas da região eram chamados pelo pároco para participar. Durante o curso, eles aprendiam a ler e a interpretar a bíblia, a desenvolver a oratória e a enfrentar o público. Também aprendiam a cantar, a treinar a animação e a pregar o evangelho.

Voltando para as comunidades, os catequistas reproduziam tudo o que aprendiam no curso. Cumpriam seu papel de catequistas, promovendo a oração da manhã e os cultos dominicais e conduziam a reza do terço todos os dias do mês de maio, considerado o “Mês de Maria” (Nossa Senhora). Entre outras atividades voltadas à evangelização, o catequista promovia também o trabalho comunitário com apoio do capitão da comunidade.

Agradecer a Deus todos os dias com oração era também obrigatório. Se esquecesse de fazer a oração da manhã, o catequista dizia que a pessoa corria o risco de ir para o inferno e queimar como lenha eternamente.

As orações coletivas da manhã na minha comunidade aconteciam às quartas-feiras e às sextas-feiras. A quarta-feira era dedicada às atividades comunitárias. Nesse dia, sempre havia algo a se fazer pelos comunitários, como limpar o terreiro, a capela e roçar o mato em torno da comunidade. Tudo era feito em nome de Deus.

No calendário anual, constavam as datas comemorativas dos santos da Igreja, especialmente os dias em homenagem ao São João Bosco, a Nossa Senhora Auxiliadora, à Páscoa e ao Natal. Outra data importante era o dia da Pátria, sete de setembro. Nessas datas, todos os habitantes das calhas dos rios se juntavam na maior comunidade, chamada *Missão*, onde havia uma grande estrutura da Igreja e a presença de padres e de freiras permanentemente. Em minha região, a missão se chamava de Pari-Cachoeira.

Os padres e as freiras promoviam grandes festas, missas campais, jogos de futebol, de voleibol e de basquete, que eram disputados entre os times de Pari Acima, Pari abaixo, Afluente Castanho e Afluente Umari.

Meus avós nem sempre iam para essas festas e, quando iam, muitas vezes, iam contra a vontade, pela insistência do meu pai ou da minha mãe. Mesmo nessas festas, meu avô era muito procurado pelas pessoas doentes. Não parava de ser chamado para atender. Eu sempre o acompanhava, juntamente com minha avó. Como recompensa, as pessoas lhe davam peixe moqueado, carne de caça, farinha, beiju, frutas, etc. A casa ficava bem abastecida.

Quando meus avós decidiam não acompanhar meus pais à festa, eles ficavam sozinhos na comunidade. A seu pedido, muitas vezes, eu ficava com eles, até contra vontade da minha mãe, que desejava levar-me para participar das missas.

Durante esse tempo, meu avô se dedicava a me ensinar as bases de *Kihti ukūse*, dos *bahsese* e dos *bahsamori*. Falava dos perigos dos alimentos assados, dos peixes grandes e gordurosos, da carne de caça de grande porte. Ensinava-me a fazer limpeza estomacal todas as manhãs. Quando ia ao roçado, ensinava-me também a fazer armadilhas de caça. Mostrava-me os caminhos dos animais e falava sobre os tipos de animais em que neles andavam.

Quando meus pais voltavam da festa, tudo isso era interrompido, pois me cobravam para frequentar a escolinha, a catequese e a aprender os cantos da igreja. Raramente meus pais me deixavam participar das festas tradicionais, sobretudo dos grandes *poose*⁵. Apesar de toda proibição, como criança, eu e meus primos sempre dávamos um jeito de estar no meio da festa.

Uma festa que me marcou, quando eu tinha cerca de seis anos de idade, foi um *poose* que meus tios maternos ofereceram para minha mãe. Isso aconteceu antes de minha ida para o internato dos salesianos para continuar meus estudos, entre a quinta e a oitava série, o que hoje corresponde ao ensino fundamental. Minha mãe resolveu visitar seus “parentes” que moravam na fronteira entre o Brasil e a Colômbia, na comunidade chamada de Porto Colômbia. Antes de

⁵*Poose* são as conhecidas festas de dabucuri. Ao longo do ano, os Tukano realizavam quatro grandes *poose* (dabucuri): na estação de Ayã com *poose* de frutas, na estação *doYaicompoose* de peixes, na estação *deDiayoá* com o *poose* de carne de caça e, por fim, na estação da *Yãmia*, com a presença de insetos e larvas. (Maia, 2016).

ir, meu pai dedicou um bom período para pescar e armazenar peixes moqueados para ofertar aos seus cunhados. Também dedicou seu tempo para esculpir bancos para serem levados e doados aos seus cunhados especialistas.

No dia marcado, viajamos. Depois de três dias remando rio acima, chegamos à comunidade dos irmãos de minha mãe. Todos já esperavam nossa chegada, mas a estrela da viagem era minha mãe. Os anfitriões esperavam ansiosamente sua chegada, pois ela era a irmã maior de todos daquele grupo de irmãos.

Lembro-me que nossa chegada foi uma verdadeira festa. Depois de acomodados no aposento especificamente preparado para nós, meus pais começaram a distribuir os presentes e dividir os peixes moqueados.

Os “bancos tukano” e os peixes moqueados, do ponto de vista dos outros grupos, representavam o estilo específico de vida dos *yepamahsã*. Assim, presentear com o banco e distribuir peixes foi como estender os bens mais preciosos da vida dos *yepamahsã* aos parentes afins, os cunhados.

Ficamos entre meus tios e avós maternos por cerca de quinze dias. Durante esses dias, eu sempre vi meu pai acompanhar os seus cunhados *kumuã*, seja para ir ao roçado para apanhar folhas de *patu* seja para torrar, pilar e pulverizar o produto. Ao anoitecer, participava da roda de conversa dos *kumuã*, seus cunhados, e ficava comendo o pó de *patu* até altas horas da noite.

Às vezes eu ficava perto do meu pai, até adormecer. Nessas horas eu ouvia os *kumuã* contarem os *Kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsamori*, só que a linguagem era de outro nível, não era uma linguagem do dia a dia, ainda que fossem os mesmos *Kihti ukūse* que meus avós me contavam. O diferencial é que eles conectavam os *Kihti ukūse* com os *bahsese* e os *bahsamori*.

Passados aqueles dias de convivência intensa, minha mãe comunicou aos seus parentes o dia do nosso retorno. Com o aviso, todos os anfitriões se mobilizaram para promover uma grande festa de *poose*. Dividindo-se em pequenos grupos, partiram para a caça, uns foram esculpir canoa e outros foram coletar buriti.

Antes da partida de todos, o *kumu* fez *bahsese* com cigarro, todos fumaram, depois cada grupo seguiu seu rumo. Meu pai explicou que antes de grandes excursões de caça ou de pesca os especialistas entram em contato com os *waimahsã* por meio do *bahsese*, para comunicar a atividade de caça ou de pesca.

A ação de *bahsese*, além de comunicar a entrada das pessoas para caçar ou pescar naqueles lugares, conforme explicou meu pai, era também para oferecer objetos como tabaco, ipadu, caxiri e artefatos de valor como troca. Essa era a forma de agradecer aos responsáveis *waimahsã* pela gentileza em dispor daqueles recursos que estavam sob sua responsabilidade.

Segundo meu pai, Ovídio Barreto, essa troca garantia uma relação equilibrada, assim como garantia que os responsáveis pelos animais nunca escondessem a caça ou os peixes. Caso não houvesse a troca, os *waimahsã* poderiam lançar ataque, provocando a infestação de doenças para atingir o maior número de morte de pessoas ou provocar conflitos interpessoais ou ainda provocar acidentes fatais. Faziam tudo isso para se vingar e como forma de exigir a troca.

Enquanto os homens foram caçar, esculpir canoas e coletar buriti, minha mãe, junto com as mulheres anfitriãs, fez muito caxiri (cerveja) e os *kumuã* dedicaram-se ao preparo do pó de *patu*, do tabaco e do *bahsese* de apaziguamento.

O *bahsese* de apaziguamento, segundo os *kumuã*, consistia em fazer as pessoas esquecerem dos possíveis usos de *behsu* (armas) durante os confrontos e afastar o próprio risco de confrontos físicos durante a festa. Diziam que era também para proteger as pessoas dos ataques dos *waimahsã* e de sua invasão, pois eles costumavam participar da festa de *poose* sem serem convidados, para provocar os humanos.

Antes da festa de *poose* todos se pintaram, inclusive as crianças. A pintura corporal tinha o mesmo objetivo, isto é, proteger o corpo contra o ataque dos *waimahsã* e dos confrontos interpessoais, além da estética corporal. Também, todos fumaram o cigarro de apaziguamento, sem exceção.

Aquele *poose* durou dois dias, com começo, meio e fim. Minha mãe me contava o sentido de cada etapa da festa, como a sessão de *usetise* (o momento da arte de discurso), a sessão de oferta das frutas, a sessão de cantar e dançar *kahpiwaya*, as sessões de *murõohose* (circulação de cigarro feito *bahsese*), a sessão de tomar *kahpi*, a sessão de tocar os instrumentos de *miriã*, a sessão de tocar cariçú e a sessão de encerramento. Entendi, a partir de toda aquela explicação, que a festa de *poose* seguia uma lógica própria.

Após os dias de festa de *poose*, houve um período de descanso dos que participaram diretamente da festa. Eles tiveram que cumprir um período de dieta. Segundo minha mãe, a dieta era para cuidar do corpo que teria sido contaminado pelo *kahpi* e pelos instrumentos de *miriã*. Somente depois que passou o período de resguardo é que voltamos para nossa comunidade.

No momento da partida, minha mãe ganhou de presente carne de caça em grande quantidade. Meu pai ganhou muito *patu* e duas canoas pequenas para a pesca e uma grande para as longas viagens. Além de tudo isso, voltamos com muita polpa de buriti. Quando chegamos em casa, meus pais distribuíram a carne de caça e a polpa para as famílias da comunidade. Esta era uma atitude esperada pelas pessoas de quem voltasse de uma visita aos seus afins (sogros e cunhados).

Depois, meu avô, durante os momentos que eu o acompanhava, me contou que nas sessões de *usetise* as pessoas falavam da viagem da embarcação *pamuri-pirô-yukusu*, das histórias dos locais de sua parada, dos primeiros *poose* e dos primeiros momentos de vida social dos *Pamurimahsã*. Ele me ensinava a cantar o *kahpiwaya* e falava das origens dos instrumentos de *miriã* e dos seus perigos. Contava sobre todo o sentido do *poose*, e eu, com aquela idade, não conseguia acompanhar o raciocínio do meu avô.

3. Uma vida de adolescência, mudança de rotação e de perspectiva

Vivi sob essa atmosfera até mais ou menos os sete anos de idade, quando comecei a frequentar a escola localizada na comunidade, que naquela época era chamada simplesmente de “escolinha” São Domingos Sávio. A partir desse momento, começou a mudar tudo na minha vida. Quando passei a frequentar a escolinha, minha mãe retomou minha educação em lugar do meu avô. Eu passei a dormir no aposento onde meus pais e meus irmãos dormiam. A primeira coisa que me aconteceu foi o afastamento da relação intensa com meus avós, e passei a conviver mais com meus pais.

Com a mudança, as orientações morais se voltaram para a escola e para a catequese. Minha mãe, além de ser muito católica, tinha sido empregada doméstica das freiras, portanto, havia se tornado uma mulher muito rígida. Cobrava meu desempenho máximo na escolinha, cobrava as tarefas de casa recomendadas pelo professor, a frequência na catequese e a oração da noite.

Diante de tanta pressão da minha mãe, eu me dedicava ao máximo, tanto para participar das atividades da catequese quanto das aulas da escolinha, de modo que eu nunca fui reprovado em nenhuma série escolar.

Minha mãe tinha horários bem definidos para nós, seus filhos. Pela manhã, era o tempo dedicado às aulas. Depois de ela retornar do roçado, era o momento de ajudá-la. Como na família não tinha irmãs, nós tínhamos a obrigação de ajudar nos afazeres domésticos como limpar a casa, lavar as panelas, carregar a água, ir ao roçado para carregar as aturás com mandiocas e descascar a mandioca. Até ralávamos e espremiávamos a massa de mandioca. Também ajudávamos a torrar farinha e a carregar lenha. Isso, muitas vezes, nós fazíamos contra a vontade do meu pai, mas meu avô dizia que ele fazia *bahsese* para afastar os perigos.

Todos os pais aconselhavam os meninos a não se ocuparem com o trabalho considerado exclusivamente da mulher, sobretudo na extração de produtos de mandioca, pois diziam que o menino poderia ser afetado por uma série de “doenças”, uma delas seria *kisumuã* – doença de

avolumação do umbigo do menino, com secreção de muito odor, e com risco de estourar de tanto avolumar.

Minha trajetória de vida mudou radicalmente quando passei a estudar no sistema de internato, o que cada vez mais me afastava dos meus avós, passando a me dedicar quase que exclusivamente aos estudos, às orações e ao aprendizado da vida de Jesus Cristo, de Nossa Senhora e de São João Bosco, mais conhecido como Dom Bosco.

No internato existia horários bem definidos e o dia era preenchido com atividades como missa da manhã, café, aulas, recreio e trabalho no roçado. À noite, o tempo era ocupado com estudo até às vinte e duas horas e depois encerrava-se com uma oração da noite.

Foi também um período de muita pressão. Todos os internos eram proibidos de falar sua língua materna. O padre ameaçava colocar uma placa com a frase “sou burro” no pescoço da gente, se descobrisse que alguém estivesse se comunicando em sua língua materna.

Com 16 anos, tendo concluído a oitava série, mudei-me para Manaus, sem nem mesmo ter saído da minha comunidade uma única vez. Chegar numa cidade grande foi um trauma. Encontrei um mundo completamente diferente daquele de onde saí. Tinha medo de tudo, medo de sair de casa, medo de pegar ônibus, medo de entrar na sala de aula, posto que as pessoas eram completamente estranhas para mim.

Fiz meus estudos de ensino médio na Escola Técnica de Mineração Professor Gilberto Mestrinho em três anos, com bolsa integral recebida de uma empresa de mineração que tinha convênio com a organização indígena da nossa região, naquela época, chamada de União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié - UCIRT.

Não saberia descrever as dificuldades linguísticas e toda a discriminação que eu passei nesse período, só sei que eu escapei do desespero e do risco de ficar doido porque meu pai fez um cigarro muito bom para minha proteção antes de eu sair da comunidade. Conforme sua orientação, eu fumei assim que cheguei na casa em que ia morar em Manaus. Ele também fez proteção à base do carajiru para eu passar no corpo toda vez que eu saísse para a rua. Hoje, tenho certeza de que isso me salvou. O mundo, os lugares e as pessoas estranhas são muito perigosos, dizia meu pai.

Depois de concluído o Ensino Médio, voltei para minha comunidade, onde atuei como professor durante três anos, na mesma escola onde eu estudei no sistema de internato.

Mais tarde, fui para o seminário Salesiano, onde passei seis anos, cursei Filosofia Seminarística por três anos, passei um ano no noviciado e fiz voto temporário de castidade, pobreza e obediência.

Em 2000, desisti da carreira do sacerdócio e voltei a estudar Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), ao mesmo tempo em que fazia o curso de Direito na Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Acabei desistindo deste último para ingressar no curso de Mestrado em Antropologia da UFAM.

O período de idas e vindas entre a Filosofia Seminarística, pelo Instituto Superior de Filosofia, Teologia Pastoral e Ciências Humanas – CNBB/NORTE I, e o curso de Filosofia na UFAM, foi muito marcado por uma formação do Pensamento Filosófico ocidental. As explicações dos gregos sobre o mundo, sobre os demiurgos (deuses) e sobre a origem das coisas muito coincidiam com a maneira como meu avô me explicava o mundo. Quando os professores falavam sobre a cosmologia dos gregos, me remetia diretamente para o universo dos *Kihti ukūse* que eu aprendi com meus avós.

Muitas vezes eu desejava compartilhar meus saberes na sala de aula, as formas de explicação do mundo e das coisas, do ponto de vista dos *Yepamahsã*. Quando me esforçava para contar, os professores logo diziam que isso era mito, que aquele espaço (sala de aula) era para aprender Filosofia, ou melhor, era espaço para filosofar. Isso aconteceu tanto na universidade quanto no seminário onde eu havia estudado antes.

Sem opção, eu tracei na minha vida uma meta, concluir filosofia na graduação para ter, minimamente, um título universitário. Por outro lado, meus professores alertavam que, para os filósofos, não havia muita opção no mercado de trabalho. Foi a vontade de conquistar o mercado que me fez entrar para curso de Direito e ali, novamente, fui pouco motivado a defender os Direitos Indígenas.

No curso de Direito, também o espírito de inquietação me perseguiu. Lembro-me de uma ocasião em que fiz uma pergunta ao professor: por que os direitos Indígenas estavam dentro do ordenamento jurídico do Direito Ambiental? Sei que houve muita discussão na sala, entre prós e contras. Num outro episódio, tentei pautar a discussão sobre a noção de Direito Consuetudinário dos povos indígenas. Dessa vez, eu fui interrompido bruscamente pelo professor, que disse que o que não era tipificado como Direito não fazia parte do Ordenamento Jurídico brasileiro, exceto como jurisprudência. Mas, foi durante o quarto período do curso, fora da vida acadêmica, que um fato me marcou profundamente.

Em 2009, minha sobrinha, com doze anos de idade, sofreu um acidente ofídico, tendo sido picada por uma cobra venenosa nas redondezas da nossa comunidade no rio Tiquié. No primeiro momento do acidente, conforme relatos do seu pai, a dor e o inchaço do pé da menina foram controlados com o uso de *bahsese* e de plantas medicinais. Conforme as regras tradicionais, mantiveram a menina em isolamento, entretanto, por questão de segurança e pelo

pedido do agente indígena de saúde da comunidade, minha sobrinha foi conduzida para o Polo Base da região para continuar o tratamento. Lá, ela foi atendida por uma enfermeira que estava em seu período de menarca, procedimento não recomendado tradicionalmente.

Na nossa concepção, uma pessoa que sofreu picada de cobra venenosa não pode ter contato algum com uma mulher menstruada ou grávida. Nesses estados, o corpo da mulher exala cheiro forte de sangue, o que pode contaminar o corpo da pessoa atacada, potencializando o poder do veneno da cobra. Foi o que aconteceu com minha sobrinha. A dor e o inchaço do pé imediatamente se intensificaram. Conforme os relatos, a menina desmaiou de tanta dor. Os dias seguintes foram de intenso tratamento, tanto pela biomedicina quanto com os *bahsese*, mas sem sucesso. Com o agravamento do quadro de saúde da menina, a equipe do polo base decidiu encaminhá-la para a sede do município de São Gabriel da Cachoeira. Quando ela deu entrada no hospital, os médicos, vendo a gravidade, decidiram transferi-la, imediatamente, para a capital, Manaus, com o acompanhamento de seu pai.

Em Manaus, os médicos consideraram a situação da menina bastante grave. Viram que o necrosamento do pé avançava, ainda que eles fizessem “cirurgia vascular”. Após dois dias de tratamento, a menina ouviu comentários dos médicos dentro da sala de enfermagem que seu pé seria amputado. Isso causou desespero a ela, bem como a seu pai, quando soube dos comentários dos médicos e enfermeiros por ela.

Nessa época, eu estava para concluir o curso de Filosofia e, ao mesmo tempo, cursando Direito. Sabendo da intenção dos médicos e assistindo à desolação da filha, não de dor, mas de desespero, seu pai, que é meu irmão, entrou em contato comigo. Ao saber da notícia, também eu entrei em desespero.

Fui, imediatamente, ao encontro deles no hospital. Encontrei minha sobrinha em prantos e seu pai desesperado. Ele relatava os fatos e falava da pressão e ameaça que a assistente social e a equipe médica estavam fazendo para que ele consentisse a amputação do pé de sua filha, dizendo que, caso isso não acontecesse, ela morreria dentro de três dias.

Meu irmão buscava forças para convencer os médicos de que aquilo não era necessário naquele momento e sugeria realizar um tratamento à base do *bahsese* e do uso de plantas medicinais junto com biomedicina. Mas os médicos foram irredutíveis com a proposta.

Somando à vontade do meu irmão, eu fui consultar os nossos especialistas *kumuã* - um deles era o meu próprio pai e outros dois tios paternos que moram em Manaus. Todos eles me garantiram que não era necessário amputar o pé da menina, mas era preciso recorrer ao tratamento com *bahsese* e com plantas medicinais, que eles mesmos garantiam fazer, sem excluir o tratamento da biomedicina.

Com a garantia dada pelos nossos especialistas, partimos para dialogar com os médicos do hospital. Nossa proposta foi imediatamente rejeitada, e a decisão pela amputação do pé de minha sobrinha foi mantida. Instalou-se aí um grande conflito entre nós e os médicos. Fomos acusados, dentre outras coisas, de obstruir o trabalho médico. Meu irmão foi ameaçado de ser denunciado ao Conselho Tutelar pela assistente social do hospital e pela Casa de Assistência Social ao Índio - CASAI. Corríamos contra o tempo para adiar a data de amputação, pois estávamos decididos a lutar para que o tratamento com *bahse* e plantas medicinais fosse realizado juntamente com os procedimentos da medicina. Passamos a mobilizar o Ministério Público Federal, e o fato passou a repercutir na mídia. Exigimos outra reunião com a equipe médica. Nesse meio tempo, meu irmão levava remédio à base de planta medicinal e *bahse* escondidos dos médicos para a menina no hospital. Diante da grande repercussão nos meios de comunicação de massa, a equipe médica do hospital aceitou realizar mais uma reunião conosco. Achávamos, com isso, que estava garantido o tratamento conjunto, mas não foi o que aconteceu. Na sala de reunião, num lado sentou-se a equipe médica, e, no outro, sentamos nós e nossos especialistas. O chefe da equipe médica, sem muita conversa, de modo raivoso e arrogante, dirigiu-se a meu pai perguntando: por que o senhor acha que não deve amputar o pé de sua neta? Meu pai, sem falar bem o português, começou a responder, dizendo que do ponto de vista dele, como *kumu*, o pé de sua neta não estava necrosado, pois a cor roxa do pé era uma reação do sangue com o veneno da cobra. O médico, visivelmente irritado, interrompeu a fala de meu pai, e esmurrando na mesa disse – “eu estudei oito anos para ter autoridade para decidir o que é que melhor para um paciente, enquanto o senhor (com muito respeito), não frequentou um dia sequer a medicina”. Dizendo isso se retirou, levando consigo toda a equipe (BARRETO, 2017, p. 590).

Mesmo sob a negação, continuamos buscando meios de aliar os tratamentos e protelar a amputação, não que fôssemos contra a amputação, mas que esse procedimento pudesse ser o último recurso, também do nosso ponto de vista.

Recorremos ao órgão público responsável pela defesa dos direitos dos povos Indígenas no Brasil (Ministério Público Federal - MPF) e denunciemos a situação na mídia. Com o apoio do MPF, conseguimos retirar a menina do hospital, levando-a para a Casa de Apoio de Saúde do município de São Gabriel da Cachoeira.

Devido à grande repercussão na mídia, alguns dias depois, os médicos de outro hospital convidaram-nos para uma reunião, manifestando interesse em atender minha sobrinha a partir de um diálogo. A reunião foi decisiva, os médicos minimamente entenderam nossa proposta e aceitaram fazer a experiência de tratamento conjunto, os *kumuã* e os médicos de forma concomitante e dialogada.

A iniciativa deu certo. Na primeira semana de tratamento, a menina reagiu bem, de modo que todos ficamos otimistas. Um mês depois, o seu pé desinchou, e a ideia de amputação

foi descartada. Passados três meses de tratamento, ela teve alta, surpreendendo a previsão inicial, que havia sido de seis meses. Seguiu sendo acompanhada em domicílio pela equipe de saúde do hospital. Hoje, está bem, apresentando apenas leves sequelas, como a diminuição dos movimentos do pé.

O fato ora descrito é um exemplo de outros vários casos similares no Brasil. E esse acontecimento nos inspirou a iniciar uma jornada de articulações para a fundação do Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, que é pioneiro no Brasil. Assim, o “mito de origem” do Centro ocorre em um contexto de negação dos conhecimentos e práticas terapêuticas indígenas.

Esse fato foi o ponto de partida, mas, antes da fundação do Centro tive que estudar a Antropologia. Minha história de encontro com a Antropologia foi descrita na minha dissertação de Mestrado (Barreto, 2013). Mas, o importante, aqui, é destacar o processo de amadurecimento da ideia de criação de um Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, que foi gestado durante oito anos.

Eu já estava ciente de que algo deveria ser feito para desconstruir o imaginário criado ao longo de muito tempo sobre a figura do “pajé”, bem como as (pré)concepções sobre os conhecimentos indígenas, haja vista o que aconteceu com a história do acidente ofídico com minha sobrinha e a luta que travamos para ter o direito de fazer um tratamento em conjunto com a biomedicina.

Que outros “conceitos” indígenas/*yepamahsã* eu estava pensando, ou mesmo propagando naquele momento? Eu buscava caminhos para evidenciar esses conceitos nativos.

Relutei a seguir o caminho da Antropologia, mas, apesar de não desejá-la, foi justamente esta resistência que acabou me levando a ela. No meu mestrado, propus realizar uma pesquisa sobre a ciência, tomando um laboratório como meu campo. Com o apoio do Dr. Prof. Geraldo Mendes dos Santos, pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA) e irmão do meu atual orientador, consegui acessar o Laboratório de Ictiologia deste Instituto. Meu objetivo era fazer uma “leitura tukano” do modo de produzir conhecimento científico – neste caso, com os peixes. O efeito da minha pesquisa foi inverso. Isto é, notei que não possuía um cabedal de conhecimento tukano suficiente para uma análise teórica indígena daquilo que eu estava observando. Aliado a isso, notei também que não havia (ou eu não tinha conhecimento de) um conjunto de categorias ou conceitos tukano sistematizados, que me permitisse tal análise crítica ou “cruzada”, como vinha propondo. Assim, foi necessário voltar para meu “mundo” para minimamente sistematizar os conceitos *yepamahsã* (Conf. Barreto, 2013).

4. A Antropologia como estímulo para “pensar o pensamento”

Tenho dedicado meus estudos acadêmicos, o mestrado e o doutorado, no investimento de evidenciar os conceitos nativos, mais especificamente os conceitos dos *Yepamahsã* (Tukano). O trabalho tem sido desenvolvido juntamente com os meus colegas indígenas do curso de Pós-Graduação em Antropologia Social e membros do Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena (NEAI).

São muitos os trabalhos acadêmicos anteriormente produzidos sobre os povos indígenas do Alto Rio Negro. Estes foram bastante explorados pelos pesquisadores, do Brasil e de outros países. Assim, meu trabalho não é propor um contraponto a nenhum deles, mas avançar, junto com o que já foi produzido, para uma maior compreensão dos conceitos propriamente nativos.

O contato com os especialistas indígenas e a minha experiência de vida foi o que me impulsionou a mergulhar no mundo dos especialistas indígenas, mais especificamente dos *kumuã/baya*, uma das categorias de especialistas do alto Rio Negro conhecida como pajés.

Durante o doutorado, eu investi meu tempo em acompanhar as práticas de *bahsese* dos *kumuã* no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*. Convivi intensamente com eles e entre eles, participei das rodas de conversa sobre *Kihti ukūse* e *bahsese*, fui intérprete do *kumu* na sala de consulta e acompanhei o tratamento.

Fora do espaço do *Bahserikowi*, tomei cerveja com eles e compartilhei as ideias que eu pretendia escrever na tese. Todos esses momentos foram de muito aprendizado e de tomadas de informações para meu trabalho acadêmico.

A convivência dentro e fora do *Bahserikowi* foi fundamental para o amadurecimento das ideias e de minhas postulações nessa tese. De igual modo, minha participação em seminários, fóruns, reuniões e congressos nas universidades pelo Brasil afora, neste período, serviu como momentos de refinamento e aprofundamento de muitas ideias colocadas nesse trabalho.

Além dessas experiências concretas, também o contato com os trabalhos etnográficos rionegrinos foi fundamental. Muitos trabalhos revelam bem as concepções nativas, seja sobre nomes, apelidos, hierarquias, sistemas de parentesco, concepções de saúde ou sobre doenças dos povos rionegrinos, dentre tantos outros.

A leitura dessas etnografias foi muito inspiradora, fortaleceu mais meu desejo de enveredar pelo caminho da investigação sobre os conceitos nativos. Apostando nessa ideia e com muitos dados já produzidos pelos indígenas pesquisadores nos últimos anos, em especial os membros do Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena (NEAI), como a Coleção de

Reflexividade Indígena, publicada em 2018. Decidi apostar no desafio de avançar na identificação e construção de conceitos propriamente *pamurimahsã*.

Vale lembrar que foi no ano de 2010 que eu tive meu primeiro contato direto com a Antropologia, representada, sobretudo, pelo meu atual orientador. Como registrei no meu trabalho de Mestrado, não estava nos meus planos uma formação em Antropologia. Por ironia do destino e por insistência do meu orientador, troquei o curso de Direito na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) pela pós-graduação em Antropologia Social na UFAM, onde me graduei em Filosofia no ano de 2010.

Em 2011, comecei meu curso de mestrado, tendo-o concluído em 2013. Simplificadamente falando, o trabalho constituiu-se de uma reflexão sobre a categoria *waimahsã* traduzida na literatura etnológica da região como “peixe-gente” ou “gente-peixe”⁶.

O passo seguinte foi meu ingresso no doutorado, em 2016. Meu objetivo foi continuar investigando os conceitos nativos à luz da Antropologia. Para tanto, quero deixar claro que eu não fiz investimentos em “pesquisas de campo”, no sentido clássico da Antropologia, nem mesmo em incursões às comunidades indígenas, mas tive a grande oportunidade de encontrar com os especialistas indígenas *Yepamahsã* (Tukano), *Umukorimahsã* (Dessana) e *Utãpirõmahsã* (Tuyuca), em Manaus, onde moro, sobretudo com aqueles que vieram para prestar seus serviços de especialistas (xamãs) no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, que idealizei, ajudei a criar e que acompanho desde sua fundação em 2018.

Dessa maneira, os dados reunidos e as reflexões produzidas nesse trabalho partem do meu aprendizado com os *kumuã* que atuaram e atuam no *Bahserikowi*, somados ao meu aprendizado durante a minha infância, com meus pais e com meus avós e ao longo de minha vida na comunidade em Pari-Cachoeira, no Alto Rio Negro.

⁶Em meu trabalho de mestrado, defini *waimahsã* como “humanos invisíveis” que habitam os domínios da terra, da floresta, do ar e da água; que possuem capacidade de metamorfose e de camuflagem, assumindo (vestindo a roupa) a forma de animais e de peixes e adquirindo suas características e habilidades físicas; como a fonte de conhecimento, aqueles com os quais os especialistas tukano (*yai*, *kumu* e *baya*) devem se comunicar e aprender, acessando com eles seus conhecimentos. *Waimahsã* são também seres que habitam em todos os espaços cósmicos, que são donos dos lugares e responsáveis pelos animais, pelos vegetais, pelos minerais e pela temperatura do mundo terrestre. Eles [*waimahsã*] só podem ser vistos por um especialista, isto é, *yai* ou *kumu*. Esses seres são, por fim, a própria extensão humana, devendo sua existência e reprodução ao fenômeno do devir, isto é, à continuidade da vida após a morte, sendo assim a origem e o destino dos humanos, seu início e seu fim. A categoria de *wai-mahsã*, assim grafada com hifem, foi abundante e literalmente traduzida como “gente-peixe” (uma vez que *wai*: peixe; *mahsã*: gente), o que levou ao entendimento direto de que peixe é gente para os Tukano. Como discuti em meu trabalho, peixe não possui atributos antropocêntricos, isto é, não tem *status* de gente ou de pessoas. Para os Tukano, os peixes nunca tiveram, nem mesmo em sua origem mítica, condição humana. Pelo contrário, sua gênese está quase sempre relacionada ao que é descartado: restos de madeira, objetos e ornamentos abandonados pelos *waimahsã*, as partes descartadas e podres do corpo humano etc.

Acredito que ficou lá na graduação o ensaio das minhas crises intelectuais, o desejo de explorar os conhecimentos indígenas, como costume dizer: pensar o pensamento indígena.

O encontro com a Antropologia, no ano de 2010, através do meu orientador, e no curso de Mestrado em Antropologia Social, foi fundamental para isso, “pensar o pensamento”. Mas isso não foi e continua não sendo algo fácil. Muita gente pensa que o simples fato de ser indígena já nos confere a condição de “pensar diferente”, de saber expressar a diferença de mundo das concepções que temos em relação à “tradição científica ocidental”. No fundo, o que se passa é o contrário: quanto mais avançamos nas conquistas da Ciência, mais científicos ficamos, mais distância tomamos de nossos mundos indígenas, de nossas verdades, de concepções teóricas e práticas indígenas. Isso nos dificulta identificar e elaborar nossos próprios conceitos, ou, com menos ambição, nossa singular maneira de ver e pensar o mundo sob “nossas” lentes.

Em síntese, em meu trabalho de Mestrado, dediquei-me ao exercício de *reflexividade*, dialogando entre três polos: um representado pelo meu pai, outro pelo meu orientador e o terceiro representado pelo lugar de pesquisa (Laboratório de Ictiologia/INPA). Dessa forma, consegui produzir um trabalho que abordou, basicamente, três assuntos: o primeiro, o equívoco do termo *waimahsã*; o segundo, a noção de organização de espaços do mundo terrestre; e o terceiro, a classificação de grupos de peixes pelos *yepamahsã*.

No doutorado, decidi apostar num assunto completamente diferente do que fiz no meu trabalho de Mestrado, isto é, numa investigação sobre a concepção de corpo a partir das práticas de *bahsese* dos especialistas que atuam no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*.

Devo admitir que a ideia de realizar uma pesquisa em hospitais públicos de Manaus, retomando a ideia de fundo da proposta de pré-projeto de Mestrado – que era observar um lugar de conhecimento e prática científica – me moveu por certo tempo. Mas, depois de certa insistência, negações e uma resistência, acabei desistindo da ideia.

Para ser breve, eu explico: toda vez que eu planejava ir ao hospital para negociar minha entrada na instituição, suscitava-me um “bloqueio psicológico”, um pressentimento de rejeição, de agonia e de apatia. Com isso, eu acabava “enrolando” ou ia contra minha vontade para as tentativas de negociação com os responsáveis e sempre recebia, como resposta, uma resistência ou negativa. Em casa, por várias vezes, eu desabafei com meu pai sobre essa situação. Sabiamente, meu pai me disse: “quando o coração não quer, não adianta forçar”. Em outros termos, meu pai falava que, para nós indígenas, tais pressentimentos eram aviso de que algo de ruim poderia acontecer e me recomendava a pensar melhor sobre o desejo de fazer minha pesquisa nos hospitais.

Passei dois meses tentando superar essa fase, até decidir mudar o caminho e o ambiente de minha investigação de doutorado. Conversei com meu orientador e com os especialistas do *Bahserikowi* sobre a situação. Os especialistas indígenas entenderam rapidamente minha justificativa e tomada de decisão. Meu orientador também entendeu e me motivou a sair logo para outra empreitada. Tive apoio dos dois lados.

O próximo passo foi negociar com os *kumuã* do Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*. Ainda que eles estivessem me apoiando sem restrições, preferi seguir o protocolo de apresentação do meu projeto de pesquisa a eles e a toda equipe de colaboradores, considerando que eles seriam meus principais interlocutores a partir daquele momento. Como falante de língua Tukano, expliquei cada etapa do meu projeto e como pretendia interagir e conviver com eles e entre eles. O mais importante foi deixar claro para os especialistas o que pretendia escrever na minha tese.

Os *kumuã* entenderam bem minhas explicações e logo quiseram começar a contar os conhecimentos, de modo que eu tive, naquele momento, que “frear” suas vontades imediatas. Isso me deu muita segurança e vi que eu estava com muita vantagem, para além de eu ser falante da língua materna.

A partir desse cenário bastante favorável e num ambiente aparentemente bastante “familiar”, comecei minha investigação. Minha intimidade com as pessoas do *Bahserikowi* exigiu-me redobrar a vigilância, colocando-me sempre como investigador diante dos colaboradores e especialistas *kumuã*. Muitas vezes, caí na tentação de me comportar como colaborador, mas me recolocava sempre na posição de investigador ao participar das conversas dos colaboradores e das rodas de conversas como os especialistas.

A espontaneidade dos especialistas, dos colaboradores e das pessoas que iam ao Centro de Medicina foi meu ponto forte, mas exigiu-me uma atenção redobrada na medida em que, além de conversas, brincadeiras e risos, eu tinha que estar atento para capturar os momentos em que eles tocavam nos assuntos e nas informações de interesse de minha tese. Era necessário estar vigilante para pegar os dados nesses momentos.

Preferi me desprover de instrumentos de pesquisa como gravador, máquina fotográfica, caderno de campo, questionários prontos ou pranchetas; essa foi a opção que fiz, por concluir que tais instrumentos intimidavam ou causavam timidez às pessoas. Tomei essa decisão a partir da minha própria experiência. Renunciar desses instrumentos requeria boa memória para guardas as informações preciosas e, logo, de modo solitário, transpor as partes filtradas para registros.

Desprovido desses instrumentos, o convívio com os *kumuã* no *Bahserikowi* foi como voltar no tempo em que convivi, na minha infância, com meu avô. Os *kumuã*, a todo momento, falavam de *Kihti ukūse* e *bahsese*. A partir de suas experiências de atendimento no *Bahserikowi*, compartilhavam entre si e com os colaboradores sobre os casos de “doenças” e suas respectivas fórmulas de *bahsese*.

Pela manhã, ao chegar no Centro de Medicina, os *kumuã*, tomando seu café, comentavam sobre os casos atendidos no dia anterior. Muitas vezes, compartilhavam entre si os *Kihti ukūse* que explicavam a origem daquela doença. Logo falavam também das fórmulas de *bahsese* extraídas dos *Kihti ukūse*. Quando estavam sós, na ausência de pessoas para consultas e tratamentos, sentados na sala, os *kumuã* conversavam e trocavam ideias sobre os casos. Durante o almoço, também compartilhavam suas experiências.

Muitas vezes, espontaneamente, os *kumuã* contavam *Kihti ukūse* para os jovens colaboradores durante os momentos do café, do almoço e na ausência de pessoas para atender. Contavam com muitos detalhes, relacionavam com as afecções e falavam como articular *bahsese* a partir daquele *Kihti ukūse*. Esses momentos só eram interrompidos com a chegada de pessoas que iam até o Centro para se consultar.

Falando em suas línguas nativas, contavam histórias sobre os seres que habitam o cosmo, sobre a construção do mundo terrestre, sobre a origem dos humanos após a construção do mundo e sobre as histórias dos seres que ajudaram a organizar o mundo terrestre. O Centro de Medicina respirava *bahsese* e *Kihti ukūse*.

Nos dias de chuva, o aprendizado era mais intenso e demorado. Os *kumuã*, na ausência dos pacientes, passavam horas falando dos *Kihti ukūse* e dos *bahsese* para os jovens colaboradores do Centro. Ao ouvi-los, eu começava a lembrar dos *Kihti ukūse* que meus avós contavam antes de eu dormir, deitado à beira do fogo, durante a colheita de folhas de *patu* ou durante a pescaria. Lembrava também sobre os perigos e cuidados da relação de manter a boa comunicação com os *waumahsã*, donos e responsáveis pelos lugares, do cuidado com o corpo e a importância das relações entre os grupos sociais.

Ouvi sobre as histórias de origens dos bichos, as transformações das pessoas em bichos, entre tantos outros *Kihti ukūse*. Hoje, reconheço o quanto foi fundamental o tempo que convivi com meus avós.

Em cada *Kihti ukūse* contado pelos *kumuã* no *Bahserikowi*, eu me lembrava dos meus avós. Eles estavam gravados em minhas lembranças cultivadas ao longo dos anos. Ouvir os *kumuã* contarem os *Kihti ukūse* levou-me a ouvir a própria voz do meu avô. Como um livro aberto, as falas dos *kumuã* me convidavam a percorrer o elo perdido entre mim, indígena, e o

mundo externo que tive que enfrentar às duras penas para calcar cada passo. As palavras dos *kumuã* revelavam, aos poucos, um universo particular, vivido ou a viver.

Ao comentarem os fatos, os *kumuã* diziam que chegavam muito doentes no *Bahserikowi*, sofrendo de consequências pelo descuido com a proteção contra ataques de *waimahsã*, pelo descuido com a alimentação, pela falta de proteção do corpo contra as intempéries nos momentos mais vulneráveis da vida.

Os *kumuã* tinham seu método e uma lógica própria de contar *Kihti uküse* e de fazer o *bahsese*. Aqui, transcrevo um texto narrado pelo *kumu* Batista (Tukano) com o intuito de mostrar a lógica de contar os *Kihti uküse* pelos *kumuã* para que o leitor possa entender minimamente o que estou falando.

Antes, nesse mundo, não existia fogo. Tinha uma turma, uma etnia dessana, que eles já ouviram dos terceiros, que para cá, no baixo Rio Negro, já existia fogo com uma senhora. A única pessoa que tinha fogo era ela. Agora, esse local se encontra aqui no Brasil (São Gabriel da Cachoeira – Cucuí). Para nós, lá é um local sagrado, ninguém pode mexer, ninguém pode fazer barulho. Quem não tiver proteção, aí se adoce também. Essas dessanas eram três pessoas: irmão maior, do meio e o menor. Eles tiveram o objetivo de tomar o fogo dela. Aí inventaram de fazer caçaria pra cá, no Morro de Seis Lagos e aqui no *Yamakurunu*, em português, a Serra dos Padres. Durante os dias que eles estavam caçando, foram lá visitar ela numa roça, quando ela estava trabalhando, fazendo limpeza, fazendo fogo. E aí perguntaram: oiii, nossa avó, tudo bem? – Tudo! E vocês, o que é que estão fazendo? – Nós estamos fazendo caçaria para nós nos alimentar. Então quero que vocês matem pelo menos um zogue-zogue (tipo de macaco) para eu poder assar também e comer. Eles já inventaram esses lagos que estão agora, até no mundo atual que existe, que os brancos denominam de Seis Lagos. Sugeriram que o irmão menor se transformasse em zogue-zogue. Pegaram uma espécie de folhas secas, capim seco, tipo de algodão do mato. Eles embrulharam juntamente com esse aí para poder pegar fogo. Aí entregaram para avó delas. Ela gostou, levou para casa, fez fogo e começou assar. Naquele momento, ele pegou o fogo. Ele correu, onde esses estavam esperando, nesses seis lagos, os irmãos deles. Por isso que tem vários tipos de lagos, as cores vermelho, azul, cristalina, marrom, preto e outros. Então, por isso que os grandes conhecedores, os benzedores, eles têm esse conhecimento espiritualmente para poder sarar o corpo onde é queimado, ele esfria com esse aí. Antes de tudo, o que que ela fez, o *pehkabuhkio*. Foi avisar para o marido dela que estava aqui no Seis Lagos. Roubaram meu fogo, e agora, o que que eu vou fazer?! Você tem que ir lá resgatar. Tem no local, na ilha de açafá, eles não tinham mais como atravessar o rio. Ficaram lá parados. O jacaré, o marido da dona do fogo, foi lá também. Ele disse: opa! O que é que vocês estão fazendo? Nós não temos canoa para atravessar, e agora?! Ele respondeu – não, eu tenho. Só que a canoa é pequena. Não vou levar de uma vez todos vocês, não. Eu tenho que levar um por um. Primeiro atravessou o irmão maior. Depois o do meio atravessou. E por último, o irmão dele que estava com fogo, embarcou também. Aí, com intenção de tomar o fogo, ele se emborcou bem no meio do rio. Pegou o fogo e engoliu e caiu. Sumiu. Aí rezaram, concentraram entre eles. Aí inventaram o tempo enchente. Eles que criaram também esse tipo de rã. Criaram por motivo de que o jacaré gosta de

comer rã. Aí, esses *Umukorimahsã* pegavam as rãs, jogavam bem no meio. Aí, naquele momento, esses dessanas, *Umukorimahsã*, pegaram ele, e tentaram procurar no corpo dele, por onde que ficava o fogo, mas não conseguiram. Aí inventaram, ou criaram esse tipo de japim. Antes de fazer isso, o jacaré era liso. Aí mandaram procurar no corpo do jacaré o fogo que tinha engolido. Aí começaram a bicar. Só que o jacaré tinha escondido o fogo bem aqui no focinho dele, perto do nariz. Vendo isso, essa situação tão difícil, eles inventaram o japu, maior. Convidaram ele. Ele começou também bicar, bicar, bicar, bicar, bicar... Até que, por fim, ele acertou onde estava o fogo, escondido no focinho do jacaré. Quando ele acertou, parece que ele se queimou, e gritou piõ, piõ, piõ. Foi embora voando. Então, por isso que esse fogo, pelo mundo, está espalhado. (Batista (Tukano), 2010).

Essa é uma pequena amostra de como o *Kihti uküse* é um modelo próprio dos povos indígenas do Alto Rio Negro de explicarem sobre as paisagens, as qualidades dos bichos, sobre a organização dos espaços, dentre tantas outras explicações sobre as coisas do mundo, sobre os seres, sobre os grupos sociais e sobre as unidades sociais.

As conversas com os *kumuã* eram verdadeiros momentos de aulas, de ensinamento de fórmulas de *bahsese* sobre vários tipos de afecções e sobre fórmulas de *bahsese* para a comunicação com os *waimahsã*.

Além dos momentos públicos, houve também os momentos mais reservados, sobretudo durante os momentos de tomar cerveja juntos. Durante esses momentos, os *kumuã* contavam-me muitas fórmulas de *bahsese*. Mas, um dia, um dos *kumu* me dirigiu palavras desoladoras. Disse que eu era muito ruim para aprender e para memorizar aqueles *Kihti uküse*, *bahsese* *bahsamori*, que minha cabeça estava mais voltada para aprender coisas dos “brancos”.

Essa fala veio como um incentivo para concluir meus estudos, para depois voltar a me dedicar ao aprendizado de *bahsese* com eles. Para isso, primeiro eu teria que passar pela “descontaminação” do meu corpo. Segundo eles, meu corpo está contaminado pelas coisas dos brancos, tanto biológica quanto mentalmente. O corpo como modo de pensar e ser. Tudo isso, segundo eles, atrapalha meu aprendizado de *bahsese*.

Os *kumuã* têm toda razão. Mas uma coisa eu aprendi: entender que as fórmulas de *bahsese* carregam consigo conceitos propriamente nativos. Foi a partir dessa sacada que comecei a levar a sério o exercício de *reflexividade*, tomando os *Kihti uküse* e as fórmulas de *bahsese* como matéria prima de minhas análises antropológicas, ou, talvez, filosóficas.

Os *bahsese*, por exemplo, falam de substâncias curativas contidas nos vegetais. Para tanto, os especialistas lançam mão das taxonomias dos vegetais. Falam também das qualidades dos bichos, das qualidades dos fenômenos naturais e lançam mão dessas qualidades para abrandar a dor, para proteger o corpo, ou para transformá-lo.

Aprendi que as de fórmulas de *bahsese* são descrições das qualidades das coisas, suas taxonomias. É uma linguagem de ação: colocar, potencializar, equalizar, arrancar, matar e transformar os bichos. Esse foi o ponto de partida para fazer um bom recorte de tema para esta tese, considerando o complexo sistema de conhecimentos *Pamurimahsã*.

O *Kihti ukũse* sobre a origem do mundo, o surgimento dos humanos e os conteúdos de fórmulas de *bahsese* de *heriporã bahsese* e *ba'ase bahse ekase* são as bases da “minha reflexividade” nesse trabalho. Com isso, quero dizer que existem muitos conjuntos de fórmulas de *bahsese* (Cf. Barreto *et al*, 2018).

Como disse, o contato com alguns autores e obras acadêmicas também me serviu de motivação para o exercício da reflexividade. Bachelard (2008), por exemplo, quando postula que “Os poetas e os pintores são fenomenólogos natos”, me entusiasmou bastante. Assim como os poetas e pintores, percebi que os especialistas indígenas são fenomenólogos natos, estão atentos às mudanças do saber humano e do mundo exterior. Investigam e descrevem os fatos enquanto experiência.

A transmissão da “trindade” conceitual de *Kihti ukũse*, *bahsese* e *bahsamori* às novas gerações é feita pelos especialistas como numa explosão de imagem, não existe passado e futuro, existe o presente. A construção de ideias é feita de palavras com sentido de tempo presente. Acreditei que perseguir essa linguagem expressa na forma de *Kihti ukũse*, de *bahsese* e de *bahsamori* pelos especialistas seria um caminho possível para “revelar” as teorias propriamente nativas.

Dessa maneira, escolhi o Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, como meu lugar de estudo, como espaço de convivência com os interlocutores *kumuã*, que são detentores de *Kihti ukũse*, *bahsese* e *bahsamori*, para extrair daí os conceitos propriamente nativos.

A certa altura alguém pode perguntar, afinal, qual é a participação do orientador nesse processo? Considero importante esse debate como parte da metodologia do trabalho desenvolvido por nós, indígenas, ou pela antropologia. A relação entre orientador e orientando muitas vezes é decisiva para desenvolver uma boa ideia e um bom trabalho.

Desde o meu mestrado, minha relação com o meu orientador não se limitou apenas ao ambiente acadêmico. Ou seja, nós nos encontramos, conversamos e trocamos ideias sobre o trabalho antropológico em diversos lugares e momentos. O contato direto com o orientador fez muita diferença, pois uma conversa franca e direta sempre motiva o aprofundamento das ideias, o que faz trazer à tona as “teorias nativas”.

No processo de diálogo com meu orientador, percebi que existem fronteiras para cada um dos lados, fronteiras linguísticas e cosmológicas. A experiência ao longo do tempo de vida

acadêmica me mostrou isso. Do meu lado, por exemplo, o pouco domínio da Língua Portuguesa formal e das teorias antropológicas de modo geral. Por outro lado, por parte dele, o pouco domínio da minha língua e das “teorias *yepamahsã*”. O mais importante dessa relação, no entanto, foi de ambos estarem dispostos a se abrirem ao “novo”, de estarem interessados no diálogo e no compromisso da descoberta e na produção de uma “antropologia indígena”.

Nessa perspectiva, a relação entre orientador e orientando não é um exercício fácil, requer dedicação, abertura, interesse, tempo para pensar e corrigir, ouvir, ruminar e escrever. O ponto, enfim, é esse: a paciência e a vontade de pensar e aprender juntos. Sob essa ótica, meu orientador esteve sempre disponível, atento, paciente e disposto a enfrentar os desafios da produção de uma “antropologia do nativo”, isto é, feita por um indígena – além do embate com uma escrita que, na maioria das vezes, não consegue revelar de maneira clara e elegante o que pensamos ou queremos dizer.

O entusiasmo, tanto do orientando quanto do orientador, é outro ponto fundamental. O orientador que está sempre estimulando o aluno indígena a pensar a partir de suas próprias categorias, sem deixar de lado as categorias propriamente antropológicas, ganha sua confiança e sua cumplicidade e promove bastante a possibilidade de extrair daí a diferença entre o trabalho antropológico feito pelos não indígenas e aquele realizado pelos próprios indígenas.

O orientador que não assume uma posição de aprendiz com seu orientando indígena dificilmente fará o aluno mostrar sua própria epistemologia, suas categorias e os conceitos propriamente nativos. Sem esse esforço, de ambos os lados, o projeto pode ser em vão.

Outra experiência não menos importante para a construção da tese foi a orientação coletiva, que consistiu no orientador reunir todos os seus orientandos indígenas do Alto Rio Negro, de modo sistemático, para a apresentação de ideias e etapas de trabalhos. Após a apresentação de cada um, os orientandos podiam tecer seus comentários, apresentando críticas e sugestões ao colega.

A dinâmica de orientação coletiva fez parte da construção de ideais e de textos, assim como orientou a escolha dos textos lidos para fundamentação teórica. A orientação coletiva foi fundamental para construção da minha tese. Foram momentos de expor as hipóteses se receber sugestões e recomendações de leituras. Com as trocas de ideias com os colegas, fui refinando minhas hipóteses e criando a estrutura da tese.

O orientador, ao ter contato com os projetos de pesquisa de todos os orientandos, propiciava um processo de reflexão sobre o tema coletivamente, conduzindo para o universo antropológico. A orientação coletiva, portanto, propiciou momentos que amenizaram o processo solitário de escrita vivenciado muitas vezes pelos orientandos.

A orientação coletiva funcionava como mediação na reorganização do conteúdo e de *insights* de ideias. Muitas vezes, a conversa se prolongava para outros ambientes, extrapolando o ambiente acadêmico. Em cada orientação coletiva, as pesquisas e escritas de textos eram aprimoradas pelos orientandos.

5. A construção da Tese

Após quatro meses de intensa convivência e de acompanhamento do cotidiano dos *kumuã* no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, chegou o momento de colocar o fio condutor do pensamento indígena no papel. A experiência de trabalho e de metodologia desenvolvida durante o mestrado foi o ponto de partida para o enfrentamento deste desafio.

O caminho foi longo, marcado por ânimo e desânimo, crises e muitas tentações de empregos para alguém que vivia somente de bolsa de estudo. Para “imprimir” o pensamento indígena, optei por escrever em Língua Portuguesa, ciente dos meus limites em relação ao domínio que exige a escrita científica formal.

Para construir a tese, preferi seguir alguns passos bem definidos. Primeiro, conviver intensamente com os *kumuã*: meu pai, Ovídio Barreto Tukano; Manoel Lima Tuyuca e Durvalino Fernandes Dessana, que me colocaram como um aprendiz diante deles. Essa posição me permitiu mergulhar no universo dos *kumuã*, e das práticas de *bahsese*, e captar a noção de corpo para além do texto oral. Um exercício de reflexividade nada fácil.

O segundo passo foi traduzir os *Kihti ukũse* e as fórmulas de *bahsese* referentes aos assuntos pesquisados para a Língua Portuguesa. Nesse ponto, o desafio maior foi processar as ideias na lógica nativa, pensando como um nativo, para, em seguida, traduzir o pensamento e as falas dos *kumuã* para um sentido mais aproximado dos temas e dos argumentos tratados nessa tese. Dado esse passo, a próxima fase foi a releitura das transcrições/traduições da minha cabeça com a preocupação de dar mais coerência ao texto sem perder o sentido, isto é, para um modelo mais didático, racional e coerente com a escrita científico-antropológica.

Muitas palavras nativas são difíceis de serem traduzidas, mas tentei manter seu sentido o mais próximo possível para o entendimento geral, de modo a resguardar aquilo que os especialistas indígenas queriam dizer.

Por fim, o passo seguinte foi a submissão para a leitura prévia do orientador. A partir daí, deu-se o início ao diálogo voltado às ideias e às postulações da tese, da ordem dos assuntos, das aproximações temáticas, dos cortes, dos acréscimos e da conformação dos capítulos.

A construção de textos coletivos entre nós, estudantes indígenas do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), apresentou-se como um importante instrumento para o aprendizado de construção de gêneros textuais. As traduções dos termos tukano que apareciam sob diferentes pontos de vista, e de compreensão entre pesquisadores nativos, foram aos poucos incorporadas para conceitos mais amplos e de maior alcance público, evitando a dispersão de entendimento. Vale destacar que o processo não foi aquele que se limitava a traduzir as conversas ou falas dos especialistas, mas de transpor as ideias para o campo da *reflexividade*.

Não há como deixar de citar como exemplo de produção coletiva a experiência de pesquisa e publicação da obra *Omerô – constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã* (Tukano), recém-publicada em 2018, pelos autores indígenas e não indígenas do NEAI.

A experiência serviu para a produção de conceitos e de categorias propriamente dos *Yepamahsã*. O processo baseou-se numa relação dialógica entre antropólogos indígenas e não indígenas. O resultado demonstrou as seguintes vantagens: qualidade na coleta de dados, debates sobre conceitos e sobre categorias nativas em termos antropológicos, maior envolvimento de orientadores e orientandos com o processo de fazer pesquisa e com a sistematização qualitativa dos conceitos nativos.

A colaboração mútua de ideias e compreensão foi uma das características de complementaridade entre os autores para minimizar a distância entre o dito dos especialistas indígenas e o dito dos antropólogos.

A Antropologia é, para mim, agora, uma opção profissional. Nesse sentido, posso afirmar que eu sou um “nativo antropólogo”. Sigo a regra do jogo, que é o mesmo dos antropólogos não indígenas para produzir conhecimentos. Entretanto, meu campo de pesquisa não consiste, de fato, num mundo diferente do meu, mas meu ofício é traduzir, nos moldes antropológicos, o conhecimento indígena *Pamurimahsã*.

Como indígena, falante de língua Tukano, tenho a vantagem de traduzir as ideias nativas em termos mais aproximados para a Língua Portuguesa e para o exercício analítico da antropologia. Outra vantagem foi o apoio, o acompanhamento e a orientação do meu pai, Ovídio Barreto, que é *kumu* e neto de um renomado *yai*, um especialista que morreu há trinta anos, com quem tive a sorte de aprender as bases do pensamento tukano na minha infância e adolescência, conforme relatei nas primeiras páginas desta tese.

Acredito que muitas das atitudes com as quais me depararei durante minha convivência com os *kumuã* são exatamente as mesmas encontradas por alguém que não fosse indígena, entretanto, minha relação com os especialistas é de alguém de “casa”, que compartilha sua cosmologia e sua ontologia. Esse é o ponto fundamental na relação entre nativo e nativo

antropólogo, pois, a proximidade, o pertencimento ao grupo estudado, do “colaborador”, apresenta-se para si como alguém de seu *contínuo*. Ou seja, meu pai me contava os *Kihti ukūse*, os *bahsese* e os *bahsamori* na perspectiva de ensinar a seu filho, a mim, o aprendiz e antropólogo. Portanto, a relação é de transmissão de conhecimentos, de ensinar a alguém que vai, por sua vez, continuar operando com tais conhecimentos na sua experiência cotidiana e repassar à geração seguinte.

Foi exatamente nesse tipo de interação, sob a condição de transmissão, que apareceram as “revelações” com as quais me esforcei em identificar na forma de uma epistemologia, de conceitos ou de um sistema de conhecimento.

A postura *reflexiva* sobre os *Kihti ukūse* e sobre os *bahsese*, partes da trindade conceitual *Yepamahsã*, foi o caminho que escolhi, acreditando que seria o melhor para colocar em debate os conceitos propriamente “nativos”. Assim, o exercício de *reflexividade* proposto nessa tese é de pensar a lógica *yepamahsã* a partir da leitura das práticas de *bahsese* (especialistas) para a compreensão do que é o corpo humano, as formas de seus agravos e de seus tratamentos.

6. Organização da Tese

Com objetivo de destacar os conceitos propriamente dos *pamurimahsã*, ouso privilegiar os termos conceituais descritos nessa introdução como: *Yeapamahsã*, *Waimahsã*, *Kihti ukūse*, *Bahsese*, *Bahsamori*, *Yai*, *Kumu* (ou *kumuã*), *Baya*, *Oãmahrã* (*Oãku* – no singular), *Poose*. Outros conceitos de classificação, como *Pamurimahsã* e *Umukorimahsã*, são importantes para o desenvolvimento da tese.

São identificados como *Pamurimahsã* os povos do Alto Rio Negro que passaram de proto-humanos para a condição de humanos via uma embarcação especial, mais conhecida como Canoa da Transformação ou Cobra Canoa, viajando no leito do rio de *Opekõ Dihtara* (Rio de Janeiro), até à Cachoeira de Ipanoré, no alto rio Uaupés, onde os povos passaram a habitar definitivamente como humanos no noroeste amazônico.

Umukorimahsã são povos que passaram da condição de proto-humanos para condição humana via corrente de ar existente entre o mundo primordial superior e o mundo terrestre. São povos que não participaram diretamente da viagem com a embarcação especial. O povo mais conhecido como *Umukorimahsã* são, os *Wirã* (Dessana).

Esta tese está organizada em quatro capítulos. O Capítulo I é intitulado *Mahsã hupu pati*: A constituição do corpo. Nele, partindo do *Kihti ukūse* que fala sobre o surgimento de primeiro representante de humanos, faço uma apresentação sobre a noção de corpo do ponto de

vista dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. Apresento como o *Yepaoãku* foi forjado pelo *Umukoñeku* (avô do mundo) a partir dos elementos que constituem o mundo terrestre, definidos como *boreyuse kahtiro* (“luz/vida”), *yuku kahtiro* (“floresta/vida”), *dita kahtiro* (“terra/vida”), *ahko kahtiro* (“água/vida”), *waikurã kahtiro* (“animais/vida”), *ome kahtiro* (“ar/vida”) e *mahsã kahtiro* (“humanos/vida”).

Mahsã kahtiro, categoria que qualifica pessoas, gentes, humanos é um tópico dedicado à apresentação de injeção de *heriporã bahseke wame* ao corpo pelo processo de *heriporã bahsese*, nomeação de pessoa, lançando mão de uma lista de *wame* (nomes) do grupo social a qual se pertence. Doravante o *wame* será referido como nome de benzimento. O pano de fundo do trabalho é mostrar a teia de relações que o *heriporã bahseke wame* conecta ao corpo e como forma a “força vital” da pessoa.

É a partir da noção de elementos que constituem o corpo que os especialistas lançam mão das fórmulas de *bahsese* de proteção, das substâncias curativas contidas nos vegetais, nos animais, nos minerais e nos fenômenos naturais, para produzir o cuidado do corpo e das pessoas.

No Capítulo II, trato de Temas: *Doatise, Duhtitise e Bahsese*: afecções e os cuidados do corpo. Nele, faço a apresentação da noção de categorias de afecções, ataques e cuidados do corpo. A noção de *doatise* e *duhtitise* são categorias que servem como protocolos de diagnóstico adotados pelos especialistas indígenas. O protocolo de diagnóstico é fundamental, na medida em que possibilita aos especialistas lançar mão das fórmulas “certas” de *bahsese* para abrandar ou curar as afecções, assim como para equalizar o desequilíbrio dos elementos constitutivos do corpo e a organização das dimensões conectivas do *heriporã bahseke wame* para o equilíbrio da pessoa.

No Capítulo III, faço um balanço dos diferentes modos de transformação do corpo, tomando os seres *oãmahrã, waimahsã*, humanos e animais. Para tanto, alguns *Kihti uküse*, algumas fórmulas de *bahsese* e os discursos dos especialistas são tomados como dados de análise. Trato dos quatro modos de transformação do corpo: a qualificação do corpo pelo *bahsese*, a transformação do corpo pelo *sutiro*, a transformação do corpo após a morte em animal e vegetal e a transformação de seres animais em outros animais sem recurso de *bahsese* e de *sutiro*.

O Capítulo IV - Uma etnografia das práticas dos especialistas indígenas, como último capítulo, tem como objetivo apresentar uma etnografia feita no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, para mostrar a articulação de *bahsese* sobre o corpo na prática para abrandar os desconfortos e na construção do corpo pelo uso de *bahsese*. É uma etnografia feita no Centro

de Medicina Indígena *Bahserikowi*, uma vez que é ali que apareceram explicitamente todos os aspectos que trato em termos de corpo e de pessoa nessa Tese.

Por outro lado, com o esforço produzido como Tese, pretendo mostrar que, apesar de todas as transformações sociais vivenciadas pelos *Pamurimahsã* e *Umukorimahsã* do Rio Tiquié, as práticas de *bahsese* continuam sendo considerados fundamentais para a construção da qualidade de vida dentro e fora das comunidades.

CAPÍTULO I

Mahsã whpu pati: A constituição do corpo

O objetivo deste primeiro capítulo é apresentar o conceito de elementos que constituem o corpo, partindo do *Kihti ukũse* de surgimento do *Yepa oãku*, primeiro ser antropomórfico forjado pelo *Umuko ñuku* (“Avô do mundo”), juntando os elementos que constituem o mundo terrestre.

É a partir do conceito de elementos que constituem o corpo que os especialistas lançam mão das fórmulas de *bahsese* de produção de cuidado do corpo, acionam os elementos curativos contidas nos vegetais, nos animais, nos minerais e os fenômenos naturais para abrandar as dores, curar as doenças e proteção da pessoa.

Não custa nada lembrar que o estudo do corpo ameríndio não é novidade para a história da antropologia e não há dúvida que ele é produzido, fabricado e constituído pela sociedade: ele é cortado, adornado, nomeado, perfurado, pintado, e torna-se algo que vive, que pulsa, que sente e estabelece relações complexas com o mundo, ultrapassando a dimensão biológica através de sua imaterialidade (Seeger, et al, 1979). Muitos estudos já foram desenvolvidos para entender esse assunto, sobretudo na região do alto Rio Negro, mas o tema continua sendo bom para pensar.

Falo isso porque, no primeiro momento de minha pesquisa, pretendia encontrar um tema ou um modelo diferente para desenvolver a tese, mas o acompanhamento cotidiano das práticas de *bahsese*, a intensa convivência com os *kumuã* e a participação nas rodas de conversa, acabou me fazendo perceber que a prática de *bahsese* era um gesto de intervenção e de cuidado com o corpo, além de tomá-lo como instrumento de produção da vida diária, de referência pelo qual se produzem ideias, valores éticos e estéticos.

De acordo com os especialistas indígenas do Rio Negro, gravitam no corpo o *boreyuse kahtiro* (“luz/vida”), *yuku kahtiro* (“floresta/vida”), *dita kahtiro* (“terra/vida”), *ahko kahtiro* (“água/vida”), *waiukurã kahtiro* (“animais/vida”), *ome kahtiro* (“ar/vida”) e *mahsã kahtiro* (“humano/vida”). Tudo isso, na linguagem especial do *Kihti ukũse* e do *bahsese*, é resumido no termo *kahtise*. O sentido de *kahtise* será o assunto desenvolvido no próximo tópico.

Para além da estrutura visíveis aos olhos, o conceito de elementos etéreos ou imaterias que gravitam no corpo é importantíssima, pois é a base conceitual que possibilita acionar “metaquimicamente” as qualidades dos elementos pela articulação de *bahsese* para o cuidado a saúde e cura de doenças.

1. Kahtise: os elementos imateriais constitutivos do corpo

O termo *Kahtise* pode ter diferentes sentidos, dependendo do contexto em que for evocado e de estar ou não acompanhado de complemento. Por exemplo, a expressão *kahtise nikã* é usada no sentido de que a carne de caça ou de peixe está crua, não foi cozida ou assada ao ponto de consumo. Outra expressão é *kahtise nirowe*, uma expressão para dizer que as coisas têm sua própria vida como luz, floresta, terra, água, animal, ar e humano.

Uma expressão usada pelos *kumuã* quando me falaram sobre os elementos imateriais que constituem o corpo foi *manhsã kahtise*. A expressão era para dizer que as formas de luz, floresta, terra, água, animais, ar eram os elementos constitutivos do corpo humano. Este é o sentido adotado nesse trabalho, que o corpo é síntese de todos os elementos.

Os *Kihti ukūse*, os *bahsese* e os *bahsamori* são também chamados de *mahsã kahtise*, pois são considerados conhecimentos e práticas imprescindíveis para construção de pessoa e para o cuidado da pessoa. Os *Kihti ukūse*, os *bahsese* e os *bahsamori*, portanto, são práticas fundamentais para garantir a existência da pessoa e a qualidade de vida, razão pela qual são denominados de *mahsã kahtise*.

Quando se diz: *mari kahtise nirowe*, 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.

Todas essas forças ou elementos do corpo são chamados de *kahtise*, essenciais para o bom funcionamento e para o equilíbrio da pessoa. Seu desequilíbrio pode gerar distúrbios ou até mesmo levar a pessoa à morte. Por essa razão, é muito importante o cuidado do corpo para o bem-estar e seu cuidado é feito equalizando os elementos imateriais que compõem o corpo. Para prevenção, proteção, abrandamento das dores e cura é feito *bahsese* potencializando os elementos imateriais que constituem o corpo.

Entre os seis *kahtise* constitutivos do corpo que serão abordados nesse tópico, o *mahsã kahtiro* (humano/vida), conforme veremos, é uma dimensão metafísica que qualifica humano/pessoa/gente como agente com capacidade de manejar e manipular outros elementos, em que suas qualidades são tomadas como instrumentos de ataque, de defesa e como *sutiro*⁷

⁷O tema *Sutiro* foi tratado na minha Dissertação (Barreto, 2013), introduzindo a ideia de uso das qualidades dos peixes pelos *waimahsã*, futuros humanos que fizeram a viagem com uma embarcação especial vindos pelo leito do rio *Opekõ dihtarã* (Rio de Janeiro) até *Dia pehtawi* (cachoeiras de Ipanoré, no Alto Rio Negro). O tema *sutiro* será tratado nesta tese em um capítulo específico.

para realizar certas atividades. Essa capacidade é que o diferencia dos outros seis tipos de *kahtise*, isto é, sua presença é fundamental para diferenciar um corpo.

A compreensão do que seja os tipos de *kahtise* que constituem o corpo é o ponto central de análise nesse capítulo, tomando como fonte de entendimento os *kuhti ukuse* e os *bahsese*. Dessa maneira iniciaremos analisando um *Kihti ukūse* contado pelo *kumu* Durvalino Moura Fernandes sobre a formação do primeiro ser antropomórfico chamando de *Yapa oāku*, assim traduzido.

Aconteceu que o *Umukoñeku* (avô do mundo), resolveu sair da sua morada no mundo primordial superior, chamado de *umusepati*, e resolveu visitar o mundo primordial inferior, chamado de *wamudia*. Ficou no centro do mundo *wamudia*, viu que esse mundo estava sob o formato de um grande lago de lama e sobre a lama ficava uma pequeníssima lâmina de água. Ficou observando bastante pensativo, visto que não era seu desejo ter um mundo dominado pela lama, mas um mundo organizado e habitável para os *mahsā buharā* (futuros humanos), seres iguais a ele, mas sob qualidades de *waimahsā* e *mahsā*, dotados de conhecimentos de *kihti ukūse*, de *bahsese* e de *bahsamori* e viver de uso desses conhecimentos-práticos para sua existência. Após algum tempo parado, *Umukoñeku* decidiu “formatar” o primeiro ser antropomórfico. Fixando seu olhar para os confins do horizonte do lago de lama, sobre a lâmina da água, avistou o *ukariro*⁸. Esse iluminava como um pequeníssimo ponto luminoso nos confins do horizonte. Era a futura luz do mundo e o futuro elemento que comporia o corpo do primeiro *mahsu* [singular de *mahsā*, humanos, gente]. Era *boreyuse kahtiro* (luz-vida). Ainda no horizonte bem distante, o demiurgo avistou sobre a lâmina da água um pequeníssimo ponto luminoso representante de *yuku kahtiro* (floresta vida). Avistou também nos confins do lago de lama, sobre a lâmina da água, um minúsculo ponto luminoso de *dita kahtiro* (terra/vida). Viu ainda outros três pequenos pontos luminosos: *ahko kahtiro* (água/vida), *waikurā kahtiro* (animais/vida), *ome kahtiro* (ar/vida). Isso tudo estava nos confins do horizonte do grande lago de lama sobre a lâmina da água. Avistou, por fim, nos confins do horizonte do lago, um pequeníssimo ponto luminoso de *mahsā kahtiro* (humano/vida). Os seis pontos luminosos eram representações de elementos que passariam a constituir o mundo terrestre, enquanto o *mahsā kahtiro* era a representação de futuros humanos. Avistou tudo isso, ficou angustiado e pensativo ao se perguntar como fazer para juntar todas as representações para formar o primeiro ser, capaz de dar sequência ao projeto de construção do mundo terrestre, de criar outros seres para ajudar a organizar o cosmos e os *waimahsā* e *mahsā* que viveriam no mundo recém-construído. Depois, se pondo a concentrar, passou a lançar mão de *bahsese* sobre o cigarro de tabaco, como primeiro passo para os *kahtise* se organizarem como potências de futuros elementos constitutivos do mundo terrestre. Concluindo os *bahsese*, soprou a fumaça sobre a lâmina de água, fazendo organizar cada tipo de *kahtise*. Mas os pequeníssimos pontos luminosos continuaram sobre a lâmina de água do grande lago de lama, como representações dos elementos. Na sequência, pegou novamente o cigarro e fez *bahsese* para provocar ondas e fez juntar todas as representações de *kahtise* e formar num único tipo de *kahtiro*. Dessa

⁸É uma palavra da língua Dessana em termos de *bahsese* para se referir ao ponto luminoso, que também é chamado de *pehkame*, isto é, fogo representativo de um tipo de *kahtise*.

junção surgiu o primeiro ser, *mahsu*, era o *Yepa Oãku*. Este, futuramente fez surgir outros *oãmahrã* (organizadores do cosmos) e os *waimahsã* e os *mahsã*. Estes últimos povoam até hoje o mundo terrestre. (kumu Durvalino, 2017)

Em resumo, existem sete tipos de *kahtise* que constituem o mundo terrestre – *boreyuse kahtiro*, *yuku kahtiro*, *dita kahtiro*, *ahko kahtiro*, *ome kahtiro*, *waikurã kahtiro* e *mahsã kahtiro*. Estes último refere-se exclusivamente à categoria de pessoas.

Mahsã kahtiro é uma “substância” que está diretamente relacionada ao *heriporã bahseke wame*, injetada pelos especialistas, por meio do *heriporã bahseke*, sobre o corpo, logo depois do nascimento da criança. O *heriporã bahseke wame* é também chamado de *omerõ*⁹, uma força do corpo capaz de invocar os elementos protetivos, curativos e as qualidades de outros seres.

A seguir, passamos a apresentar minimamente o universo de cada *kahtiro*, e sua importância para a articulação de *bahseke* de prevenção, de proteção, de defesa, de ataque, de abrandamento das dores e de cura das doenças.

1.1 Boreyuse kahtiro (“luz/vida”)

Essa categoria está relacionada ao elemento luz como uma das essência e potência que constitui o corpo. Refere-se tanto aquela oriunda do fogo, quanto aquela emitida pelo sol/lua, pelas estrelas, pelos raios, pelas lâmpadas, pelas nuvens, ou pelos reflexos. Cada uma dessas fontes de luz produzida tem sua intensidade e sua tonalidade próprias. Dominar a qualidade da luz, suas intensidades e tonalidades, é fundamental para os especialistas indígenas, pois é a partir delas que eles lançam mão dos *bahseke* para a proteção do corpo, como, por exemplo para minimizar o impacto da claridade nos olhos da criança na hora do nascimento.

A luz pode causar sérios danos a uma criança, atingindo sua visão e o seu corpo. O primeiro contato da criança com o mundo exterior é considerado pelos especialistas como o momento mais arriscado da vida. Todo cuidado é pouco, pois o corpo pode sofrer graves consequências ao entrar em contato com a pressão atmosférica, com a intensidade da luz, dos sons, das cores, dos brilhos, da água, do calor e dos ataques de *waimahsã*. Assim, para prevenir

⁹“*Omerõ*, como conceito, designa o poder do pensamento, da intuição e do propósito do especialista Tukano, a potência que habita e circula em seu corpo, que assim o conecta ao movimento do universo e de seus criadores. Essa potência é injetada na criança no ato de sua nomeação, tornando-a plena de vida e membro da comunidade cósmica. *Omerõ* é força que emana da “porta da boca” do especialista na sua ação sobre as coisas e sobre o mundo e na sua comunicação com as pessoas humanas e não humanas”. (Barreto, 2018).

o “choque” brusco no recém-nascido, antes mesmo do seu nascimento, os especialistas fazem *bahsese* para mitigar o impacto do corpo ao entrar em contato com o mundo exterior.

Esse momento é fundamental para que a criança, ao abrir os olhos, tenha capacidade suficiente para suportar a intensidade da luz do sol e da claridade, evitando o comprometimento de sua visão e de seu corpo como um todo que ao entrar em contato com o sol pode sofrer “queimaduras”.

De igual modo, a mãe que está em parto, faz *ahsese* para que, ao sair do resguardo, não sofra impactos e consequências da luz do sol. Um corpo desprotegido pode estar sujeita a uma série de males, como dor de cabeça, náusea, queimaduras no corpo, manchas pretas e cegueira. Tais moléstias são denominadas de *wehōse*, sinal de que o corpo sofreu um ataque. *Weōse*, portanto, está relacionado aos ataques dos “fenômenos naturais” bem como aos ataques dos *waimahsã* nos momentos mais vulneráveis da vida. Vale ressaltar que esse cuidado não é o único, pois existem muitas outras fórmulas de *bahsese* de cuidados da pessoa, antes, durante e depois do parto.

A luz tem muitas funções para os especialistas indígenas. Suas qualidades, sejam duras ou suaves, também podem ser usadas para articular *bahsese* protetivos para enfrentar os inimigos. Conforme explicou o *kumu* Ovidio Barreto, para enfrentar um desafeto, umas das providências é potencializar o corpo com as qualidades do sol, propagando uma luz intensa sobre a visão do opositor. Assim como uma pessoa não suporta fixar seu olhar ao sol por longo tempo, da mesma forma, quando se faz *bahsese* protetivo invocando a luz solar, o inimigo não terá condições de olhar a pessoa protegida, dada sua intensa claridade, podendo cegá-la.

Diferente da luz do sol, a luz das estrelas é usada para articular *bahsese* sobre o corpo para encantar a pessoa, que se torna bela e admirável. Ainda segundo o *kumu* Ovídio Barreto, também a luz das estrelas tem o poder de encantar as pessoas, de causar admiração e empatia depois do *bahsese* de sua invocação.

A expressão *Boreyuse kahtiro* tem o sentido de que o calor da luz é uma condição necessária para gerar e para manter a vida. Segundo os especialistas, o corpo é regulado pelo calor corpóreo, sua intensidade determina o bem estar da pessoa e seu desequilíbrio pode desencadear uma série de desconfortos como ansiedade, inquietação, insônia, falta de concentração, falta de raciocínio e raiva.

Para os *kumuã*, um lugar ou espaço sem luz e calor é sinônimo de inexistência de vida humana, ainda que possam existir outras formas de vida. *Boreyuse kahtiro*, portanto, é uma parte constitutiva do corpo humano, sua ausência está ligada à morte do corpo. Além disso, a luz é perigosa, pode atingir outros corpos positiva ou negativamente, causando doenças.

1.2 Yuku kahtiro (“floresta/vida”)

Yuku traduzido ao pé da letra significa “floresta”, mas os especialistas usam o termo *yuku kahtiro* (“vegetal/vida”) para se referir a potência “vegetal” que constitui o corpo. Isto é, ao conjunto de vidas vegetais existentes na floresta, que são, por sua vez, detentoras de qualidades curativas, protetivas, veneno e agencialidades. É *yuku kahtiro* no sentido de que as qualidades vegetais são elementos constitutivos do corpo. Assim, o cheiro, o amargor, o travor, a doçura, a acidez, a espessura, a textura, a plasticidade, o tamanho e a dureza das plantas e de seus frutos são qualidades que podem ser acionadas e potencializadas “metaquimicamente” pelos especialistas, no ato do *bahsese*, para prevenir, proteger e curar as doenças, como também para atacar provocando desconfortos e doenças.

Ao mesmo tempo em que as qualidades dos vegetais são fontes importantes para a elaboração do *bahsese*, seu consumo direto pelas pessoas também apresenta perigo, pois as frutas são contaminadas pelos bichos que os alimentam e pelos bichos que fazem a fruteira como sua moradia. Dessa maneira, as frutas para a primeira alimentação da criança devem necessariamente passar pelo processo de *bahsese* de descontaminação.

Dentro de um conjunto maior de *Ba’ase bahse ekase*, existe aquele que é de limpeza das propriedades nocivas das frutas, a descontaminação de fezes e da saliva dos bichos que delas vivem, neutralizando suas ações nocivas e proporcionando, ao mesmo tempo, condições benéficas para aqueles que vão consumi-las. Dominar as propriedades das plantas e sua “taxonomia”, que constituem o domínio de *Yuku kahtiro*, é condição *sine qua non* para os especialistas.

Para expor melhor essa questão da importância dos vegetais para a articulação de *bahsese*, sobretudo para a cura, vale a pena fazer um adendo. Certo dia, o *kumu* Durvalino, por ser bom contador de piadas e bem humorado, contou um fato que acontecera com sua família, na sua comunidade, ainda quando ele era jovem.

Um dia, seu pai teria feito uma viagem longa e, durante sua ausência, Durvalino contrairia uma diarreia muito forte. Sua mãe tentava lhe medicar com tudo aquilo que ela sabia de remédios, o que estava ao seu alcance, sem ter resultado satisfatório. Vendo a situação de Durvalino se agravar, a mãe resolveu lançar mão de *bahsese* como último recurso. Para isso, tomou o sumo de casca de caju, considerando suas qualidades de travoso, e começou a articular *bahsese*, entretanto, ela não tinha domínio pleno da taxonomia dos vegetais que detêm essa substância de travoso, conhecimento necessário para invocar tais substâncias sobre o sumo de caju para potencializá-lo como remédio para diarreia.

Reconhecendo seu limite, convocou seus filhos menores para saírem no entorno da casa e testarem com a boca cada vegetal que encontrassem para descobrirem tal qualidade a fim de que ela pudesse citá-las no *bahsese*. Assim as crianças fizeram e, conforme elas iam informando sobre cada planta experimentada, a mãe de Durvalino ia versando sobre o sumo de caju as substâncias travosas daquele vegetal para a linguagem de *bahsese*. O esforço deu resultado e Durvalino ficou curado da diarreia.

O corpo, conforme já mencionado, é constituído pelas qualidades de *yuku kahtiro* como o cheiro, o amargo, o travoso, o doce e outras características vegetais. Para proteger o corpo das agressões diversas, bem como para combatê-las, são exatamente essas qualidades que são acionadas pelos especialistas na prática do *bahsese*.

A idéia de que o corpo humano é constituído de propriedades vegetais não é de exclusividade dos *Pamurimahsã*, ou seja, como eu pude ler na filosofia Jamamadi, por exemplo, segundo Karen Shiratori (2019: 178): “...a condição humana adviria das plantas, ou seja, a vegetalidade é a condição original comum a humanos, animais e vegetais”.

Essa ideia é bastante patente na concepção dos *Pamurimahsã*, mas a diferença está na concepção de que a vegetalidade é um dos elementos que constituem o corpo e não o único elemento constituinte ou de origem do humano. As qualidades vegetais gravitam no corpo e podem ser potencializadas via *bahsese*.

A potência da vegetalidade do corpo também dá origem a outros vegetais. Vejamos dois exemplos, um da origem do vegetal especial para confecção de instrumentos musicais de *miriã* (jurupari), que surgiu do corpo do *Bisio*, e outro da origem de plantas cultiváveis do roçado, que surgiu do corpo de *Bahsebo oãku*.

Bisio era o responsável por formar novos especialistas, por ser um exímio conhecedor de *bahsamori*, portanto, detentor da musicalidade, das danças, das técnicas de acesso aos domínios de conhecimentos e das regras nessessárias para se tornar especialista como *yai*, *kumu* e *baya*.

O próprio corpo de *Bisio* era a musicalidade, isto é, era o próprio *bahsamori* de *kahpiwaya* (músicas). Dotado dessa natureza, ele vivia viajando no espaço cósmico, de casa em casa (*bahsakawiseri*), como na casa do *Doê-wi'i* (“casa de traíra”), na casa *Siripituhti* (“caverna de andorinha”), na casa do *Osôtuhti* (“caverna de morcego”), sendo mestre de cerimônias, conduzindo as festas de *poose*, ensinando a cantar, tocar e dançar para todos (Maia, 2016).

O *Bisio* era bastante requisitado pelos seus pares para formar os jovens para serem *yai*, *kumu* e *baya*. Um dia, aconteceu que os jovens, que estavam no período de formação, pelo descuido dos seus pais, transgrediram uma regra vital, como contou o *kumu* Durvalino:

Os jovens tinham um regulamento estrito que deveriam respeitar no tempo da sua iniciação. Assim, por exemplo, eles não deviam comer coisas assadas, nem quentes ou apimentadas. Mas, um dia, os jovens, muito teimosos, comeram frutas de uacum assadas às escondidas de *Miãpõrã mahsu*. Todavia, este se deu conta da desobediência dos jovens pelo cheiro de queimado do *uacum* que veio tocar o seu nariz. Por isso, ele prometeu se vingar pelo o que os pais desses jovens lhe haviam feito, decidindo devorar os jovens. Para isso, ele fez cair muita chuva e, abrindo seu ânus em forma de pau oco, ele convidou os jovens a se abrigarem nele: - “Vem se esconder da chuva nesse pau oco!”. Os jovens entraram. Logo depois que eles entraram, ele os engoliu. (kumu Durvalino, 2017).

Mais tarde, o *Bisio* morreu queimado como vingança dos pais dos jovens pelo fato de ter engolido seus filhos. Entretanto, segundo Higinio Tenório, Tuyuca, o *Bisio* já teria planejado sua morte sendo queimado. Sabendo que seu corpo era o próprio *bahsamori*, o *Bisio* via, como a única maneira de repassar tais conhecimentos para seus pares, dispor de seus próprios ossos como instrumentos musicais. Mas seu corpo teria que passar pelo processo de queimação para dar origem a uma palmeira que produziria um som de *miriã*.

Assim o fez, dos seus restos mortais, isto é, dos seus ossos, nasceu uma palmeira especial de pequeno porte, chamada *buhpuño* (paxiubinha). Desta palmeira, os *Pamurimahsã* passaram a confeccionar os instrumentos musicais de *miriã*, como se estivessem se apropriando do próprio corpo de *Bisio*, fonte da musicalidade.

Outro exemplo é a origem das plantas cultiváveis do roçado, sobretudo, a planta de mandioca (*maniwa*). Os derivados da mandioca são importantíssimos e fazem parte da cadeia alimentar e das bebidas fermentadas dos povos indígenas do Rio Negro. Segundo contam os especialistas, a *maniwa* surgiu do corpo de *Bahsebo oãku*. Aconteceu que:

[...] após o conflito com seu filho, o detentor das *maniwas*, *Yupuri Bahsebo*, decidiu sair do Alto Rio Negro e viajar rio abaixo. No percurso, encontrou a família (pai e filhas) de *Wariro*, que morava numa serra na atual cidade de São Gabriel da Cachoeira. *Wariro*, que não conhecia a técnica de fazer roçado, não possuía mandioca e muito menos dominava o processo de extração de seus produtos, ordenou que as filhas seduzissem *Yupuri Bahsebo*. Foi isso que aconteceu. Conquistado pelas belas mulheres, o herói passou a morar na casa de *Wariro* e a ensinar as técnicas de roçado, de plantio da *maniwa* e de outras plantas do roçado. (BARRETO, et al, 2018, p. 34).

Esse *Kihti uküse* não se encerra aqui. Uma ilustração importante é a explicação da queima do próprio corpo de *Bahsebo oãku* para dar origem à plantas cultiváveis. Isto é, *Bahsebo oãku*, após a derrubada do roçado, durante o preparo para a queimada, transformou-se no bastão

yagu carregado de todas as potências das plantas cultiváveis e ficou no centro do roçado durante a queima.

A potência das plantas que o *yagu* carregava estava representada pelos *bahsa busa* (adornos de festas e instrumentos musicais) do *oãku*, como suas plumagens, seus colares, seu bastão de danças, seus adereços corporais, suas flautas de osso de onça, seu cariçú, seu *yapuratu*, seus tambores, entre outros adereços importantes para a vida social dos povos indígenas do Alto Rio Negro. Dessa maneira, o próprio corpo do *Bahsebo oãku* era a origem das plantas.

Quando cessou o fogo, as sementes eclodiram, provocando um grande estrondo e, em seguida, ouviu-se os gritos de crianças, as vozes de adultos e músicas. Curiosas, as duas filhas do *Wariro*, namoradas de *Bahsebo oãku*, foram ver o roçado recém-queimado, transgredindo a recomendação do marido de não voltar ao roçado ainda que ouvissem os barulhos da queimada e as vozes de pessoas. Com a transgressão, acabaram interrompendo o desenvolvimento natural das plantas e, como consequência, foram obrigadas a plantarem roçados a cada ano para terem alimento.

1.3 Dita kahtiro (“terra/vida”)

Essa é outra essência que constitui o corpo como uma potência. Refere-se a todo o conjunto de tipos de solo ou terra: rocha, pedra, barro, areia, argila, em todas as suas cores variantes: preta, vermelha, branca, amarela. O corpo é constituído também de essência da terra. As qualidades das pedras são acionadas via *bahsese* para a proteção, resistência do corpo. Suas belezas, seu brilho e suas cores são qualidades acionadas para destaque de beleza e encanto. As qualidades de fertilidade da terra são acionadas para fazer mulher engravidar.

Dita kahtiro é também conhecida como “mãe terra”, pela sua fertilidade, sua maternidade, sua fecundidade e sua generosidade. Generosa porque gera todos os seres, todas as coisas nascem da terra, ela fornece a nutrição e a proteção da vida.

Além da generosidade, a terra é tida como uma mãe (*dita kahtiro*) por ser um espaço ou lugar de retorno da pessoa como “matéria” após a morte. A terra é a mãe que recebe e que guarda. De igual modo, o *heriporã bahseke wame*, como dimensão metafísica também volta para a *dihta kahtiro* sob nova condição de pessoa após a morte.

A pessoa como corpo está sujeita ao “desgaste” e aos ataques, dizem os *kumuã*. Ao tratarem da morte natural, é comum os especialistas do Alto Rio Negro dizerem que o corpo cansou do tempo, que ele deve descansar. No caso de morte precoce, seja de uma criança ou de

um jovem, dizem que este mundo não era para essa pessoa viver. Em tukano, dizem: *kahtiro pehatirowepã kure*.

Após a morte, o *heriporã bahseke wame*, como *omerõ* e dimensão metafísica do corpo, volta também ao domínio da terra, mas vai para a “casa” chamada de *amowi*¹⁰ (“casa serra”), no caso dos *Yepamahsã*, que fica na região do médio Rio Tiquie, afluente do Alto Rio Negro.

A finitude do corpo biológico é compreendida como o retorno ao outro *kahtiro*, onde continuará seu pertencimento em um dos seis principais tipos de *kahtise*, isto é, *nodihita kahtiro*. É chamado de *ahpe kahtiri mohko*, “novo território de vida pós-morte”.

Christine Hugh-Jones (1988:113-134) mostra que, para os Barasana, os nomes são a única substância da pessoa que poderá assegurar a sua continuidade para além da morte, porque a substância da alma se herda no nome, enquanto o corpo físico putrifica.

Diferentemente da noção de putreficação, os *Yepamahsã* têm a clara noção de que o findar do corpo é uma passagem para outro tipo de *kahtiro*. A morte, por um lado, encerra o ciclo de vida do corpo e, por outro, aponta para a direção de outra dimensão, morrer é se transformar, é não morrer. O corpo volta para *dita kahtiro*. O *heriporã bahseke wame* vai para outro *bahsakawi*, do domínio dos *waimahsã*.

Na prática cotidiana dos povos do Alto Rio Negro, as qualidades de terra - preta, amarela, branca e vermelha - e os bichos com qualidade de cavar a terra são acionados na articulação de *bahsese*, para arar e fertilizar a terra do roçado recém-queimado. Feito isso, dá-se início à plantação de mandioca e de outras plantas cultiváveis no terreno preparado.

Outra importante articulação de *bahsese* é do tipo *dita bahsese*, feita antes da construção de nova residência. Esta medida é tomada para que em nenhum momento o corpo sinta-se ameaçado pela terra, mas, sim, que a sinta como parte extensiva de seu corpo. Como resultado da ação deste *bahsese*, a nova morada passa a ser um espaço de aconchego e de sentimento de bem estar para o grupo familiar.

1.4 Ahko kahtiro (“água/vida”)

O elemento “água/vida” é um termo usado para falar da importância da água que constitui o corpo e sua potencia transformacional. A água não é concebida somente como recurso natural, mas também como componente essencial que constitui o *mahsã kahtiro*, *yuku*

¹⁰Este tema será desenvolvido mais adiante no tópico *Bahsekewame*.

kahtiro, *waikurã kahtiro*, *dita kahtiro*, ou seja, a água como elemento essencial para a existência de todos os demais “tipos de vida”.

Ao fazer *bahsese* de água, o *kumu* evoca as qualidades de todos os tipos de água contidas nos animais, na terra, no ar e nos vegetais.

Os especialistas *Pamurimahsã* tem uma noção refinada sobre os tipos de água: *ahko buhtise* (água branca), *ahko soãse* (água vermelha), *ahko ñise* (água preta) e *ahko yasase* (água verde). Ao falar sobre o elemento água no contexto do *bahsese*, o *kumu* Ovídio Barreto fez o seguinte comentário:

Após o parto, a mãe e o bebê tomam água depois que foi feito o *bahsese*. Assim a criança não sofre de doenças causadas pela água, pois, do contrário, quando não faz isso, a criança, ao mamar, acaba contraindo doenças da água e, quando faz a necessidade fisiológica, expele massa parecida com bagaço de caxiri. Assim que funciona. (*kumu* Ovídio Barreto, 2017).

O líquido que constitui o corpo e nele circula é chamado de *Opekõ* e *karãko kahtise*, que podem ser entendidos como líquido importante para a manutenção do corpo e da vida humana. No contexto da linguagem do *bahsese* e no discurso dos especialistas, esses dois termos estão muito presentes. Por exemplo, nos seguintes termos: *Opekõ dihtarã* (Rio de Janeiro) – lago de berço de vida humana; *Opekõ dia* (Rio Negro) – rio de navegação de futuros humanos.

Há outros: *opekõ wahatopa* e *karãko wahatopa*, referem-se aos artefatos de uso da pessoa; *karãko doto*, *opeko doto*, referem-se à capacidade de manutenção e de geração de vida; *opeko sopo weta*, *karãko sopo weta* são termos fundamentais usados para “transformar os alimentos em fontes nutritivas”; *opeko sopo wai* e *karãko sopo wai*, linguagem de *bahsese* da fórmula de *wai bahse ekase*, transformando peixes em fontes nutritivas. Assim, as palavras *opekõ* e *karãko* na linguagem do *bahsese* são palavras que transformam todas as coisas para o bem estar, realiza a proteinização dos alimentos e a fortificação do corpo.

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.

Outro ponto importante, segundo os especialistas, é que a água é um elemento presente em todos os organismos vivos, por essa razão também é chamada de *ahko kahtiro*.

A água compõe e move o corpo juntamente com os outros elementos. O *kumu* Durvalino fala que a maior parte do corpo é constituída de água, que se dissolve com a morte da pessoa.

Assim, a água é provedora de vida e protetora das estruturas vitais dos *kahtise* – *yuku kahtiro*, *dita kahtiro*, *ahko kahtiro*, *waiku rākahtiro*, *ome kahtiro*, *mahsā kahtiro*. Por esses e outros fatores, ela é de extrema importância para todos os tipos de *kahtise*.

No caso de *mahsā kahtiro*, segundo os *kumuā*, a água está presente na forma de suor, de lágrimas, de urina, de saliva, de líquido de lubrificação dos olhos, etc. E tem o papel fundamental na regulação da temperatura do corpo. Assim, o *ahko kahtiro* é um conceito que abrange o universo da água - a água do corpo, o domínio aquático, a chuva, o sereno - com todas as suas tonalidades de cor.

1.5 Waikurā kahtiro (“animal/vida”)

O sentido de *waikurā kahtiro* refere-se a potencial de qualidade animal que consitui o corpo. Isto é, todo o conjunto de qualidade de animais e bichos existentes no mundo terrestre, seja os que habitam na terra/floresta ou aqueles do meio aquático. Sua taxonomia e suas respectivas qualidades estão inscritas na fórmula de *bahsese* denominada de *waikurā bahse ekaro*, do conjunto maior de *Ba’ase bahse ekase*.

O corpo é uma potencia, pois quando acionados as qualidades de *waikurā kahtiro* o corpo fica sob qualificação daquele animal ou bicho. Num primeiro plano, *waikurā kahtiro* está relacionado aos bichos com qualidades de resistência às doenças e àqueles com qualidades usadas na potencialização do corpo.

O conhecimento sobre as características dos bichos é muito importante para a potencialização do corpo no ato dos *bahsese*. Durante a execução dessa prática, são evocadas as qualidades dos bichos, tais como sua resistência, sua força, sua esperteza, sua cor, seu porte físico, as características de sua pelagem, sua beleza, seu cantos, o alcance de sua visão e sua audição, etc. Ou seja, todas as qualidades de cada bicho são aproveitáveis para a potencialização e para a proteção do corpo humano, acionados durante o *bahsese*.

Waikurā kahtiro refere-se ao comportamento dos animais, em que cada grupo ou espécie possui suas características próprias, seu habitat, sua cor, seu tamanho, um tipo específico de alimentação, dentre outros aspectos.

Dominar a taxonomia e as características dos animais é fundamental para a articulação de *bahsese*. Vejamos um exemplo de articulação das qualidades dos animais para a potencialização do corpo, a partir da fórmula de *bahsese* chamado de *mehkā bahsese*, contado pelo *kumu* Ovídio Barreto:

[...]. Depois pega os tipos maniuara (formiga) *buhpowarã*. Ela faz a mesma coisa. Para pegar essas maniuaras, as pessoas usam as talas de bacaba, de tucum, *bukurāsida* e *ñokōke*. É com isso que eles pegam as maniuara. Limpa os animais que contém nas talas e neutraliza seu veneno. Transforma em *karāko soporiño*, *opekō soporiño*. Limpa o lodo impregnado no arumã e joga fora, bem longe. Feito isso, limpa também os piolhos que contém na maniuara, que são piolhos brancos, vermelhos e pretos, mata arrancando seus dentes, neutraliza seus cheiros, neutraliza seu potencial de provocar coceira/tosse e limpa os animais. Chama maniuara de *karāko sopo mehkã*, *opekō sopo mehkã* e transforma em alimento bom para o pai, para a mãe e para o filho. Neutraliza o cheiro dos animais, elimina o potencial de provocar coceira/tosse, limpa tudo. Feito isso, diz: estes animais que comem as maniuara, como o tamanduá, também não sofrem de coceira/tosse. Das qualidades de sua boca, de sua resistência, das suas condições de vida em absorver a maniuara como alimento saudável, faz incorporar. Transforma isso em alimento bom. Faz isso para não contrair doenças como coceira e tosse crônicas na garganta (Tradução livre, kumu Ovídio Barreto, 2017).

Como podemos perceber, as qualidades dos animais que se alimentam de formigas (aqui, do tipo maniuara), a exemplo do tamanduá, são evocadas durante o *bahsese*: assim como este animal se sente bem alimentando-se de formigas, também o (corpo) humano se sentirá. Outra qualidade evocada é a própria resistência orgânica do tamanduá. Assim, como este se adaptou para se alimentar de formigas sem que estas lhe causassem algum dano, também o organismo humano, depois do *bahsese*, se comportará e se beneficiará da mesma maneira..

De acordo com os *Kihti ukūse*, a pontência de *waikurã kahtiro* que gravita no corpo humano deu também origem a certos animais. Vejamos dois exemplos.

Outra trama que deu origem aos grupos de peixes foi a de dois jovens de uma aldeia. O chefe da aldeia, vendo aproximar-se um período de fartura de peixes, convocou dois jovens irmãos para fabricarem os cocares que seriam usados durante uma festa a ser oferecida por ele. Para isso, convidou os irmãos mais dedicados da aldeia para tal fim. Os jovens foram recomendados a uma dieta restrita, jejuar e se abster de práticas sexuais. Depois de muito tempo de abstinência, tendo saído para urinar, o irmão menor sentiu o cheiro de peixe moqueado, vindo da direção de uma praia. Caminhou nessa direção e se deparou com um grupo de belas mulheres, que o convidaram para o banquete. O rapaz, faminto, devorou boa porção daqueles peixes, quebrando assim as regras de abstinência e, como consequência, seu corpo foi se avolumando mais e mais. Certo dia, durante uma pescaria, sentiu seu corpo desintegrar-se e suas partes acabaram sendo levadas pelas águas e delas surgiram muitos tipos de peixes, a exemplo do *yuku boteá* (aracu-madeira). A cada parte de seu corpo que se desgarrava, ele amaldiçoava os peixes, impregnando-os de substâncias prejudiciais a saúde humana. Por essa razão, o peixe, além de portador de substâncias malignas, também é veículo de discórdia social, devendo ser submetido aos procedimentos de *bahsese*, necessários para torná-lo adequado para alimentação dos humanos. (BARRETO, 2013, p. 79).

A origem de animais peçonhetos encontra sua explicação na desintegração do corpo de uma mulher. Consta no *Kihti ukūse* que uma mulher tinha a natureza inata de seduzir seu esposo para serviços “perigosos” com a única intenção de matar. O esposo do primeiro casamento foi sua vítima, que era irmão menor do *Muhipu*.

Tendo ficado viúva, mais tarde casou-se com *Muhipu*. A mulher submetia o seu novo esposo às mesmas condições de perigo e com o mesmo intuito de matá-lo. Mas este foi mais esperto que seu irmão falecido. Ao saber da verdadeira intenção da mulher e percebendo os perigos que corria, resolveu proteger seu corpo. Como de costume, certo dia a mulher convidou seu esposo para tirar frutos da palmeira de patauá, dizendo que havia descoberto cachos no ponto de colheita. O esposo, consciente de suas intenções, foi-lhe seguindo com bastante cuidado. Quando chegou ao pé da planta, antes de subir na palmeira para cortar os cachos, com o uso do *bahsese* revestiu seu corpo com qualidades de *siōpuri sutiro* (“capa de pedra”), *ñokoārisutiro* (“capa de borracha”) e subiu. Protegido por estas “capas” enfrentou e matou todos os animais que lhe atacaram durante a subida, livrando-se assim dos perigos.

Feito isso, recomendou à mulher que ficasse na posição de aparar o cacho. Mas, antes, com *bahsese*, fez com que o cacho adquirisse o peso de pedra, intencionando atingí-la para matar. Quando o cacho despencou, a mulher tentou aparar, mas, com o impacto do peso no seu corpo, sua barriga explodiu e dela saíram muitos tipos de animais peçonhentos como os escorpiões, as cobras venenosas e outros.

1.6 Ome kahtiro (“ar/vida”)

Esse elemento corresponde ao ar que respiramos e sua potência que constitui o corpo. O termo inclui todos os tipos de ar, ventos e correntes do dia e da noite, seus tipos e qualidades: ventos fortes e fracos, ar quente e ar frio, vento úmido e vento seco. Todos estes tipos também compõem e circulam pelo corpo humano. Isto é, o ar na sua essência.

A categoria *ome kahtiro* é acionada pelo especialista por meio de *bahsese* no momento de nascimento da criança, antes do primeiro contato do corpo com o ar através da respiração e com o mundo exterior. O objetivo consiste em acionar a estrutura pulmonar da criança para funcionar a partir da própria respiração. Segundo o *kumu* Ovídio Barreto, o *bahsese* é como “ligar motor” para a criança começar a respirar pelo seu próprio esforço. Em palavras especiais, esta respiração é chamada de *opekō kahtirida* e *karākō kahtirida* da pessoa, que significa respiração de vida.

Os especialistas orientam que o contato do corpo com o ar também tem seus perigos, sua carga e seu cheiro penetrando no corpo humano podem fazer mal. Por exemplo, uma corrente de ar ou a fumaça carregada de cheiro de assado de carne, de peixe ou de fruta, circulando pelo corpo, pode afetar a pessoa, comprometendo sua capacidade de aprendizagem e de memorização.

Os momentos mais arriscados são: os primeiros meses de vida da criança, o período de resguardo do cônjuge pós-parto, o momento de formação de especialista, o ciclo da primeira menstruação e os momentos após uso de *kahpi* e, após o uso de instrumentos de *miriã* (jurupari), durante as cerimônias de *poose* (dabucuri). Nessas ocasiões, segundo o *kumu* Manoel Lima, necessariamente a pessoa devem se submeter ao *bahsese*.

Os seis tipos de *kahtise* tratados até aqui (*boreyuse kahtiro*, *yuku kahtiro*, *dita kahtiro*, *ahko kahtiro*, *waikurã kahtiro*, *ome kahtiro*) são conjuntos de elementos que constituem o mundo terrestre. Segundo os *kumuã*, todos os elementos estão presentes no corpo humano. Assim, podemos entender que o *todo* é o corpo humano.

1.7 Mahsã kahtiro (“humano/vida”)

É uma dimensão que diz respeito à condição e a potência humana, uma dimensão metafísica que está ligada ao *heriporã bahsese wame*, nome da pessoa injetada pelos especialistas através da fórmula de *heriporã bahsese*.

Numa leitura mais minuciosa, percebe-se que a noção de *mahsã kahtiro* é que qualifica os seres como sujeito ou pessoa, conforme me contou o *kumu dessana Durvalino* Fernandes:

Todos somos animais, porque o nosso corpo é *waikurã kahtiro*. Mas nós somos dotados de *heriporã bahseke wame*, diferentemente daqueles que são *waikurã* (animais). O *heriporã bahseke wame* que nos liga com outras coisas que forma nossa força vital. Os brancos não têm *heriporã bahseke wame*, neles precisa ser injetado o *heriporã bahseke wame*. (kumu Durvalino, 2019).

O marcador de diferença entre os ditos humanos e os animais, do ponto de vista dos *kumuã* é o *mahsã kahtiro* injetado pelos especialistas pelo processo de *heriporã bahsese*. Humanos são aqueles que possuem o *heriporã bahseke wame*, sem o qual o corpo em si é *waikurã kahtiro* (vida animal).

Ao pé da letra, *heriporã bahsese* significa: “dar nome à criança”, enquanto *heriporã bahseke wame* refere-se ao nome recebido pela pessoa. E o termo *wame* refere-se ao nome da

pessoa, dado sem processo de *heriporã bahsese*, que é uma fórmula longa e de muito sentido. Os especialistas do Rio Negro dizem que a força e o poder do *bahsese* emana do *heriporãbahseke wame*. Isto é, uma força e um poder de sopro transformador.

Assim, o *heriporã bahsese* é um processo de injeção do nome, e *heriporã bahseke wame* é o elemento que liga o corpo aos outros ingredientes de qualidade de pessoa, conforme veremos nesse tópico.

A injeção de nome é feito pelo sopro de um especialista por meio de um processo longo de *bahsese*. Por longas horas em concentração, o especialista escolhe o *heriporã bahseke wame* mais apropriado para aquela criança, retirando-o da lista de *wame* (nomes) do grupo social ao qual a criança pertence, e atribui-lhe um nome.

Lembro-me bem do dia em que o *kumu* Durvalino Fernandes me disse: “um corpo sem *heriporã bahseke wame* não é um corpo completo, pois não carrega consigo a força de *bahsese*, de invocar elementos protetivos e substâncias curativas do corpo, não tem poder de *bahsese*, não tem ligação com os *oãmahrã*, não tem conexão com o território, não tem ligação com o grupo social e não tem ligação com a cosmologia do grupo social”.

Segundo os especialistas, a conexão do corpo com todas essas dimensões é importante porque a junção ou conexão de tudo isso é que forma a *força vital* da pessoa. Dessa maneira, falar de *heriporã bahsese* é falar da injeção de *mahsã kahtiro*. Por essa razão, essa categoria ocupa um lugar especial nesse primeiro capítulo.

Os povos indígenas do Rio Negro consideraram que o *heriporã bahseke wame* é a própria força do *oãku* (com aquele nome) injetado no corpo da pessoa, tanto para o homem, como para a mulher. Os especialistas não hesitam em afirmar que o *heriporã bahseke wame* é força e poder de invocar ou evocar as coisas, “poder que está na porta da boca do *kumu*”, como bem enfatizou o professor Brasilino Barreto, indígena do grupo *Yepamahsã*, durante uma roda de conversa. Uma verdadeira manipulação “metaquímica” e “metafísica” das coisas pelas palavras. Palavras que constroem, palavras que destroem, palavras que transformam, palavras que organizam ou desorganização. Daí a importância da oralidade para os povos indígenas.

Os personagens *Buho*, *Yepa oãku* e *Yepalio*, como *oãmahrã*, são as próprias forças transformadoras de *bahsese*. Por essa razão, são chamados de *bahseriko mahsã* (“seres antropomórficos de cura”).

Os *oãmahrã* como *Muhipu oãku*, *Desubari oãku*, *Bahsebo oãku*, *Buhtuyari oãku*, *Wārāri oãku*, *Wisugo*, *Yugo* são também chamados de *bahseriko mahsã*, antropomórficos de cura e por terem sido os “fundadores” de *bahsese*. Os *Yepamahsã* têm uma lista de *wame* (nomes) masculinos, como por exemplo *Doetihro*, *Yepa Suriã*, *A'kitoh*, *Buú*, *Uremiri*, *Yupuri*, *Hãusiro*,

Wehsemí, Kímarõ, Doe, Ñahori, Yepa Soégl, Seribih rémirĩ; e uma lista de wame femininos: Duhigo, Yepário, Yúsio, Yuú pahko, Piro duhigo, Dēhpoti, Diatho, Ñigõ.

Os *Yepamahsã* replicam essa lista, nomeando seus membros por meio de *heriporã bahsese*, injetando no corpo o *heriporã bahseke wame*, isto é, o *wame* da pessoa. Essa injeção tem duas implicações diretas. Primeiro, o nome refere-se à posição social que cada pessoa passará a ocupar, exercendo um papel especializado de *bahsese* e *bahsamori*.

Esse assunto foi tratado de modo bastante profundo e com muita propriedade por Maia e Andrello (2019), em um trabalho no qual apresentam ao leitor a ligação direta do nome da pessoa com a cosmologia, com o território, com a organização social do grupo *Yepamahsã* e com seu sentido conforme como vemos no seguinte trecho:

[...], esses nomes resultam de uma série de movimentos em sentidos diversos, cuja narrativa é a base para o reconhecimento dos grupos que os empreenderam. Ou seja, a trajetória no tempo e no espaço, e a fixação posterior em um determinado sítio nomeado, consiste em um movimento que enseja a aparição dos vários sub-grupos, motivo pelo qual essas narrativas são chamadas na língua tukano de Pa'mûri-Kiti, literalmente "histórias de transformação", ou ainda "histórias de surgimento" (MAIA e ANDRELLO, 2019, p. 55).

Um exemplo. Eu sou *pamurimahsu* (singular masculino de *pamurimahsã*), do grupo *Yepamahsã*. Meu *bahseke wame* é *Yupuri*, um dos nomes do estoque de *wame Yepamahsã*. Tenho como referência de minha origem e como fio condutor de pensamento a viagem da embarcação especial que foi realizada de *Opekó dihtara* (Rio de Janeiro) até a Cachoeira do Ipanoré, no Rio Uapes. Esse percurso de viagem é minha referência territorial cosmológica e tenho como referência territorial geográfica a Cachoeira de Ipanoré e seu entorno. Foi nesse lugar que saímos da condição de *wimahsã* para a condição humana, conforme como apresentado em Barreto (2013),

Sob essa nova condição de existência, os povos passaram a viver e se identificar enquanto grupos específicos e nominados, com língua própria, estilo de narrativas míticas, instrumentos e cânticos rituais, conjunto de símbolos e bens materiais etc. Por exemplo, nós Tukano nos autodenominamos *Yepa-mahsã*; os Tuyuka se denominam de *Utapiuopona*; os Makuna são *Ide-mahsã*; Hupda se denominam de *Dow*, assim sucessivamente (BARRETO, 2013, p. 62).

Futuramente, meus avós migraram para região do Alto Rio Tiquié, território geográfico ao qual eu pertencço atualmente. Meu nome me dá o direito de "reinvindicar" essas casas/territórios e faz essas casas/territórios serem minhas referências cosmológicas de

existência. Tudo isso é arrolado no proceso de *heriporã bahsese*, como parte de construção de pessoa.

Segundo, *heriporã bahsese* diz respeito à força e poder de *bahsese*. Meu avô dizia que para ser um *yai*, não bastava apenas dominar as técnicas terapêuticas, as fórmulas de *bahsese* e as plantas medicinais. O mais importante era cuidar do próprio corpo continuamente - com uma rigorosa dieta e com práticas de limpeza corporal - e manter a comunicação com os *waimahsã*, com a utilização do *kahpi*, através dos sonhos.

Ele dizia que essas práticas de cuidado não só garantiam qualidade de vida, mas transformavam o corpo em um instrumento curador, fonte de abrandamento de dor e de doenças. Um corpo que cura outro corpo.

Outra informação importante é que o *heriporã bahseke wame*, aparentemente, associa-se a um nome animal. Segundo os *kumuã*, o jogo está em lançar mão das qualidades do animal como beleza, leveza, habilidade, força, inteligência, sagacidade, astúcia, para ser potencializado no corpo da pessoa nominada.

Por exemplo, alguém chamado de *Doetiro* ou simplesmente *Doe*, cuja tradução ao pé da letra seria peixe traíra. Na lógica indígena, o nome, em primeiro lugar, está relacionado à injeção no corpo das qualidades do *Doetiro*, que foi o líder da embarcação (“Canoa da Transformação”). Segundo os especialistas, *Doetiro* foi comandante e líder da embarcação que transportou no leito do rio os futuros humanos de *Opekõ Dihtara* (Rio de Janeiro) até à *Dia-petawi* (Cachoeira de Ipanoré) do alto Rio Uaupés. Uma embarcação especial, que também é conhecida como “canoa da transformação”, “canoa da fermentação” ou simplesmente “cobra-canoa”, como destaca Barreto (2013).

Em contato direto com o *Yepa Oãku*, *Doetiro* recebia orientações para conduzir a embarcação e para comandar a tripulação. Era comunicativo, habilidoso, sagaz, possuía uma habilidade incrível de aprender os *kihti uküse*, *bahsese* e *bahsamori*.

O nome *Doetiro*, ou *Doe*, é dado preferencialmente às crianças de unidade social de irmãos maiores ou para os filhos primogênitos. Dar o nome de *Doetiro* à criança é uma maneira de dotá-las das qualidades de liderança, da habilidade de “diplomacia”, da força e da eficácia de *bahsese* de *Doetiro*.

A prática de *heriporã bahsese* para as mulheres também não foge a essa importância e preocupação. O sentido de *heriporã bahseke wame* para a mulher é o mesmo: *Yepalio*, por exemplo, é uma referência à mulher que participou da construção do mundo terrestre e dos humanos junto com *Yepa oãku*. Ela era visionária, líder, comunicativa e “diplomática”.

Yugo e Yepa Suriã foram irmãs menores da *Yepalio*. Cada uma delas também participou na organização do cosmo, teve poder e força para realizar certas tarefas. Da mesma forma como os demais *oãmahrã* produziram muitos *kihti ukũse e bahsese*.

Dar o nome de *Yepãlio*, significa injetar no corpo da criança as qualidades desta heroína, isto é, transferir as capacidades de uma pessoa comunicativa, líder, destemida, protagonista, trabalhadora, “diplomática”, *yuhugo* (mulher que acompanha os cantos durante a dança de *kahpiwaya* nas festas de *poose*). Tudo isso, na linguagem de *bahsese*, é chamado de *karãko kumurõ, opekõ kumurõ* da mulher. Por essa razão, a mulher, quando adulta, deverá ser comunicativa com as pessoas, é líder, é *yuhugo* e oradora durante o *poose*, função fundamental nos grupos sociais do Alto Rio Negro.

Fazendo uma breve comparação, também entre os Yanomami, a noção de pessoa pauta-se numa extensão de seu criador *Omama*, um ser não criado e uma potência que deu origem à “floresta e os rios, o céu e o sol, a noite, a lua e as estrelas” (Kopenawa, 2015, p. 70) e que depois fez os Yanomami como sua extensão de vida, dotando-lhes de costumes específicos.

O nome adotado por cada homem yanomami, que a princípio é segredo, é a presença da potência *Omama*, isto é, a força criadora e mantenedora de tudo que existe. Os *xapiri*, por sua vez, são pessoas que vivem nos domínios da floresta, água e céu, mas que estão conectadas numa estrutura cosmológica e cosmopolítica. São os *xapiri* que dão o nome aos Yanomami, e os inserem na estrutura cosmopolítica, de modo que um Yanomami possa dizer: “Sou filho da gente à qual *Omama* deu a existência no primeiro tempo” (Kopenawa, op. cit, p. 73).

1.7.1 *Heriporã bahseke wame* e suas consequências

O *heriporã bahseke wame* para os *Pamurimahsã* e para os *Umurimahsã* do alto Rio Negro é um patrimônio coletivo, definidor de “fronteira” de pertencimento de grupo social e condição de abertura para a exogamia. É bastante comum as pessoas se identificarem pelo *heriporã bahseke wame* do seu grupo social, isto é, *Dahsegu* (*yepamahsu*), *Dihku* (*tuyuca*), *Wirãgu* (*dessana*), assim sucessivamente.

Entre muitos grupos sociais do alto Rio Negro estão os *Yepamahsã*, os *Utãpirõporã* e os *Umukorimahsã*, como grupos sociais mais englobantes, que dentro deles incluem outros grupos sociais, considerados seus grupos de irmãos.

Alguém dizer que pertence ao grupo *Yepamahsã*, ou *Utãpirõporã*, ou *Umukorimahsã*, e em seguida identificar seu *heriporã bahseke wame* é se destacar como pertencente àquele

grupo social, delimitar um lugar social e político, um lugar de fala, um território e a indicação exogâmica, isto é, quais são seus grupos preferenciais e possíveis de troca matrimonial.

Os *Yepamahsã* e os *Utapiorã* consideram-se como grupos sociais que participaram diretamente da viagem dos *Pamuri-pirõ-yukusu* (embarcação especial), que numa tradução direta seria: canoa de cobra que transportou os futuros humanos no leito do rio. Enquanto que os *Umukorimahsã* (Dessano) se consideram como grupo que não participou diretamente da “viagem da transformação”.

Os *kumuã* contam que os futuros *Umurimahsã* subiram pela corrente de ar ao patamar superior novamente no momento que a embarcação aportou no *opekõ dihtara*. De lá, acompanharam toda a viagem, retornando à embarcação especial no momento em que aportou na *Dia petawi* (cachoeira de ipanoré), na hora da passagem da condição de *waimahsã* para a condição humana. Isto é, no mesmo momento do desembarque da tripulação daqueles que fizeram a viagem pelas águas, os *Umurimahsã* se fizeram presentes descendo pela corrente de ar da “casa do céu”, e participaram da passagem da condição de *waimahsã* para a condição humana.

A característica comum entre esses grupos sociais é que cada um se organiza a partir das categorias de *irmão maior* e de *irmão menor* e possui uma lista de nomes específicos para cada unidade social.

Nenhuma pessoa nascida fora do grupo social pode ser nominada com algum *wame* contido na lista do povo, exceto os “brancos”¹¹, autorizados por representantes daquele grupo social. Isso acontece geralmente para possibilitar a esta pessoa o acesso e o benefício da arte do *bahsese* ao longo de toda a sua vida.

Essa noção consiste na compreensão de que o corpo não se restringe ao aspecto biológico. Antes, pelo contrário, envolve aspectos cosmopolíticos que conectam o indivíduo a uma teia de relações com outros seres, com os *waimahsã*, com os animais, com os especialistas, com seus parentes e com outras pessoas.

O *heriporã bahseke wame*, que representa a força, poder do *oãku* protagonista, a história de surgimento do grupo social, à organização social, ao seu território de origem, aos seus artefatos específicos, à língua do grupo e ao retorno à *bahsakawi* (casa) após a morte sinaliza a especificidade dos grupos sociais.

¹¹No Capítulo IV será tratada a importância de dar o nome aos não indígenas, e de conectá-los às teias de relações pelo processo de *heriporã bahsese*.

Todas essas categorias ligadas ao corpo via *heriporābahseke wame* são dimensões estruturantes e vitais de cada grupo social. É aquilo que identifica e diferencia um grupo de outros grupos e é atualizado no *heriporā bahsese* e na arte do discurso, durante as grandes festas de *poose* e em outras ocasiões especiais. Os especialistas denominam a “arte do discurso” durante o *poose* de *murōpu ukuse, mahsā kurari kahtise murōpu*.

Os *kumuā* falam que o processo de *heriporā bahsese*, no seu primeiro momento, é uma viagem de apresentação, “metafisicamente”, à criança o percurso e os lugares de paradas da embarcação *pamuri-pirō-yukusu* para seu conhecimento e identificação. Segundo o *kumu* Manuel Lima, esse momento é como se fosse apresentado à criança o caminho que os representantes dos grupos sociais percorreram até deixar a embarcação.

Portanto, o *heriporā bahsese* é também uma atualização da viagem da embarcação *pamuri-pirō-yukusu* para o conhecimento da criança, possibilitando, a partir disso, que ela faça parte daquela história e se reconheça como membro do povo e de um grupo social específico.

Os fatos da viagem, como as paradas da embarcação, os ensinamentos de *Kihti ukūse*, de *bahsese* e de *bahsamori* contados na forma de *kihti ukūse* é acionado para a formulação de *bahsese*.

De forma mais concreta, a história da viagem dos *Pamurimahsā* é atualizada nas festas de *poose*, durante as sessões do discurso e das danças de *kahpiwaya* (cantos/danças), pois o conteúdo destes é a própria história da viagem da *pamuri-pirō-yukusu*, mais especificamente dos fatos acontecidos em cada uma de suas paradas, lugares estes conhecidos como “casas”.

Em cada parada aconteceu um ensinamento, por parte de *Yepa oāku*, sobre determinado conhecimento, tanto que no destino final, os futuros humanos já estavam dotados de todos os *Kihti ukūse*, dos *bahsese* e do *bahsamori* como o conjunto de conhecimentos práticos mais preciosos para o povo, bem como dos “bens materiais”, como os instrumentos de dança, os equipamentos de caça e pesca, de construção das casas e tantos outros.

Cantar e dançar o *kahpiwaya* é atualizar continuamente a viagem de *pamuri-pirō-yukusu*. A viagem representa também o processo de construção do corpo, no sentido de aquisição de *conhecimento-prático* em cada momento e etapas. Ou seja, na medida em que o conjunto dos *Kihti ukūse*, dos *bahsese* e dos *bahsamori* foi ensinado pelo *Yepaoāku* em cada parada da embarcação, podemos entender que esse processo de transmissão de conhecimentos-práticos nada mais é que um processo de aprendizagem de *Kihti ukūse*, de *bahsese* e de *bahsamori*.

Por outro lado, o *heriporā bahsese* é um ato contínuo, que começa na hora do nascimento da criança e é atualizado e fortalecido durante sua introdução na vida adulta, tanto

para o homem quanto para a mulher (na primeira menstruação) e em outras ocasiões, conforme veremos ao longo desse trabalho.

A inserção na vida adulta, segundo o *kumu* Ovídio Barreto, é o início de uma vida mais complexa, que estabelece a autonomia da pessoa. Assim, a pessoa deve estar preparada para enfrentar os novos desafios, por isso é importante fazer a reorganização de *heriporã bahsese*.

Dessa maneira, o *heriporã bahsese* é um processo mais real de conexão da pessoa com o fenômeno da viagem dos *Pamurimahsã*, conexão ao grupo e organização social, conexão com território cosmológico e geográfico, conexão com a casa, artefatos/utensílios e um veículo de inserção da pessoa na estrutura cosmológica e de interação com os *waimahsã* habitantes do domínio aquático, da terra/floresta e do espaço aéreo. O *heriporã bahsese* é um processo de construção de pertencimento, de construção da pessoa com história, de suas referências cosmológicas territoriais e organização social.

O equilíbrio da pessoa e do seu grupo é entendido a partir da teia de relações estabelecidas, seja entre os grupos sociais e os *waimahsã*, seja entre grupos e pessoas individualmente. Segundo os *kumuã*, se tudo estiver conectado numa rede de comunicação e interação, o grupo estará em equilíbrio, e a pessoa também.

O *heriporã bahseke wame* como patrimônio coletivo do grupo social está entrelaçado e entranhado numa noção de pertencimento de grupo, conectado com as realidades materiais, imateriais, com as histórias e com os *Kihti ukũse*, com as práticas sociais e com a arte do discurso nos encontros e nas festas de *poose*. Como cada grupo social possui um estoque de *heriporã bahseke wame* específico que o identifica, e por ele é injetado a seus membros o conjunto dos *kihti ukũse*, *bahsese* e *bahsamori* próprios do grupo, nominar a pessoa é a garantia da perpetuação daquele grupo social.

A lista de *heriporã bahseke wame* do grupo social é também indicador da regra de exogamia e das regras sociais. Os especialistas consideram que pertencer a um grupo social e se identificar como membro daquele grupo pelo *heriporã bahseke wame* é fundamental, pois isso é uma das dimensões que constitui a *força vital*, um “esteio” de equilíbrio da pessoa.

O *bahseke wame* como marcador de diferença faz os *Pamurimahsã* comporem um sistema sócio-político amplo e flexível, aberto para uma rede de intercâmbios, sobretudo na formação de novas alianças conjugais.

A característica central desse modelo é a articulação entre semelhança e diferença, daí a importância de pertencimento a um grupo social por meio de *heriporãbahseke wame*. Enfim, quem se identifica com *heriporã bahseke wame* dos *Yepamahsã*, seja homem ou mulher, será considerado um *Yepamahsu* (membro do grupo étnico *Yepamahsã/Tukano*).

Dentro da estrutura do grupo social e da unidade social, cada pessoa, através do seu *bahseke wame* tem uma função social, sobretudo quando se trata de papéis especializados como *yai*, *kumu* e *baya*. O exercício dos papéis especializados se dá de modo complementar, onde a efetiva participação de cada um forma uma sociedade ideal, tal como a organização social idealizada pelos *oãmahrã*.

Para além das implicações do *wame* na construção de pessoa e na qualificação do corpo que exponho nessa tese, existem outras dimensões imbricadas ao nome. Ou seja, há uma boa literatura produzida sobre onomástica rionegrina. Um destes autores é Stephen Hugh-Jones (2002), que dedicou suas pesquisas ao sistema de nomação entre os Barasana do rio Piraparaná. Ele estudou o sistema onomástico desse grupo, relacionando os nomes aos componentes do corpo, como o sangue e os ossos, como elementos fundamentais que acompanham os processos de desenvolvimento da pessoa tukano.

O ponto central de seu trabalho parece ser a similaridade entre as patrinhagens tukano e os grupos de perfil matrilinear dos Jê e dos Bororo. Fazendo uma comparação entre os sistemas de nomação Tukano, Jê e Bororo, tomando Viveiros de Castro (Ano do livro que ele toma como referência) como seu principal interlocutor, na medida em que este autor argumenta que os sistemas de nomação são um continuum entre os pólos “exonímico” e “endonímico” entre os povos ameríndios, Hugh-Jones conclui que o sistema de nomação tukano combina endonímia e elementos de exonímia, o que os distingue dos Jê e dos Bororo (Hugh-Jones, 2002).

Geraldo Andrello (2004) dedicou uma parte de sua tese ao tema da nomação entre os povos indígenas do alto Rio Negro. Segundo ele, “é a saga mítica de seus ancestrais que dá origem aos nomes tradicionais”. Nesse trabalho, o autor apresenta a importância da etnonímia na hierarquia tukano. Segundo este autor, revelar a história de certos lugares - os *Kihti uküse* de ocupação e dispersão, as lembranças de genealogias, entre outros elementos - é pensar na etnonímia e na hierarquia, tornando a problemática das transformações mais inteligível.

O que se pode compreender dessa obra é que os nomes podem ser a chave para se entender a origem dos grupos sociais, a hierarquia e a dinâmica de parentesco do Rio Negro. Nas palavras do autor:

De um modo mais amplo, a etnografia regional, que remonta à primeira metade do século XX, aponta em seu conjunto para o idioma da hierarquia como meio de expressão privilegiado dessas diferenciações. Idioma que, por sua vez, baseia-se em noções relativas à ordem de nascimento – o surgimento dos ancestrais míticos e sua localização-fixação originária no eixo montante-

jusante do rio Negro e seus afluentes Uaupés, Içana e Xié. (ANDRELLLO, 2016, p. 59).

Enfim, o esforço aqui consiste em mostrar, nesse primeiro momento, que o *heriporã bahseke wame* é um patrimônio coletivo, é a força e o poder do *Kihti ukũse*, *bahsese* e *bahsamori*, considerados como *murõpu ukuse* do grupo social. É uma maneira mais concreta de pertencimento a um grupo social, um marco diferenciador para a abertura à exogamia e à circulação de conhecimentos e de práticas diversas.

1.7.2 *Heriporã Bahseke wame* e as unidades sociais

O objetivo deste tópico é mostrar que o pertencimento da pessoa a uma unidade social se dá também pelo *heriporã bahseke wame*. Para desenvolver esse assunto, os nomes do grupo social *Yepamahsã* serão nosso ponto de referência para mostrar como os *Pamurimahsã* e os *Umokomahsã* se organizam, por meio do sistema onomástico em unidade social.

Na lista de nomes, há *heriporã bahseke wame* restritos para nomeação de *irmãos maiores* e há aqueles voltados para *irmãos menores* da unidade social. Cada nome da lista está relacionado a uma função social e isso acaba por refletir nas práticas sociais da vida cotidiana dos membros daquela unidade. Por exemplo, nas tarefas em que cada membro deverá exercer seu papel durante as festas de *poose*, o *Baya* tem papel especializado de conduzir as danças de *kahpiwa* e o *Kumu* tem papel de efetuar *bahsese* de proteção e de apaziguamento. Outros têm papel de preparar o *kahpi*. Outros têm papel de cuidar e fazer circular *ipadu* e cigarro. Outros têm papel especializado de servir *kahpi*.

Nesse contexto de exercício de papéis especializados, os elementos como o tabaco, o *ipadu*, o banco, os instrumentos musicais, os adornos, os artefatos de pesca e caça são considerados como partes constitutivas do corpo do especialista, o que é traduzido como *ku murõpu kahtise*. Para a mulher, se diz *ko murõpu kahtise*, referindo-se ao conjunto formado por seu *heriporã bahseke wame*, seu banco, seu roçado e os seus instrumentos de trabalho agrícola e de produção de alimentos.

O trabalho do antropólogo inglês Stephen Hugh-Jones (ano) sobre a onomástica tukano, ainda que esteja focado na discussão de similaridades entre as patrilineagens tukano e os grupos de perfil "matrilinear" entre os Jê e os Bororo, pode ser um bom caminho para entender essa postulação, pois a nomeação da pessoa tukano ancora-se numa consideração de que cada nome (Doé, Buú, Akuto, Yupuri, etc.) está diretamente relacionada ao papel social que ele desempenha, bem como ao exercício do seu "ofício especializado" como *baya*, *kumu* ou *yai*.

Seguindo essa lógica, numa sociedade ideal *Yepamahsã*, os irmãos maiores geralmente são mais “diplomatas” e os irmãos menores são especialistas em *bahsese* e *bahsamori*, que conduzem as práticas sociais cotidianas. Isto não significa que os irmãos maiores não saibam *bahsese* e *bahsamori*, mas o papel especializado cabe aos irmãos menores sob supervisão do líder da unidade social.

Os especialistas são indivíduos que possuem um grande conhecimento e domínio dos *kihti ukũse*, dos *bahsese* e do *bahsamori* e se mobilizam para manter e aumentar seu poder de conhecimento em contato com pessoas e com especialistas de outros grupos sociais, mais comumente por ocasião dos *poose*, momentos de festa e de cerimônias diversas que reúnem pessoas de diferentes grupos sociais. O trabalho do antropólogo indígena *yepamahsu*, Gabriel Sodré Maia (ano da publicação) apresenta um capítulo sobre o tema de *poose*. Trazendo bastante detalhes, o autor descreve os tipos e momentos de *poose*, como também apresenta as introduções de *kahpiwa* (peças musicais dançadas) para cada tipo de *poose*. Em relação ao exercício de papéis especializados, o autor destaca:

a festa de *poose* tem a participação de toda a comunidade, cada membro tem a sua responsabilidade no evento. O *poose* (*dabucuri*) representa a essência nas relações de trocas efetuadas entre os grupos afins. Esse vínculo pode-se estabelecer entre dois clãs de um mesmo grupo linguístico ou entre dois grupos linguísticos próximos. Na cerimônia do *poose* reconstruem-se os vários elementos da hierarquia interna. Quem preside o ritual recebe os convidados oferecendo um tratamento em conformidade com a disposição do participante; cada um ocupará um lugar segundo o seu status social (MAIA, 2018, p. 121).

Como cada *heriporã bahseke wame* está relacionado a uma função especializada, o *yai*, o *kumu* e o *baya* exercem seus ofícios numa ação de complementariedade, de modo que o primeiro é especialista em diagnosticar as doenças e outros tipos de afecções e receitar as fórmulas de *bahsese*, além de transitar nos patamares do cosmo nos sonhos e manter a intercomunicação constante com os *waimahsã* que povoam os diferentes espaços. O segundo é especialista em *bahsese*, o *kumu*. O terceiro é especialista em práticas sociais, sobretudo na condução das festas *depoose*, o *baya*.

Essa característica toma importância entre os grupos sociais e entre as unidades sociais para circulação de *kihti ukũse*, de *bahsese* e de *bahsamori*, ainda que cada grupo social tenha suas referências particulares de *Kihti ukũse* - a arte do discurso, uma língua, os cantos de *kapiwaya*, um território, etc. As diferenças de grupos sociais são fundamentais para abertura de diálogo e para trocas de experiências entre os especialistas.

O estoque de nomes para o *heriporã bahsese* é “um repertório fixo e fechado que é transmitido pela linha patrilinear e é considerado patrimônio exclusivo de um *sib*” (Hugh-Jones 1988, p. 133). O nome, como patrimônio coletivo, protege o grupo e a unidade social. Protege também a pessoa, na medida em que *heriporãbahseke wame* é a própria ligação com os *oãmahrã*, que são considerados *bahseriko mahsã*.

Assim disse meu pai, o *kumu* Ovídio Barreto:

Os não indígenas dão nomes de santos a seus filhos como medida para obter proteção, segurança ou mesmo para obter uma graça. Também dão o nome de pessoas famosas para lembrar dos seus feitos ou para serem conhecidos, protegidos por eles e mesmo para desenvolver suas qualidades. Dão o *wame* dos pais como continuidade da família tradicional, benfeitora, renomada. São muitos os sentidos de dar o nome à pessoa. (kumu Ovídio Barreto, 2017).

O *heriporã bahseke wame* conecta a pessoa numa teia de relações intergrupais, dentro ou fora dos grupos sociais exogâmicos e na dimensão cosmopolítica. Assim, a pessoa fica protegida e dotada de qualidades para o exercício de uma função especializada.

1.7.3 *Heriporã bahseke wame* e o território

A noção de território para os povos indígenas do Alto Rio Negro perpassa por vários níveis de concepções, não se restringindo apenas ao território geográfico de caráter político-jurídico.

A primeira noção de território é a própria compreensão de ocupação dos *waimahsã* e dos *mahsã* (humanos) do mundo terrestre, chamado de *Umuko pati*. A segunda noção diz respeito aos espaços e aos locais percorridos pela embarcação *pamuri-pirõ-yukusu* em sua trajetória conduzindo os futuros humanos ao longo dos rios Amazonas e Negro, denominados de *pamumuhã nukãke dita*. A terceira noção é de *buankãke dita*, que diz respeito aos espaços onde cada unidade social passou a ocupar após a passagem da condição de *waimahsã* para a condição de humano. A quarta concepção de território é o espaço pós-morte, denominado de *mahsã werikãrã*. Essas noções são de suma importância, pois fazem parte da concepção do cuidado do corpo na medida em que são arroladas no processo de *heriporã bahsese*.

Pensar em “território”, portanto, é identificar como os povos indígenas concebem e se relacionam (cosmo) politicamente com todos os seres que povoam os espaços, especialmente os *waimahsã*,

1.7.4 Heriporã bahseke wame e Umuko pati

O discurso dos especialistas sobre o mundo terrestre fala de um espaço constituído de todos os elementos necessários para se gerar e para manter qualquer tipo de vida, ele é comparado ao corpo feminino, conforme me disse o *kumu* Durvalino Fernandes: “o mundo terrestre é como um útero de mulher, por isso que o formato do mundo é parecido com um útero, que não é redondo como uma bola, mas deve ser parecido com um abacate”.

A noção ou a associação do espaço terrestre com o corpo humano, num primeiro plano, está relacionada diretamente com a *fertilidade*, noção que relaciona o simbolismo social ao corpo da mulher.

As formas de relações com o mundo, como território, são de relação social, pois, para que não haja desequilíbrio, tudo deve estar conectado e cada parte cumprindo sua função, vida floresta, vida animal, vida água, vida luz, vida ar, vida terra, vida nome/humana.

No processo de *heriporã bahsese*, há uma parte da fórmula que versa sobre o mundo terrestre relacionando-o como um corpo. Os *kumuã*, pelo processo de *heriporã bahsese*, fazem com que o *Umukopati* seja uma extensão da pessoa, um mundo de expressão de história e de vida cotidiana da pessoa para a realização como ser social, econômico e cosmopolítico, sempre em interação com os *waimahsã*.

Fazem também com que todos os elementos que constituem o mundo sejam benéficos ao corpo da pessoa. Dessa maneira, o mundo terrestre é considerado como uma grande casa, chamado de *Umuko pati*.

1.7.5 Heriporã bahseke wame e pamumuhã nukãke dita

Outra parte do *heriporã bahsese* consiste em arrolar o *pamumuhã nukãke dita*, os lugares de parada da embarcação de *pamuri-pirõ-yukuso* durante a longa viagem entre *Opekõ dihtara* (Rio de Janeiro) até *Dia pehtawi* (Cachoeira do Ipanoré, alto Rio Vaupés) – lugar em que definitivamente alguns *waimahsã* passaram para a condição de humanos.

Os *Pamurimahsã* têm como seus territórios todos os lugares em que esta embarcação aportou, chamados de *pamuri wiseri* (casas de paradas). Cada *pamuri wiseri* tem seu nome de referência e todos são de grande importância como casas de *Kihti ukuse*, de *bahsese*, de *bahsamori* e, por sua vez, casas de *waimahsã*, com as quais os humanos devem adquirir conhecimentos. Nas palavras do antropólogo tukano João Rivelino Barreto:

As Casas de Transformação foram denominadas por Yepa Oãke com nomes que foram tornando-se referências singulares. Assim, Karãko Wiseri (Casas de Vinho de Buiuiu) e Orpen'ko Wiseri (Casas de Leite) passaram a representar lugares de prosperidade e perfeição (BARRETO, 2018, p. 92).

No contexto de *heriporã bahsese*, o caminho percorrido pela embarcação e seus lugares de parada são chamados de *pamurimahsu karãko dá*. E, ao falar do percurso da viagem, os *kumuã* dizem: *pamurimahsã opekõ da* e *pamurimahsã karãko da*. Na operação de *heriporã bahsese*, como é de nominação individual, dizem *pamurimahsu opekõ da* e *pamurimahsu karãko da*, para o homem; e *pamurimahsõ opekõ da* e *pamurimahsõ karãko da*, para a mulher. Como bem registra o mesmo autor:

Pamuri Wiseri (Casas de Transformação), para os Tukano, são casas sagradas que constroem explicações dos fatos presentes acerca de fenômenos e intuições que compõem a vida. Em sua parcialidade, a noção de Pamuri Wiseri continua sendo fonte de extrema importância para a compreensão dos aspectos que constituem a realidade homem. (BARRETO, 2018, p. 108).

Além de *heriporã bahsese*, o reconhecimento de pertencimento às paradas da embarcação é expresso pelos *pamurimahsã* na “arte do discurso” desenvolvida pelos especialistas *baya* durante o *poose*. A “arte do discurso” é uma atuação importante no momento da festa de *poose*, por se tratar de atualização dos *Kihti uküse* sobre a construção do mundo, da viagem da embarcação e suas paradas. É também um discurso de reconhecimento de pertencimento aos lugares das paradas da embarcação como os territórios dos *Pamurimahsã*.

Para mostrar a importância dos *pamuriwiseri* para a efetuação de *heriporã bahsese*, a seguir citamos alguns lugares/casas que consideramos pertinentes para dar uma melhor visão sobre essa ideia.

O primeiro *pamumuhã nukãke dita* é o *Opekõ dihtara* (onde se situa atualmente a cidade do Rio de Janeiro). O lugar é comparado a um “momento de parto”, um gesto de passagem dos *waimahsã* do mundo primordial superior, passando pelo domínio aquático e saindo para o mundo terrestre.

Para que estes habitantes suportassem a pressão do mundo terrestre (pressão atmosférica, raios solares, temperatura, chuva, noite e dia, sons, cores e intensidade da luz), *Yepa oãku* fez *bahsese* de “calibragem” sobre seus corpos. Equilibrou seus corpos para consumirem a água, seus pulmões para puderem respirar, e a visão para poder suportar a luz. Os especialistas dizem que o *Yepa oãku* fez o *hupu amesuo peose*, que consiste no *bahsese* de “calibragem” do corpo. Nesse lugar, os *Pamurimahsã* permaneceram por um bom tempo.

Ao “calibrar” o corpo dos futuros humanos, segundo o *kumu* Ovídio Barreto, *Yepa oãku* fez o novo território ser uma realidade benéfica e parte da extensão dos corpos dos *Pamurimahsã*. Em tukano, diz-se: “*añuri pati, bahuari mahsã pati, añuri dita, opekõ dita pati, karokõ dita pati*”. Essas palavras fazem parte da fórmula de *bahsese* feita à criança no momento do seu nascimento. Assim, o *pamumuhãnuakãke dita* se torna *añuri pati* (lugar bom de viver), *bahuari mahsã pati* (lugar de habitação de *mahsã*), *añuri dita* (lugar de terra boa), *opekõ dita pati* (“lugar de leite”), *karokõ dita pati* (“lugar de mel”) para a criança viver e crescer.

Assim, as paradas da embarcação são territórios “demarcados” e patrimônio dos *Pamurimahsã*. Segundo os especialistas, em cada parada/casa foi construído um grande *bahsakawi* e neles os futuros humanos permaneceram por muito tempo, até embarcarem novamente para continuar a viagem.

Dessa maneira, todas as paradas são descritas como lugares de muita fartura de frutas silvestres, terra de boa qualidade para cultivo, inscrições nas pedras, etc. Assim:

Os locais de paragem da embarcação são conhecidos pelos Tukano como *pamuri wisseri*, isto é, casas, nomeados e respeitados como detentores da história humana, da trajetória e formação dos povos, bem como de um repositório de acervo material e imaterial dos diferentes grupos de povos que vivem no Alto Rio Negro. Essa memória é atualizada e revivida nos *bahsese*, *ukusse* e *bahsomori*, sendo que estes dois últimos são as cerimônias efetuadas nos *bahkawiseri* (as casas tradicionais) nas grandes festas de *dabucuri*. (BARRETO, 2013, p. 59)

A identificação e descrição precisa dos *pamumuhãnuakãke dita* dão a ideia de territórios “demarcados”. Os especialistas descrevem com bastante precisão as características de cada um desses lugares. Por exemplo, o *kumu* Manoel Lima, depois que fez uma viagem ao *Opekõ dihtarã*, me disse: “eu estive no Rio Janeiro e vi tudo iguazinho ao que os velhos conhecedores me contaram, sem mesmo terem viajado e conhecido o lugar. Eu acho que eles viajavam nos seus sonhos para conhecerem tão bem”.

Como anteriormente apresentado, para os *Pamurimahsã*, construir *bahsakawi* num determinado lugar é uma forma de demarcar o território, edificar um patrimônio sobre o qual outras gerações terão poder de posse.

As inscrições como desenhos nas pedras, os acontecimentos e as histórias das paisagens, os *Kihti ukũse* sobre os animais terrestres e aquáticos, sobre as características das águas e da terra são referências fundamentais para caracterizar o *pamumuhãnuakãke dita* como territórios específicos. Tudo isso é arrolado no *heriporã bahsese* e na arte do discurso, ou seja:

A viagem da Cobra-Canoa é constantemente realizada em pensamento pelos kumuã na ocasião dos benzimentos. Benzimento (bahsese) é como os tukano traduzem para o português os ritos de cura realizados pelo kumu ou yai, não apenas cumprindo o percurso da narrativa, mas também modificando o rumo dos eventos de acordo com sua finalidade. Determinadas paradas, conhecidas como Casas de Transformação, conforme explicado anteriormente, serão visitadas, de acordo com o objetivo do benzimento, enquanto outras serão evitadas, fornecendo um caráter interativo que em nada lembra a imagem de um contador de mitos passivo que simplesmente repete fórmulas decoradas. Por conta disso, a aprendizagem de um kumu requer grande responsabilidade, pois benzimentos malfeitos terão consequências graves para quem é tratado por ele. (SANTOS, 2012, p. 49).

São muitos os *pamumuhānukāke dita* dos *Pamurimahsã*, cada um com sua importância, dos quais os especialistas *kumuã* lançam mão para elaborar o *heriporã bahsese*, bem como para os discursos cerimoniais.

Para ilustrar essa noção de pertencimento ao território a partir da viagem da *pamuri-pirō-yukusu*, como o pratimônio mais importante para os *Pamurimahsã*, passamos a descrever alguns *pamumuhānukāke dita* ou também chamados de *pamuri wiseri* como *opeko dihtara*, *dia mairáwi*, *dia barawi*, *diawi*, *dia mererawi* e *dia petapewi*, situadas ao longo do Rio Amazonas, do Rio Negro e do Rio Uapés, tomando-as como amostras em função da proposta do tópico, o que não significa que as histórias de outras “casas” sejam menos importantes para o *heriporã bahsese* ou para o discurso cerimonial.

Opeko dihtara é descrita pelos *kumuã* como uma cidade constituída por várias *bahsakawiseri* de *waimahsã* (casas de *waimahsã*) e formada por grandes colunas de *utāboh bohtari* (colunas de pedras) e *siōpuri bohatarié* (colunas de minerais resistentes), que sustentam o teto do céu, representadas por serras de pedras que existem no lugar. Na linguagem de *heriporã bahsese*, essas colunas são chamadas de *opekō bohtari* e *karāko bohtari* e estão associadas diretamente à estrutura do corpo humano, aos seus componentes e a sua sustentação.

Para além dessa concepção, o lugar é considerado muito importante por se tratar do primeiro contato com o “novo” mundo pelos *Pamurimahsã*, ainda na condição de *waimahsã*, encontrando uma realidade totalmente diferente daquela que estavam acostumados anteriormente, no mundo primordial superior (Barreto, 2013).

O primeiro indicativo de pertencimento da pessoa ao território *pamumuhānukāke dihta* ou *pamuri wiseri* é marcado por essa concepção, uma ligação da pessoa aos lugares de paradas da viagem do *pamuri-pirō-yukusu*, dados que são arrolados por meio de *heriporã bahsese*.

O *opeko dihtará* é considerado o primeiro *pamuri-mahsã-wi* (casa de primeiro contato com o mundo terrestre pelos futuros humanos). As serras são consideradas casas onde até hoje

habitam os *waimahsã*, que são “parentes” direto dos *Pamurimahsã*. Acessando essas casas e dialogando com seus donos moradores é que os especialistas indígenas atualizam os *kihti ukūse*, os *bahsese* e os *bahsamori*. O território é constituído de casas de marcos importantes para os *Pamurimahsã*.

Tudo isso faz com que outros grupos indígenas do Alto Rio Negro, que passaram por diferentes vias de passagem da condição de *waimahsã* para humanos, como os *Umukorimahsã*, referenciem estes territórios como de exclusividade dos *Pumurimahsã*, como um “patrimônio” que pertence a grupos específicos, herdeiros e donos desse patrimônio.

Outro lugar importante é *Mairiwi*, localizado no entorno da atual cidade de Belém, no estado do Pará. Seu território é descrito pelos especialistas como um lugar de muitas plantas silvestres frutíferas, como cacau, banana nativa e de fartura de todos os tipos de peixes e animais.

Segundo os especialistas, isso explica a ação do *Yepa oãku*, que ao desembarcar nesse lugar, fê-lo ser um lugar de fartura para os *Pamurimahsã* se alimentarem e se estabelecerem socialmente, partilhando e desenvolvendo atividades que aprendiam sob a sua orientação.

O mais importante é que nesse lugar/casa, *Yepa oãku* começou o ensinamento aos *Pamurimahsã* sobre os *kihti ukūse*, sobre os *bahsese* e sobre os *bahsamori*. Primeiro, ensinou a construção do *bahsakawi*, sua arquitetura e seus respectivos *bahsese*. Segundo Barreto (2013), *Yepa oãku* também ensinou a introdução de algumas partes de *bahsamori* para as práticas de *poose*, mas, naquele momento, ainda não a pôs em prática.

Os *kumuã* explicam que os ensinamentos do *Yepaoãku* foram feitos passo a passo, razão pela qual cada “parada” tem sua importância, porque os futuros humanos ainda estavam sob a condição de aprendizes.

Dia barawi é outro *bahsakawi* muito importante, é uma das casas localizadas na região onde se situa a atual cidade de Manaus. O lugar é descrito pelos especialistas como de muitas palmeiras e de águas dominadas por cardumes de piranha, um lugar de paisagens de grandes *diacoeri* (várzeas), de terra firme com animais e com muitas plantas úteis, um lugar de muitas praias e lagos, de fartura de peixes e muitas cobras grandes, chamadas *wai-toatu*, guardiões de animais aquáticos.

O Rio Uaupes é conhecido como *Opekō dia* por estar relacionado diretamente com as condições que permitiram a embarcação prosseguir e pelas condições favoráveis para a realização final do projeto de *Yepa oãku*. Segundo os especialistas, nesse território, *Dia barawi*, os *Pamurimahsã* permaneceram por longo período. Além de treinamento de práticas de *poose*,

isto é, os toques de instrumentos musicais de *miriã* e de seus ritmos de danças, também receberam muitos ensinamentos sobre *kihti ukūse*, sobre *bahsese* e sobre *bahsamori*.

Dada a sua importância, os especialistas indígenas recomendam que é imprescindível mencionar a história dessa casa no processo de *heriporã bahsese*, usando as palavras do Justino Rezende: “As nossas existências estão enraizadas nos Lugares/Casas das origens/emergência: Casas de surgimentos, Casas de transformação. Os territórios indígenas significam a vida do povo”.

Outro território importante de *pamumuhānukāke dita* é *Dia pehtawi* (Cachoeira de Ipanoré), casa de passagem definitiva da condição de *waimahsã* para a condição de humanos – de alguns grupos de *Pamurimahsã*. Mais comumente, esse lugar, e seu entorno, é chamado de território dos *Yepamahsã*. Cada corredeira que antecede a cachoeira é tida como de domínio específico de cada grupo de irmãos maiores e de irmãos menores.

Nenhum outro grupo que não seja de *Yepamahsã* pode se “intrometer” no domínio desse território, exceto quando tiver um acordo ou sob o consentimento de todos que se consideram “donos” daquele lugar, sobretudo, dos grupos de unidade social de irmãos maiores do *Yepamahsã*.

Assim como os *Yepamahsã*, os outros grupos sociais foram “saindo” para a condição de humanos em outros territórios, como, por exemplo, os *Utapiroporã* (Tuyuka) que tem como seu destino final a cachoeira de *Suriã Poa Wii*, mais conhecida como *Miriãpoá*, no rio Vaupés, em território colombiano. Esta cachoeira é a referência dos grupos sociais Tuyuca, Bará, Karapana, Siriano, Yurutí e outros.

Nessa região, há corredeiras, serras, cachoeiras e paisagens inscritas nas histórias específicas desses grupos. Nesse território, há casas de seus conhecimentos específicos, que os identificam e que usam as suas histórias para articular os *heriporã bahsese* e os discursos cerimoniais. Nas palavras de Rodrigues (2019):

Ao acionar a expressão “histórias sobrepostas” para me referir aos lugares sagrados tenho em mente uma proposição de Ingold (2000), uma vez que o que ganha relevo nessas histórias são as idas e vindas dos ancestrais. Por isto, refazer essas trajetórias e recontar a história dessas jornadas é, assim, percorrer os passos dos ancestrais que as protagonizaram no passado. Mais do que apenas localidades, essas paisagens são historicidades, pois guardam a memória dos itinerários de seus diferentes habitantes. Nesse sentido, tanto o território quanto os seres vivos que o habitam encontram-se envolvidos num mesmo processo histórico. Por conseguinte, essas metamorfoses de pessoas em paisagem se afastam de uma concepção que organiza a relação entre a terra e seus habitantes sob as coordenadas do inanimado e do animado. (RODRIGUES, 2019, p. 205).

1.7.6 Heriporã bahseke wame e buakukâke ditá

Outra noção de território dos *Pamurimahsã* diz respeito à ocupação de território após a formação de grupos sociais, denominado de *buakukâke ditá*. Em linguagem de *bahsese*, diz-se *kukarãko dita, ku opekõ dita, ou ko karãko dita, ko opekõ dita*, fazendo referência direta à ligação da pessoa ao território.

Para expor essa ideia, vamos nos enveredar nos caminhos de dispersão da unidade social *Yupuri-huremiri-sararó* após o período de formação de grupo social *Yepamahsã* no *dia petawi* (Cachoeira de Ipanoré).

Os *Yepamahsã* tem como referência territorial o *Dia petawi*, a Cachoeira de Ipanoré e seu entorno. Mas foi no rio *Nūrunha* que passaram a se organizar em unidades sociais, passando a viver sob o sistema organizativo de *irmão maior* e *irmão menor*. Foi nesse espaço territorial que desenvolveram seus primeiros trabalhos com roçado, construíram suas primeiras *bahsakawiseri*, realizaram suas primeiras festas de *poose* e estabeleceram seus modelos de relação com os *waimahsã*, que passaram a habitar naquelas casas como cachoeiras, serras e lagos. Transformaram o território como um lugar de vida social embrionária, familiar, pessoal e de relação cosmopolítica e construíram o território como parte e extensão do corpo.

Por essas razões, os *Yepamahsã* consideram que a Cachoeira de Ipanoré, e seu entorno, é seu berço de formação humana. É seu território na medida em que essa noção faz parte do *murõpu ukusee* e *murõpu kahtise*, lugar entranhado de histórias e referência de *heriporã bahsese*.

Os *Yepamahsã*, depois que aumentaram sua população, e por conflitos internos entre irmãos maiores e irmãos menores, se espalharam para outros lugares que hoje ocupam, isto é, “Os povos indígenas por sua vez, se espalharam por toda a região do noroeste amazônico, ocupando todo o Alto Rio Negro e seus principais afluentes, a exemplo dos rios Tiquié, Papuri e Uaupés” (Barreto, 2013).

Muitas unidades sociais *Yepamahsã* movimentaram-se para outros lugares, como ao longo das margens do rio *Kuhsá* (Rio Tiquié), afluente do rio *Opekõ dia* (Rio VUaupés), que antes era território de domínio de outros grupos indígenas que tinham as cachoeiras e as corredeiras do rio como seus *pamuriwiseri* (casas de paradas da embarcação e repositórios de *kihti ukūse*, de *bahsese* e de *bahsamori*).

A explicação da dispersão dos grupos sociais que ali viviam, segundo os relatos dos mais velhos, é que se espalharam por outros territórios devido às “guerras” constantes com outros grupos e por incursões de caça a escravos por colonizadores. Por tudo isso, acabaram por

abandonar seus territórios, passando a ocupar outros mais longínquos, inclusive em direção à Colômbia, à Venezuela e ao Peru.

Os *Yepamahsã* da unidade social *Yupuri-huremiri-sararo* passaram a ocupar uma parte do território do alto Rio *Kuhsa* (Rio Tiquié), mais especificamente a região de *Huremiripá* (corredeira de rouxinol), que em português foi chamada de comunidade São Domingos Sávio. Outras unidades sociais foram para outros territórios do mesmo rio, como o Rio Papuri e para os territórios pertencentes à Colômbia.

O território ocupado por cada unidade é tido como seu lugar de domínio e, assim, reconhecido pelos demais grupos sociais. Por exemplo, o território que a unidade social *Yupuri-huremiri-sararo* ocupa atualmente é reconhecido pelos demais grupos como um território de seu domínio específico e nenhum outro grupo pode usufruir dos recursos naturais daquele território sem o consentimento dos membros do grupo reconhecido como dominante no território.

Esse modelo é adotado pelos diferentes grupos do Alto Rio Negro, mesmo que muitos de seus membros estejam vivendo fora do território:

Nossa comunidade não acabou. Nós continuamos vivendo com nossas famílias mesmo que muito de nossos irmãos, primos e sobrinhos tenham nos deixado para morar em outros lugares. Uns vão para passear um tempo e retornam, outros nunca mais retornaram, mas estão sempre em nossos pensamentos e de vez em quando chegam notícias de que querem vir morar na comunidade novamente. (BARRETO, 2018, p. 148)

O território ocupado por uma unidade social é distribuído entre os familiares para usufruto dos recursos naturais e para o controle de entrada dos “invasores”. Tudo o que existe no território é tido como parte integrante da unidade e ninguém pode ousar desfazer ou “invadir”, sob o risco de instaurar um conflito. Assim, ao fazer *heriporã bahsese*, o especialista arrola o território pertencente à unidade social como extensão da pessoa, como lugar de fazer seu roçado, seu território de caça, de pesca, de relações interpessoais e de interlocução com os *waimahsã*, habitantes dos espaços aquáticos e da terra/floresta daquele território.

Dessa maneira, o grupo sicoal e o corpo são conectados diretamente com o território de pertencimento e de ocupação. Caso algum membro do grupo se desvincule dessa conexão com o território, a pessoa fica sujeita aos riscos de desorganização de sua vida social, territorial e ao desequilíbrio de sua *força vital*. O pertencimento ao território é fundamental para o equilíbrio social, emocional e afetivo de uma pessoa.

Para evitar este desequilíbrio, o *heriporã bahsese* é feito sempre quando uma pessoa deixa o seu território de origem e passa a ocupar um outro e, quando este se estabelece em um novo lugar, obrigatoriamente deve fazer *bahsese* para que este novo lugar passe a fazer ser parte de extensão..

Essa ação é necessária para que a pessoa mantenha sua *força vital* e não perca seu equilíbrio “emocional”, traduzido na insegurança, no estranhamento, na perturbação, na insônia, nos desgostos, na ansiedade, na saudade; nos estados da pessoa que podem comprometer a sua estabilidade “psicológica”. O território é uma identificação do grupo, da unidade e da pessoa, da sua vida, da sua história e da sua autonomia:

Para um Tukano, deixar a comunidade, de certa forma, é se dispor a enfrentar duras consequências, entre outras não ter um lugar para fazer a roça, tirar madeira, pescar. Essas atividades são importantes para a sobrevivência, mas não só. Elas estão associadas a outros aspectos importantes da vida. (BARRETO, 2018, p. 148).

Devido a essa importância, essa dimensão passa a ser incluída no rol das dimensões de *força vital* da pessoa, como os espaços de usufruto dos recursos alimentícios (animais de caça, peixes, terreno para o roçado e de construção de novas casas etc), sempre sob a licença dos responsáveis dos espaços, os *waimahsã*.

O antropólogo indígena Dagoberto Azevedo (2016), na sua investigação sobre o espaço terra/floresta entre os *Yepamahsã*, descreve com muita densidade a noção de organização dos espaços inclusivos da terra/floresta e como isto é articulado com o *bahsese* de *wetidarese*, na medida em que esta organização implica na noção organizativa das casas de *waimahsã*. Demonstra, assim, que os *bahsese* versados pelos *kumuã* partem da noção de organização de espaços para ordenar os seres, os vegetais e os animais. Dessa maneira, a subdivisão de espaços menores está relacionada à formulação de *bahsese* protetivos e de limpeza de alimentos, relacionando-os com a concepção de vida equilibrada e conectada com tudo.

Essa organização permite aos especialistas interagirem e se comunicarem com os *waimahsã* dos lugares, classificando-os e ordenando-os nos seus devidos lugares, para sua circulação, evitando seus ataques às pessoas.

Isto significa que não basta ocupar o território, é preciso, antes de tudo, negociar, ordenar o novo espaço, conhecer os *waimahsã* habitantes dos lugares/ambientes para poder interagir, comunicar e conviver de modo equilibrado. A tradução do termo *bahsese* com a

palavra cristã “benzimento” não dá conta de expressar o sentido epistemológico do termo, como é compreendido pelos *Yepamahsã*.

1.7.7 *Heriporã bahseke wame* e o “território pós-morte”

Os especialistas da unidade social *Yupuri-huremiri-sararo*, que ficaram mais conhecidos pelo apelido *buberã porã*, dizem que o nome, ou melhor, o *heriporã bahseke wame*, como *omerõ* (substância), depois do fim do corpo vai para o lugar conhecido como *amowi*, a “casa serra”, que fica na região do médio Rio Tiquié.

O *kumu* Ovídio Barreto descreve *amowi* como uma grande *bahsakawi*. Lá, estão os parentes, pais, mães, avós, filhos, tios, tias da pessoa, que já morreram. Todos vivem como viviam nessa terra, possuem seus roçados, suas casas, trabalham, cantam, dançam, pescam, caçam, formam novos especialistas, etc.

Para chegar à esta casa, necessariamente deve haver a mediação do especialista, pelo processo de *bahsese* chamado de *heriporã hoose*, de *mahã ahpose*, ou de *wãti hoose*. Com a iminência de finitude da pessoa, o especialista, com o consentimento dos familiares, passa a lançar mão dos *bahsese* de *heriporã hoose* ou *wãti hoose*.

O sentido do *bahsese* é abrir o caminho e orientar a pessoa a chegar até a casa *amowi* e fazer desta sua nova morada. Assim, o *heriporã bahseke wame* volta à *amowi* sob a condição de *waimahsã*, onde passará a ocupar seu espaço e sua posição dentro da estrutura social, junto com seus parentes que chegaram antes. É comum uma pessoa, nos últimos momentos de sua vida, dizer algo como: “meu pai (esposa, ou filho ou outro parente) já veio me buscar, eu já vou”. Como dizia Ovídio Barreto, este é um tipo de despedida dolorosa, mas a gente sabe que um dia nos encontraremos.

Ao fazer *bahsese* de *wãti hoose*, além de orientar o caminho, os especialistas fazem com que a pessoa leve consigo todos os seus pertences. Caso contrário, acreditam que o falecido estará sempre a assombrar os vivos, manifestando que faltou levar algum objeto de seu pertence. A “assombração”, portanto, é sinal de que o morto não levou todos os seus pertences para sua nova morada, e será necessário reforçar o *bahsese* de *wãti hoose*.

O destino dos *heriporã bahseke wame* é chegar à casa final, idêntica a dos humanos na terra. Desse modo, a morte do corpo está ligada à passagem a um novo território, retorno do *heriporã bahseke wame* à condição primária, isto é, à condição de *waimahsã*.

Segundo meu pai, Ovídio Barreto, nem todos chegam à esta casa, muitos se transformam em animais por terem quebrado certas regras, como não comer comida quente, comida assada,

comida apimentada, por terem relações sexuais depois do consumo de *kahpi* ou depois de ter participado das festa de *poose* com toques de instrumentos de *miriã*, entre outras. Nesse sentido, transformar-se em bicho é perder a condição de pessoa, é perder o *heriporã bahseke wame*.

Cada grupo social tem suas *bahsakawiseri* (casas) para onde vão as pessoas mortas do grupo e o destino do *heriporã bahseke wame* é o *bahsakawi* dos *waimahsã*.

Melissa Oliveira aponta que:

Um caminho para se entender a lógica de interpretação dos sonhos e sua correlação com doenças e mortes é que o caráter de inversão da realidade cotidiana é identificado por alguns autores com relação ao modo como os indígenas descrevem tanto o submundo (underworld) (HUGH-JONES, C. 1979) quanto a Casa dos ancestrais (ARHEM, 1978, p. 40), ambos locais para onde os diferentes componentes da pessoa vão após a morte. (OLIVEIRA, 2016, p. 300).

A ida para esta “nova casa” não pode ser entendida como submundo, mas como um lugar de retorno, com os quais os especialistas continuarão mantendo sua comunicação, interação e aprendizagem. Dessa maneira, os mortos, sobretudo aqueles que foram especialistas, podem aparecer para pessoa da família nas sessões de *kahpi*, durante o período de formação e também nos sonhos, para repassar os *kuhti-ukuse*, os *bahsese* e o *bahsamori* sob seu domínio.

A morte encerra um ciclo de vida das pessoas, mas aponta para uma outra direção, para uma outra forma de vida e de comunicação com os humanos. Todos os elementos constitutivos do corpo voltam-se para as condições de *boreyuse kahtiro* (“luz/vida”), *yuku kahtiro* (“floresta/vida”), *dita kahtiro* (“terra/vida”), *ahko kahtiro* (“água/vida”), *waikurã kahtiro* (“animais/vida”), *ome kahtiro* (“ar/vida”).

1.7.8 Heriporã hahseke wame e sua relação com Bahsakawi

O *heriporã bahseke wame* também se associa ao *bahsakawi*, à casa. Não é a toa que os estudos etnográficos sobre os ameríndios relacionam a casa como lugar de expressão de divisão social de *mahsã kura*. Ao tratar desse assunto de divisão social da “maloca”, Cristiane Lasmар cita Stephe Hugh-Jones e descreve:

A parte da frente da maloca era de domínio masculino, onde os homens se sentavam, trabalhavam e conversavam, e onde se concentrava a atividade ritual. Conceitualmente, tratava-se de um espaço ao mesmo tempo sagrado e ritual. A parte dos fundos da casa, por sua vez, era de domínio feminino. Era ali que ocorriam o processamento e o preparo da mandioca e que permaneciam as mulheres e as crianças durante certos momentos dos rituais das flautas,

quando os homens tocavam os instrumentos cuja a visão é interdita às mulheres. (HUGH JONES, 1979,p.108, apud LASMAR, 2005,p.69).

Jorge Pozzobon vai além dessa descrição de divisão social da “maloca”, ao incluir a articulação de *bahsese*, que ele chama de “reza”:

A maloca é feita de esteios, parede e teto. Há três tipos de esteios: os esteios dos homens, os esteios das famílias e os esteios das mulheres. Então a reza continua descrevendo o teto e as paredes da maloca. Quando a descrição da maloca termina, a reza volta à fórmula repetitiva: Por isso vai embora, porque nós somos gentes. Gente mora em aldeia. [...]. Então vêm sucessivamente o conjunto de objetos rituais, o conjunto dos equipamentos de pesca, de caça, de processamento de mandioca, os objetos de cozinha e assim por diante [...]. O papel destacado da maloca nessa reza não é gratuito. As aldeias tradicionais dos Tukano consistem de uma única maloca, normalmente com uns 20 metros de comprimento. Cada maloca abriga um clã diferente. (POZZOBON, 2002, p.47).

Na amazônia oriental, por exemplo, essa noção é bastante difundida e ela também faz parte do discurso de *kihti uküse*, ou melhor, a projeção do corpo com a casa faz parte de *murõpu ukuse* durante as festas de *poose*. A casa, segundo os *kumuã yepamahsã*, é uma parte constitutiva da força vital da pessoa.

Seu Manoel Lima explica que, dos oito esteios, os seis primeiros esteios centrais *dobahsakawi* (três em cada lado, que geralmente são grandes troncos de madeira) estão associados à *força vital* do homem. Sua estrutura corresponde a estrutura óssea do corpo do homem. Sua harmonia e equilíbrio de “temperatura” (quente, frio, ao ponto) corresponde à de sensação de bem estar da pessoa, ou das pessoas em casa. A casa é constituída de todas as condições favoráveis de equilíbrio da pessoa e é um espaço de sua fortaleza.

Assim como os esteios sustentam toda a estrutura da casa, numa analogia direta, são também os esteios que “sustentam” a estrutura do corpo. As atividades realizadas dentro da *bahsakawi*, sobretudo, o *poose*, como uma prática social mais importante, acontecem no centro da casa.

Os quatros primeiros esteios centrais da *bahsakawi* são arrolados no processo de *heriporã bahsese* para o homem. São evocados como partes estruturantes do corpo masculino, tornando-se sustentáculos do corpo da pessoa e uma dimensão de *força vital*, que em língua *yepamahsã* se diz: *mahsã kahtise bohtari*. Ao articular o *heriporã bahsese*, se diz: *Doétiro kahtise bohtari*, ou *Yúpuri kahtise bohtari*, ou *Ahkëto kahtise bohtari*, *Buú kahtise bohtari*, *Këmarõ kahtise bohtari*, *Ëremiri kahtise bohtari*, *Suegë kahtise bohtari*, *Séribhi kahtise bohtari*, *Yepásuri kahtise bohtari*, *Wehsemi kahtise bohtari*, assim sucessivamente.

Segundo os *kumuã*, os esteios são chamados de *mahsã katise bohtari*, numa referência que os quatros esteios são apoios do especialista. Neles que são pendurados os ardonos e instrumentos musicais para as danças durante o *poose*, artefatos considerados como partes do corpo do especialista. Também os esteios são pintados com grafismo, chamados de *kahpihori*. Grafimos que representam os *Kihti ukũse*, os *bahsese* e os *bahsamori*. Segundo Ovídio Barreto, durante a sessão de *kahpi*, os grafismos se movimentam e são portas de entradas para o mundo de conhecimento. Dessa forma, os esteios são como se fossem a extensão do corpo do especialista.

Nessa mesma lógica, o *kumu* Manoel Lima diz que, durante a seção de *kahpi*, as pinturas dos esteios giram e conduzem para o domínio de *bahsamori*. E continua dizendo: “quando a gente está numa grande festa de *poose*, o *bahsakawi*, sobretudo durante a sessão de *kahpi*, se movimenta, a casa fica viva, a pessoa tem a sensação de que não é mais a pessoa que está em ação, mas sim a própria casa que está lhe conduzindo às danças e aos ritmos”. Assim, o *bahsakawi* é um organismo vivo, e suas pinturas funcionam como um “aplicativo” para se acessar ao “mundo” de *bahsamori* durante a sessão de *kaphi*.

Os esteios da casa, no processo de *heriporã bahsese*, são evocados como partes da estrutura do corpo, sendo transformados como apoios, suportes, segurança, aparatos e protetores da pessoa.

Os dois últimos esteios (um de cada lado) da *basakawi* são estruturas da *força vital* feminina. Representam a vida e a força da mulher. Ao fazer *heriporã bahsese*, o especialista faz dos esteios partes do corpo da mulher, sua projeção, seu apoio, sua firmeza, sua segurança, seus suportes vitais. Todas as atividades de produção de derivados de mandioca para o consumo são feitas naquele espaço específico. Todos os utensílios para fabrico de derivados de mandioca e artefatos são guardados naquele espaço e representam a extensão do corpo da mulher. Assim como os quatro esteios estão para os homens, os dois últimos esteios estão para a mulher.

Assim, os esteios se tornam partes da *força vital* da mulher e o espaço se torna um lugar fundamental para sua segurança e desenvolvimento do seu trabalho. O especialistas, ao fazerem *heriporã bahsese*, dizem: *Yepálio kahtise bohtari*, ou *Duhigo kahtise bohtari*, ou *Yúsio kahtise bohtari*, *Yuúpahko kahtise bohtari*, *Piro duhigo kahtise bohtari*, *Dēhpoti kahtise bohtari*, *Diatho kahtise bohtari*, *Ñigõ kahtise bohtari*, assim sucessivamente. A viga que forma a cumeeira, os *kumuã* a comparam com a coluna vertebral da pessoa. A analogia consiste na concepção de que, assim como a coluna vertebral interliga a cabeça, os membros e os pés, do mesmo modo, a cumeeira sustenta o corpo da *bahsakawi*. A partir dela, todas as outras partes

se conectam, formando um espaço limitado, seguro, acolhedor, lugar provedor de bem estar e bom para se viver.

Os caibros, por sua vez, são comparados com as costelas da pessoa. Manoel Lima diz que, assim como as costelas protegem os órgãos vitais do corpo, da mesma forma os caibros protegem os habitantes do *bahsakawi*. Dessa forma, ao fazer *heriporã bahsese*, o especialista toma as qualidades e funções dos caibros e faz disso a segurança da pessoa.

A divisão de espaço dentro do *bahsakawi* é organizada de acordo com o marcador irmão maior e irmão menor e a disposição diferenciada dos homens e das mulheres é pensada a partir das tarefas específicas.

A noção de *bahsakawi* como extensão da pessoa começa desde a construção da casa, que, para além de material como madeira, cipó e palha, consiste na conexão com o processo de *heriporã bahsese*.

Primeiro, existe um protocolo a seguir para a construção de *bahsakawi*, que é, antes de tudo, começar com *wiseri bahsese*. Conforme aponta o indígena e escritor Gabriel Gentil:

Pajés fazem sete tipos de cerimônias na maloca. Primeira Cerimônia é chamada *Ditá-Bahseró*, é uma Cerimônia para Terra se transformar o corpo da Criadora Yepá. Assim a maloca está construída em cima do corpo da Criadora, porque a Terra representa a Mulher, é a nossa mãe. Segunda Cerimônia é chamada *Bohtari Bahseró*, é Cerimônia para os esteios se transformarem em pessoas de antepassados, os moradores da Casa do Céu, ligados para Casa da Terra, que é a Maloca. São os símbolos de primeiras humanidades, *Pãmëri-mahsã*, estes esteios Centrais têm os nomes indígenas dos Tukano, *Bahseke Wame*. Terceira Cerimônia é chamada *Wii-Bahseró*, é Cerimônia Especial em Geral, para Maloca se transformar no corpo do Criador ou Criadora. Quarta Cerimônia é chamada *Ohpé Bahseró*, é Cerimônia para resina com breu fazer fumaças. As fumaças são meios de comunicação rápida em forma de raios, que levam as mensagens para Casa do Criador. Para ele saber e tomar conhecimento que nós estamos construindo a maloca, praticando seus ensinamentos rituais. Quinta Cerimônia é chamada *Wetiro Bahseró*, é Cerimônia para defesa da Maloca, para que não surjam as doenças, inimigos, brigas, invejas. Sexta Cerimônia é chamada *Kahpitë Bahseró*, é Cerimônia principal sagrada e secreta, é para bebidas *Kahpí* ou *ayawascas*, alucinógenas para aparecerem bem as visões, prevendo o futuro, os contatos com os Deuses e todos os seres vivos. Desta Cerimônia, através das visões, os Pajés viam as visões e pintavam os simbolismos dos Deuses em geral, nas malocas. Depois faziam as provas de iniciações. Sétima Cerimônia é chamada *Toatë Bahseró*. É Cerimônia para Tambor *Trocano*, para que os sons das cerimônias, os rituais cerimoniais dos Pajés sejam comunicados diretamente para o Criador *Õakhë*. (GENTIL, 2007, p. 230-231).

O *bahsakawi* é um corpo em movimento, espaço social e de construção da pessoa, espaço de geração e repasse de *kihti uküse*, *bahsese* e *bahsamori*. É um lugar de danças, de

cura e de proteção, o cosmos personificado no *bahsakawi* e materializado em corpo, dotado de vida, de boca, de coração e de veias.

Outro ponto importante sobre *bahsakawi* é a sua condição de geradora de vidas humanas, não em termos físicos, mas enquanto espaço propício de formação de novos especialistas, que passam por um processo longo e rigoroso de aprendizado. Nesse ponto de vista, é comparado com a embarcação que conduziu os primeiros humanos. Assim, como os *waimahsã* passaram por um processo de formação ao longo da viagem e foram instruídos em cada parada da embarcação, o espaço *bahsakawi* teria a mesma função, ou seja, a de formar novos humanos mediado pelos especialistas já formados ao longo do processo de existência do grupo social dentro do *bahsakawi* para perpetuação de *kihti ukūse*, de *bahsese* e de *bahsamori* como conhecimentos vitais para a existência humana.

As pinturas nas paredes de uma *bahsakawi* são tidas como o grafismo da embarcação que serviu para confundir seus inimigos e assim proteger seus tripulantes. Essa mesma noção é atribuída à pintura do *bahsakawi*, confundir o inimigo para proteger seus habitantes.

O *bahsakawi* é projetado como o corpo humano. Assim, como o corpo humano recebe as pinturas para a proteção do seu *omerõ*, a imponência dos grafismos das paredes da casa tem a função de proteger seus habitantes. Como lembra Gabriel Gentil:

A maloca Tukano é pintada nas paredes. Na frente os símbolos do Deus Pedra, o Sol. São desenhos, símbolos, seres vivos invisíveis que existem e são moradores na Casa do Céu. As cores são significados, as cores da Casa do Céu, especialmente as cores do Deus Sol. Os desenhos símbolos que existem por trás da Maloca são símbolos da Deusa Terra Yepá. Os desenhos que existem dentro da Maloca, nas paredes, são símbolos de visões, sonhos, imagens que foram vistos pelos Pajés, chefes antigos. Viam quando eles bebiam as bebidas alucinógenas de *kahpí*, cheiravam *paricá*, fumavam tabaco, comiam *ipadú*, durante grandes rituais, festas tradicionais na época. Depois os pajés pintavam nas malocas, nos corpos, nos artesanatos e cerâmicas. Os Tukano, quando constroem a maloca deles, sempre constroem estruturas do corpo do pai criador o Deus Lua Yepá Ôakhë. Depois completam com os símbolos de animais, dos humanos heróis e outros. (GENTIL, 2007, p. 236)

O *Bahsakawi*, doravante traduzido como casa, na concepção *yepamhasã* é um micro cosmo, lugar de produção e reprodução conhecimento, lugar de construção de corpo e de pessoa, lugar de interações sociais e de negociação de relações interpessoais.

Também é lugar perigoso, lugar de conflitos e lugar de doenças. É necessário, pois, que a todo momento esteja sob o cuidado dos *kumuã*, para manter-se em equilíbrio, em harmonia e em “temperatura” equilibrada para o bem estar das pessoas.

1.7.9 Heriporã bahseke wame e artefatos

Heriporã bahseke wame é a associação do corpo aos pertences materiais da pessoa. De pertencimento ao homem, se diz: *ku kahtise oãuhpuri, ku kahtise wahtopa*. E para a mulher: *ko kahtise oãuhpuri, ko kahtise wahtopa*. Em outras palavras, se diz que os instrumentos de trabalho agrícola (terçado, machado), de pesca (canoa, remo, caniço, linha de pesca, anzol, arco e flecha), de caça (zarabatana, espingarda), o ipadu, o tabaco, o banco, a casa, o *kahpi* e a bebida caxiri são “riquezas” e extensão do corpo masculino. Por sua vez, o roçado, as plantações, o terçado e os artefatos de extração de produtos da mandioca, dentre outros, são riquezas e extensão do corpo feminino. Dizem os especialistas que sem esses materiais, a mulher se sente uma pessoa incompleta e vive triste, e de posse deles, a mulher é forte, alegre, vibrante e otimista.

A sensação de incompletude pode suscitar na pessoa, segundo o *kumu* Ovidio Barreto, a sensação de insatisfação, de insegurança, a falta de motivação, pois a pessoa está incompleta. O sentimento dessa falta acarreta tristeza, ansiedade, inquietação, desespero e pode afetar seriamente o equilíbrio da pessoa.

Em relação aos especialistas (*yai, kumu, baya*), além dos equipamentos citados acima, seus pertences como o *wãmo*, o cigarro, o ipadu, o tabaco e o banco são fundamentais para a sua completude. No caso mais específico do *baya*, seus adornos corporais de dança, seus instrumentos musicais, seus cantos de *kahpiwaya* são considerados como partes da pessoa.

Ao falar sobre a importância da associação do corpo aos instrumentos e aos artefatos, o *kumu* Manoel Lima testemunhou:

Vocês que são estudantes, as coisas que devem estar ligadas nos seus corpos são os livros, os cadernos, as canetas, os lápis, as borrachas. Isso que dá sentido para a vida do estudante. Sem esse material ligado ao seu corpo, um estudante não terá vontade de estudar, de ler e de escrever, pois verá isso como algo que está fora dele e não como partes constitutivas do seu corpo, como sua riqueza. (kumu Manoel Lima, 2017).

Uma reclamação dos *kumuã* sobre o contexto atual é que as novas gerações estão cada vez mais desvirtuando a importância de *heriporã bahseke wame*, na medida em que vão atribuindo nomes fora do contexto e do significado cosmológico dos grupos sociais. Assim, o modelo de nomeação de Santos Católicos tem rompido a teia de conexão cosmopolítica, histórica do grupo social e territorial das pessoas no Alto Rio Negro.

Essa maneira de dar nome às pessoas implica do ponto de vista dos especialistas, na desorganização social, na perda dos conhecimentos de *kihti ukūse*, de *bahsese* e de *bahsamori* do grupo social ou da unidade social, na formação de novos especialistas, entre tantas outras implicações.

Segundo o *kumu* Manoel Lima, o *heriporã bahseke wame* dos grupos sociais perdeu lugar com a imposição cultural e com o contato com as pessoas de fora das comunidades.

Sem o *heriporã bahseke wame* do grupo social, os jovens de hoje não sabem mais diferenciar-se entre si, ninguém sabe quem é quem, assim vão se casando com pessoas do mesmo grupo. Isso desorganiza todos os *mahsākurari* (grupos sociais e unidades sociais) do Alto Rio Negro.

O raciocínio do *kumu* Ovídio Barreto vai à mesma direção daquele defendido por Manoel Lima, de entender que o *heriporã bahseke wame* é um marcador da exogamia e da organização interna das unidades sociais, assim como é o marcador mais importante entre os grupos sociais do Alto Rio Negro.

Dessa maneira, *Mahsā kahtiro* como fruto do processo de *heriporã bahsese*, injeção de *heriporã bahseke wame* é uma ligadura da pessoa com as dimensões: origem do grupo (*Pamurimahsā*, *Umurimahsā*), à unidade social, ao *Umuko pati Heriporã* ao território, ao *pamumuhānukāke dita*, ao *buanukāke ditá*, ao “território pós morte”, ao *Bahsakawi*, aos artefatos.

Essas dimensões interligadas formam um “feixe amarrado (*wame*)”, como dimensões que constituem a força vital da pessoa. O seu equilíbrio e o seu desequilíbrio, segundo os especialistas, implicam diretamente na qualidade de vida da pessoa, sobretudo no equilíbrio e no desequilíbrio “psico-somático” da pessoa.

A nomenclatura de pessoas fora da lógica indígena implica na desorganização social, na desorganização das “instituições”, na desconexão cosmológica da pessoa, na perda de *kihti ukūse*, de *bahsese* e de *bahsamori*, na carência de formação de novos especialistas, entre tantas outras implicações diretas.

CAPÍTULO II

Doatise, Duhtitise e Bahsese: ataques e produção de cuidados do corpo

Este capítulo propõe aprofundar as questões relacionadas aos diferentes tipos de desconfortos, males e doenças, englobando as afecções denominadas de *doatise*. São analisados ainda os diferentes modos de ataques de agentes externos, sobretudo de *waimahsã* chamados de *duhtitise* e as práticas de *bahsese*.

Bahsese são fórmulas “terapêuticas” que consiste na manipulação “metaquímica” das qualidades das coisas via oralidade para prevenir, proteger e curar as pessoas. São fórmulas mais preciosas de produção de cuidados adotados pelos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. A produção de cuidados pelo especialista é feita tanto individual quanto coletivamente. O *bahsese* coletivo se faz mais para prevenir, para proteger os ataques interpessoais e para proteger de “epidemias”. A forma individual inclui tudo isso e mais a parte de cura.

Os *kumuã* falam que sem os *bahsese* a pessoa fica vulnerável, sem proteção e sem resistência, logo, pode ser atingida por diferentes *doatise* e por *duhtitise* provocados por agentes externos como os ataques dos *waimahsã*. De igual modo, sem os *bahsese* de proteção os habitantes de uma comunidade ficam vulneráveis aos ataques e às “epidemias”.

Muitos tipos de *doatise* encontram sua explicação nos *Kihti ukũse* e as fórmulas de *bahsese* também estão contidas, na maioria das vezes, nos *Kihti ukũse*. Por essa razão, é necessário falar de *Kihti ukũse* e dos *bahsese* para assim entender, minimamente, as concepções e práticas discursivas sobre os cuidados da pessoa. Tudo isso, por sua vez, está diretamente associado ao entendimento sobre os elementos constituintes do corpo, tal como tratado no Capítulo I desta tese.

A melhor maneira de cuidar da pessoa do ponto de vista dos especialistas indígenas é a prevenção, realizada através do *bahsese*. Aliás, os povos do Alto Rio Negro são, essencialmente, preventivos.

Em primeiro lugar, acompanhando o calendário das constelações e os “bioindicadores” temporais, sabendo que cada período do tempo é carregado de perigos, os especialistas entram em ação fazendo *bahsese* para afastar ou para mitigar a ação dos diferentes agentes das doenças.

Dominar as explicações sobre variados tipos de *doatise* e de *duhtitise*, bem como as maneiras de manifestação, é o caminho imprescindível para se elaborar as fórmulas certas de *bahsese*. Isso requer do especialista o domínio e a experiência, como certo dia me confessou o *kumu* Manoel Lima (Madu):

A gente não adivinha a doença, não fazemos milagres para curar, não falamos com os espíritos para descobrir as doenças, mas a gente conhece as doenças, a gente sabe quais são as doenças que podem afetar as pessoas em cada período do ano. Aí a gente faz *bahsese* ou usa plantas medicinais para curar as pessoas. (kumu Manoel Lima, 2013).

A fala do *kumu* Manoel Lima é o ponto de partida para se mergulhar no universo das explicações sobre *doatise* e *duhtitise*, dos cuidados e dos ataques à pessoa e de como investigar o “protocolo” dos *kumuã* no exercício do seu ofício.

A literatura etnológica rionegrina muito já descreveu sobre os especialistas indígenas e seus papéis especializados, seja pela denominação de pajés, de curandeiros, de xamãs, de mediadores cósmicos, de manejadores do cosmo, de líder religioso ou de outras nomenclaturas.

As produções pouco especializadas sobre o assunto entendem quase sempre a prática de tais especialidades sob a perspectiva religiosa, que acaba por produzir certo imaginário sobre os papéis especializados dos povos indígenas.

Os especialistas do Alto Rio Negro são sujeitos que passaram por uma rigorosa formação sistemática e por um treinamento, sob orientação de um especialista formador. Conectados aos domínios dos *waimahsã*, adquiriram, diretamente destes conhecimentos sobre *Kihti ukũse*, sobre *bahsese* e sobre *bahsamori*.

Eles são pessoas com força de articular qualidades sensíveis curativas contidos nos tipos de vegetais, de animais e de minerais para abrandar a dor e curar as doenças, de modo a transformar determinados elementos (água, tabaco, enzima vegetal, entre outros) portadores de agentes curativos e protetivos.

Possui ainda habilidade de “manipular” os fenômenos naturais como raios e trovoadas e de usar as qualidades de animais e minerais para determinadas finalidades. Como detentores de poder, versando a linguagem de *bahsese*, acionam as qualidades dos elementos para resolver problemas cotidianos, como a cura de doenças, desconforto, afecções e a reorganização do desequilíbrio da pessoa e do cosmos.

Para manter o equilíbrio da pessoa sob seus cuidados, lançam mão de *bahsese* para equalizar os elementos constituintes do corpo e reorganizam as dimensões que constituem a força vital da pessoa.

Para manter o equilíbrio do cosmo, estabelecem interlocução com os *waimahsã*, habitantes de diferentes espaços do mundo aquático, terra/floresta e aéreo. Todo esforço dos especialistas resulta no controle das doenças e desconfortos, no equilíbrio do mundo terrestre, das relações cosmopolíticas e interpessoais.

Dessa maneira, os especialistas são operadores de *kihti ukūse*, de *bahsese* e de *bahsamori*. O etnólogo. Pedro Lolli refere-se aos *bahsese* como *fórmulas verbais*. Segundo ele, os *bahsese* são “ações de destruição, que se desdobram em ações de decomposição e em ações de neutralização; e as ações de construção que se desdobram em ações de composição e em ações de proteção” (Lolli, 2013, p. 328).

Em outro trabalho, Lolli (2014) considera que a construção do corpo não está dissociada de ações xamânicas, na medida em que certas ações de *bahsese* são de composição da pessoa e na medida em que existe uma imbricação entre as fórmulas de *bahsese* com os mitos, ou seja, esses gêneros estão intimamente ligados a outro gênero da arte verbal conhecido como *big ni diih*, que literalmente quer dizer “histórias de antigamente” (2014. p. 282).

Para a formação de um especialista, o cuidado do corpo é fundamental. Meu avô me contava de sua experiência de formação como *yai*, lembrando que o corpo bem cuidado tinha facilidade de conectar-se ao domínio dos *waimahsã* para o aprendizado. Conforme já registrei em trabalho anterior (Barreto, 2013):

O “mundo” dos *waimahsã* é um “laboratório”, a verdadeira escola dos humanos, um espaço onde os neófitos adquirem conhecimentos, treinamentos, técnicas de diagnósticos e de cura de doenças, antes de exercer o ofício entre seus pares. Assim, diferentemente da noção antropológica comum de que os especialistas são sujeitos que têm capacidade ou dom de se comunicar com os deuses ou com os mortos, eles são líderes espirituais, guardiões de conhecimentos, além de serem formadores de novos especialistas. BARRETO, 2013, p. 39).

Nesse sentido, *kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsamori* são aprendidos diretamente com os *waimahsã* nas suas casas durante a viagem dos especialistas humanos. Nessa comunicação, os *waimahsã* também alertam aos humanos sobre grandes desastres ou acidentes que podem vir a acontecer para que possam proteger-se com *bahsese*.

A continuidade da formação de um especialista inclui ainda o controle do desejo sexual, a obediência às prescrições alimentares, o cuidado com o preparo da comida e ainda momentos de isolamento social, exclusão das atividades de caça, de pesca e demais afazeres cotidianos. Tendo passado todas as etapas, o jovem se torna especialista em um dos ofícios de *yai*, *kumu/bya*.

1. Os cuidados do corpo

Os povos indígenas do Alto Rio Negro dão atenção especial aos cuidados do corpo, principalmente via *bahsese* e uso de plantas medicinais para evitar a ação dos agentes de *doatise* ou *duhtitise* e os ataques que causam o desequilíbrio da pessoa.

O cuidado com o corpo começa desde a concepção da criança. O período de gravidez constitui uma fase de intensa atenção dos pais. Estes devem se submeter às regras alimentares, à restrição de circulação pela floresta e pelos rios, evitar trabalhos considerados pesados, etc.

O objetivo central da conduta dos pais nesse período é evitar o desequilíbrio do seu próprio corpo e garantir o desenvolvimento integral da criança no útero da mãe. Além do cuidado dos pais, há também o acompanhamento do especialista, para garantir um parto sem complicações.

Após o parto, o cuidado do corpo continua. Além da proteção contra os ataques dos *waimahsã*, dois tipos de *bahsese* são fundamentais para os pais depois do parto: *heriporã bahsese* e *ba'ase bahse ekase*. O primeiro corresponde à reorganização e equalização do corpo, tanto dos elementos constitutivos do corpo, quanto da reconexão com as dimensões de forças vitais. Os *kumuã* falam que o corpo sofre desequilíbrio com a dor parto, sobretudo a mulher, mas o homem também fica afetado.

Nesse período, o cônjuge também se submete ao *ba'ase bahse ekase*. Os especialistas explicam que o corpo perde toda proteção das doenças e dos ataques dos *waimahsã* durante o parto. Assim, alimentar sem submeter-se a *ba'ase bahse ekase* é um perigo depois do parto.

A prática desses dois *bahsese* incide em vários momentos da vida da pessoa, seja após o parto, depois do *poose* com uso de *kahpi*, depois da dança de *kahpiwaya*, depois do uso de instrumentos de *miriã*, depois da cura da pessoa de doenças graves, depois da primeira menstruação, depois de um acidente, depois de cortes profundas, entre outros momentos.

Assim, o *heriporã bahsese* e *ba'ase bahse ekase* constituem os mais fundamentais dos cuidados da pessoa, feito logo no começo da vida e durante o processo de vivência. A vida saudável e o equilíbrio de uma pessoa adulta parece ser fundamentalmente resultado dessas duas ações de *bahsese*.

Como a proposta deste tópico é apresentar os cuidados do corpo, tomo como ponto de partida o *bahsese* de *Ba'ase bahse ekase*, considerado o primeiro momento mais importante de cuidado e de tomada de independência do corpo da criança em relação ao corpo da mãe, sobretudo em termos de alimentação.

O momento de *Ba'ase bahse ekase* consiste na “limpeza” dos alimentos, na descontaminação e despotencialização do perigo dos alimentos ao corpo (Barreto, et al, 2018, p. 90). Também é uma ação de ativação da resistência do corpo através da invocação das qualidades de animais.

Ou, segundo Azevedo (2018, p. 58), *Ba'ase bahse ekase*,

Consiste em uma forma de *bahsese* que estabelece uma espécie de assepsia dos alimentos, tornando-os livres de eventuais malefícios. Para isso, os especialistas lançam mão da classificação (taxonomia) de animais e vegetais, estabelecendo, desse modo, uma seleção e classificação no espaço Di'ta Nuhku, principalmente aqueles onde se situam a Terra/Floresta. (AZEVEDO, 2018, p. 58).

1.1 Ba'ase bahse ekase

A prática de *ba'ase bahse ekase* é feita pela primeira vez antes da criança começar a se alimentar de carne, peixes, frutas, beijú, farinha, batata, isto é, depois da fase de aleitamento. É uma prática obrigatória. Os alimentos são perigosos e podem causar uma série de *doatise* ao corpo. Se, por ventura, a criança comer um alimento sem a devida ação do *ba'ahsebahse ekase*, ela poderá ser acometida por diarreia, debilitação física, infestação de feridas e coceiras no corpo, o que pode levá-la à morte.

No caso de adultos, alguns casos de doenças por consequência alimentar são chamados de *Baábokase* (Barreto, et al, 2018), sobretudo durante os momentos de maior vulnerabilidade de vida, como no período de resguardo pós-parto, de resguardo durante a menstruação, depois do uso de plumas nas cerimônias de *poose*, após o uso de *kahpi*, depois do contato com os instrumentos musicais de *miriã*, durante a formação de especialista (*yai, kumu, baya*) e durante a confecção de adornos. Em todos estes momentos, as pessoas devem ser submetidas ao *ba'ahse bahse ekase*, também chamado de *bia bahse ekase*.

Baábokase é o desequilíbrio do corpo com descuido na submissão de prática *ba'ase bahse ekase* após o parto, depois do *poose*, com uso de *kahpi*, depois de uso de instrumentos de *miriã*, depois da primeira menstruação.

Uma das recomendações mais relevantes é a moderação no consumo de alimentos gordurosos, de determinados tipos de peixes, de carnes de caça e de frutas. Outra recomendação importante é a restrição do consumo de assados. (Barreto, et al, ano).

Para os especialistas indígenas do Alto Rio Negro, limpar os alimentos, com água ou com outros produtos, não é suficiente, é necessário fazer *bahsese* para torná-los livres da ação

(metafísica) dos agentes capazes de causar malefícios ao corpo. Caso contrário, os animais que consomem ou visitam estes alimentos podem continuar aí presentes e assim agir sobre o corpo humano, que se manifestará como doenças.

Na parte externa do corpo, as ações desses animais, segundo meu pai, o *kumu* Ovídio Barreto, se manifestam como feridas, coceiras, queda de cabelo, amarelão, entre outros sintomas. Nas partes internas, podem surgir males como “úlceras”, infecções e vários outros problemas em órgãos como fígado, estômago e intestino.

Em resumo, na concepção dos especialistas, os alimentos são contaminados pelos animais que, por sua vez, vão agir no corpo da pessoa que deles faz uso, devorando seu corpo da mesma maneira como faziam com seus alimentos.

A moderação no consumo de peixe e de carne de animais de caça que possuem *uhse buhrã* (termo que pode corresponder à gordura), tanto na fase de desenvolvimento da criança, quanto na vida adulta, é necessária para evitar os *baábokasé*.

Segundo os *kumuã*, o *uhse* (gordura) pode dificultar o bom funcionamento do corpo, de todos os seus órgãos internos. As consequências da quebra dessa regra são as mais variáveis, como doenças equivalentes as “infecções internas”, estado de preguiça, sonolência, avolumação do corpo, salivação excessiva, diarreia, entre outros.

Os mesmos problemas podem ser causados pelo consumo de frutas oleosas, tanto aquelas do roçado quanto as silvestres, a exemplo do açaí, do patauá, do buriti, do umari, do inajá, do ucuqui, cunuri e uacu, pois podem afetar o bom funcionamento dos órgãos internos do corpo.

As frutas são bastante temidas pelos *kumuã* devido ao seu grande potencial de causar doenças. Afirmam os *kumuã* que os animais que comem a fruta durante o seu processo de amadurecimento, ou dos bichos que fazem a fruteira como sua morada, continuam a atacar sobre o corpo. Essa noção é assim resumida por Ovídio Barreto: “os bicos estão comendo o corpo, assim como comem as frutas, é por isso que surgem as doenças no corpo, na cabeça e dentro da barriga. Podem causar doenças no útero, no fígado, na garganta, produzindo feridas, coceiras e outras doenças”.

O consumo de alimentos assados e demasiadamente fritos também é considerado de alto risco, uma vez que eles carregam o calor recebido. A concepção dos *kumuã* é considerar que quando se come um alimento nesse estado é necessário pagar o fogo e que se faça o abrandamento de sua temperatura por meio do *bahsese*.

O calor impregnado no alimento pode produzir um efeito de fermentação no corpo da pessoa, aumentando assim sua temperatura.

Como consequência, manifestam-se no corpo os *omeperi buhsuse* (distúrbios auditivos), os *wisisé* (salivação excessiva noturna), os *dipetisé* (palidez), os *puapetisé* (emagrecimento), os *dimehã* (obesidade), os *kematise* (sonhos estranhos), os *witōda uhsé* (“queima da memória”) e os *matisé* (loucura) (Azevedo, 2016).

Outra consequência é o comprometimento do bom funcionamento da cabeça e do equilíbrio da pessoa. O *witōda* pode se “queimar” com o calor, chamado pelos especialistas de *witōda uhsé*, ou *witōdari uhsé* (plural). Esse é o mais temido de todos os males, pois quando o *witōda* está comprometido, por abuso de consumo de alimentos produzidos sob estas condições, a pessoa pode perder todas as capacidades de aprendizagem, de memorização, de equilíbrio mental, passando o corpo a viver sob *omeperi buhsuse* (ruídos estranhos no ouvido), *matisé* (doideira) e dor de cabeça contínua.

Outra possibilidade de risco é o desequilíbrio da temperatura do corpo. O consumo exagerado de alimento assado pode provocar muito calor no corpo e alterações, como desequilíbrio emocional, inquietação, falta de concentração, insônia, irritação.

Na minha dissertação de mestrado, ao descrever o *wai bahse ekase*, que é uma parte de *ba’ase bahse ekase*, tentei demonstrar a importância do especialista em seguir a classificação bem sequenciada dos grupos de peixes, sob risco de produzir um *bahsese* ineficaz. (Barreto, 2013).

Como o conteúdo do *bahsese* é muito longo, nesse tópico da tese serão recortadas algumas passagens de três fórmulas de *bahsese*, a saber, *wai bahsekase*, *waikurã bahsekase* e *yuku dukha bahsekase*, consideradas as mais importantes por constituírem-se do conjunto de *ba’ase bahse ekase*, isto é, a potencialização do corpo com as qualidades dos animais a fim de prevenir as doenças e os desconfortos do corpo.

Wai bahsekase

*Ōhpekō sopo karāko sopo tari kharā,
Nare weri ñemeta uhipiri yabure, na
buhkurāre weri ñemeta uhipiri yabure, te
aburi wehtare wehta koewi nare wara
numirōtawi, uañekuwi wara numirota,
ñañrkuwi, nare barā – diatimia, yaiwa, ku
diatimi ahko sōari makhu, ahko buhtiri
makhu, ahko ñiri makhu, naye diro
mera whta sāpeowi, base seehkawi,
namarika bawihsi wetima na yaiwa
nisama, sōagu, buhtigu, ñigu, dorogu,
naye diro mera wehta sāpeo diro uhpu
weopeo dihowi, noō namaikā bawihsi
wetima naye wamusamari yaseonukō,*

*wara dihkayunukowi, noõ namarika akã wetima,
ku wimagure, buhkure base seehkawi. (ISA, 2011, p. 95)*

Tradução livre

Õhpekõ sopo, karãko sopo, peixes dos lagos de vida,
deles se corta a língua, se arranca os dentes e se limpa o lodo...
fazendo esta limpeza eles são descontaminados.
Os animais que comem os animais são: ariranhas, onças...
As ariranhas que povoam rios de águas vermelhas,
rios de águas brancas, rios de águas pretas...
as qualidades de seu estômago potencializam o corpo.
Assim como eles comem os peixes e não ficam doentes,
da mesma forma o corpo da pessoa não será afetado.
(...) Existem onças vermelhas, brancas, pretas e pintadas,
Suas qualidades potencializam o corpo: assim
como as onçasque comem os animais não contraem doenças,
da mesma forma o corpo da pessoa não será atingido.
(...) assim como todos esses animais
que comem os animais não contraem doenças,
das qualidades de suas gargantas é potencializado o corpo da pessoa.
Assim como esses animais,
a pessoa também estará isenta dos riscos de seus ossos ficarem presos na
garganta
e assim de contraírem doenças.

Continuidade da fórmula:

*Te kãrakõ sopo wiseri kharã ahpuã,
Õpekõ sopo wiseri kharã, na buhkurãre
Weri ñemetawi, uhipiri yaburewi, naye
Koewirõ marãwe wirowi, moãstiro
Yowe dihosami, kãrãko sopo wai, õhpekõ sopo wai,
Noõ nare amabari mahsã Kerã
Ba 'awisi wetima, te nayeñemekari
Niãthemera base seehkawi, naye diro
Mera uhpu amesuo peo dihowi. (ISA, 2011, p. 96.).*

(...) são os que habitam nas casas de *karãko sopo wiseri*,
õpekõ sopo wiseri- os caranguejos,
(...) Dos animais que ficam presos nos seus corpos, corta-se sua língua,
arranca-se seus dentes, limpa-se o lodo e neutraliza-se a potência de
provocar feridas e coceiras ao corpo,
Elimina-se seu cheiro...*kãrãko sopo wai*, *õhpekõ sopo wai*,
das qualidades dos animais ... os caranguejos... potencializam o corpo.
(...) assim como esses animais que comem os animais não contraem
doenças, da mesma forma, a pessoa não será afetada,
(...) das qualidades de sua garganta potencializa a pessoa,
(...) assim como eles são isentos de riscos,também a pessoa estará livre deles.

Waikurã bahsekase

*Nã waikhurãre baasama arã. A paku
Deyu, a pikõ yoa, wehse a, oho puri*

*Yai, mihsi kuturo, bu yaiwa, yai soãgu
Dorogu, eorõ yaiwa, yai nigu nisama.
Nã marikã noõ baawihsi wetima na
Weroho amabaseti wamusamati,
Ñemekariti, ahkokati, diroti herisari
Mahsu nisamiku. (livro azul... p. 114).*

Aqueles que comem outros animais são:
gavião real, gavião pikõ, gavião do roçado,
onça de folhas de sororoca, onça cipó, onça cutia, onça vermelha, onça
pintada, onça espelho, onça preta.
As suas qualidades potencializam o corpo,
: assim como esses animais que comem os animais não contraem doenças,
da mesmas forma, a pessoa não será afetada.
(...) as mesmas qualidades de sua garganta terá a garganta da pessoa,
Assim como eles são isentos de riscos, assim também a pessoa será. .
Este alimento será rico em qualidades benéficas
(...) alimentado desses animais , viverá bem e saudável.

Yukuduhka bahsekase

*Tee baarã nisama – kehkeroa, wehkoa mahã
kaiã nisama.
Nawerohota ñemekati, wamusamati
Wegusami ku ari wimagu nisami.
Nuhkukapure baarã – bii, bii pohta, seme,
Bu, kii bu, epesa bu.
Nã tee barã noõ wãhkirõ sã
Wetima.
Nã werohota ñemekati, oã uhpuriti
Kahtiroti wegusami ari wimagu, wimago. (ISA, 2011, p. 75).*

Os que comem esses alimentos são: os periquitos, as araras, as anacãs...
A mesma língua e a mesma garganta desses animais terá a criança.
Do chão, os animais que comem tais alimentos são: os ratos,
a paca, a cotia, a cotia mandioca, a cotia *epesa*...
Assim como eles são isentos de riscos, também a criança estará livre, seja
menino ou menina.
O alimento será rico

1.2 Os cuidados da pessoa pós *poose*

As festas de *poose* são grandes eventos sociais em que participam todos os membros da comunidade, com tarefas a cumprir antes, durante e depois das cerimônias. Dependendo da oferta que se propõe fazer aos anfitriões, envolve grupos que vão à coleta, à caça ou à pesca, e também o preparo de caxiri, de tabaco e de ipadu, assim como “as ações preventivas e protetoras de *bahsese* mediadas pelos especialistas, antes e depois dos eventos.” (Barreto, 2018, et al).

No planejamento, quando se decide inserir a sessão de *kahpi* e o uso de instrumentos de *miriã* durante o *poose*, todos os membros das comunidades são comunicados bem antes do evento. O cuidado com a comunicação consiste em convocar todos os que participarão do *poose*, que decidirem aderir a tomar *kahpi* e participarem da sessão de dança com *miriã*, para entrarem em dieta e fazerem limpeza estomacal.

Dado o aviso, todos passam a se submeter a dieta, restringindo o consumo de alimento assado, de comida quente, de alimentos gordurosos e se submetem à limpeza estomacal durante os banhos matinais.

O cuidado do corpo é fundamental, pois segundo os *kumuã*, o corpo fica leve, a mente fica “aberta” e o aprendiz fica no estado de facilidade de captar os *Kihti ukūse*, os *bahsese* e os *bahsamori*.

O cuidado do corpo garante aos participantes a resistência, de modo que, por longas horas, ficam “cantando, dançando, fazendo discursos e tomando bebidas fermentadas e *kahpi*, os participantes interagem entre si e com os *waimahsã* e, assim, atualizam os conhecimentos.” (Barreto, 2018, et al).

A habilidade de captar conhecimento como *Kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsamori* durante o *poose* está diretamente ligada ao estado do corpo. Como os especialistas costumam dizer: “o corpo tem que estar limpo”.

O corpo limpo produz um estado de equilíbrio, fica livre dos desejos de vomitar, das tentações de brigar, das tentações de sair correndo pela mata durante as sessões de *kahpi* com medo de “mirações”.

Aqueles que tocam os instrumentos de *miriã* precisam de muita resistência. Os *kumuã* contam que o sopro de instrumentos exige um preparo físico intenso e cuidado do corpo. Caso contrário, pode sofrer ataque de náusea e tonteira durante as sessões de toques de instrumentos.

Com a conclusão do *poose*, os participantes são convidados a manterem a dieta e a limpeza estomacal, até que o especialista faça para todos o *ba’ase bahse ekase*, ou também chamado de *bia bahse ekase*, para retomar à vida cotidiana. Segundo os especialistas, o corpo, depois do *poose* com consumo do *kahpi*, fica bastante contaminado, sendo necessário passar por processo de descontaminação e equalização dos elementos que constituem o corpo.

1.3 O cuidado do corpo da mulher

No corpo da mulher, além da injeção de *heriporã bahseke wame* e do cuidado com *ba'ase base ekase* quando criança, são necessárias outras medidas especiais durante o processo da vida.

O tempo da primeira menstruação, segundo os especialistas, requer cuidados especiais pela mulher. O período de reclusão é um tempo de cuidado intenso do corpo que deve passar pelo *bahsese* e pelo uso de ervas medicinais administradas pela mãe ou avó da moça.

As primeiras providências começam contra os ataques dos *waimahsã*, que, furiosos com o fluído que contamina seus pertences (no interior de sua residência, *suabahsakawi*) e o cheiro que exala do corpo da mulher, partem para o ataque. Dessa maneira, a mulher é cercada de cuidados especiais. Durante todo o tempo ela deve ficar reclusa, sem ver o sol e sem contato com as pessoas, exceto com sua mãe ou com a esposa do *kumu* que estiver lhe cuidando.

Sua dieta também fica sob cuidado da mãe, ou da avó, para evitar comer alimentos capazes de provocar doenças no corpo fragilizado pela perda do fluído sanguíneo. Uma transgressão alimentar ou uma atitude contrária às regras de reclusão podem gerar irreversíveis consequências no corpo, como tremedeira, dores musculares, perda de consciência ou mesmo a morte súbita.

O banho após o confinamento é cercado de muita proteção através do *bahsese* contra os ataques dos *waimahsã* do domínio aquático e dos fenômenos naturais no corpo. O banho só acontece ao final da menstruação e depois que desarmar todos os *behsu* pelo especialista via *bahsese*, chamado de *amogõ bahse wuose*, que consiste no *bahsese* de proteção contra os ataques dos *waimahsã* habitantes do rio durante o banho da mulher.

Após todos os procedimentos de cuidado da pessoa durante a menarca, a mulher passa pelo processo de *heriporã bahsese* e *ba'ase base ekase* para reorganização do seu corpo para enfrentar a nova fase de vida. Todos os objetos de uso pessoal são reorganizados como *ânima* do seu corpo. Para a produção de estética corporal, é recomendada a prática de inspiração do sumo de pimenta durante o banho matinal com a finalidade de induzir a uma pele oleosa em função de fixação nítida da pintura corporal, como proteção do corpo. O descuido do corpo com todos estes procedimentos, além de o expor a uma vulnerabilidade, faz com que a moça, segundo os *kumuã*, possa ter muitas complicações durante o parto, como a falta de dilatação, a demora e até a morte da criança dentro do útero.

O mais importante *bahsese* nessa fase é aquele que, em teoria, consiste em abri-la para a vida adulta, para a participação ativa das práticas sociais, para assumir o trabalho de roçado,

das festas de *poose*, das rodas de conversas de mulheres adultas. Além do cuidado do corpo via *bahsese*, as mulheres também protegem seu corpo por meio de outras técnicas, como aponta Pereira:

Os cuidados na maturação do corpo são fundamentais. Para não ter barrigas enormes quando adulta, usam uma espécie de rã com as quais são dadas leves batidas na barriga e depois larga-a de volta ao seu habitat. Há também cuidados para quando se tornarem mães; as mulheres não podem desenvolver uma barriga muito grande e o tatu (pele de sua barriga) molda a barriga da menina, assim quando ficar grávida sua barriga não ficará muito grande. As meninas são as únicas que podem proteger os irmãos mais velhos, os tios, e os primos das puçangas, pois só elas podem colocar o remédio de proteção. O remédio é preparado por um conhecedor e colocado numa capara, o qual a menina coloca no paciente enfeitado. O uso de puçanga não é aconselhado porque deixa os homens doidos, e quando bebem o caxiri ficam violentos. As meninas desde cedo são treinadas pelas mães para serem boas conhecedoras dos segredos das plantas comestíveis, troca de sementes, donas de boas receitas de comida, a limpeza do peixe para cozinhar, moquear e fazer a quinhampira, processamento de cuias e utensílios de cerâmica são conhecimentos essenciais para as meninas. (PEREIRA, 2013, p. 99).

A noção de processo de surgimento de *doatise* e *duhtitise* no corpo da mulher perpassa pelo cuidado da vida reprodutiva. O corpo maduro é retratado pela participação ativa nas práticas sociais de vida pelo casamento.

No tocante à fertilidade da mulher, os especialistas, assim como suas esposas, comentaram que existe tanto *bahsese* quanto plantas medicinais para o controle. A política de controle da fertilidade, segundo os especialistas, depende do consenso do casal, sobretudo entre a mãe e sua sogra.

Outro método de controle da fertilidade é via plantas medicinais, em que é adotado o mesmo procedimento de consensuação para a tomada de decisão. A vantagem destes métodos é a possibilidade de retomar a gravidez, desfazendo o *bahsese* e o efeito das plantas utilizadas para evitá-la.

Os *kumuã*, no tom de lembrança de tempos remotos, não se isentam de tecer comentários sobre as mudanças de hábitos sofridos com o contato com o mundo exterior das suas comunidades. Recordam que os cuidados do corpo da mulher mudaram bastante e foram, sensivelmente, substituídos pelos métodos da biomedicina, principalmente entre as mulheres mais jovens, que não recorrem mais aos cuidados do corpo via *bahsese* e das plantas medicinais como antigamente.

A mudança de hábitos na construção do corpo, o descuido de cuidados dos corpos via *bahsese* e plantas medicinais, a não adoção de regras comportamentais nos períodos de maior vulnerabilidade da vida, segundo os *kumuã*, são as maiores causas de desequilíbrio do corpo.

1.4 O cuidado do corpo da criança

Considerando a complexidade do tópico, para falar do cuidado do corpo da criança, tomarei como referência a fase da gravidez até a inserção da criança à vida adulta, no caso do menino, e a primeira menarca, no caso da menina. Esta fase é considerada pelos especialistas como aquela em que os corpos estão em desenvolvimento, momento propício para a estruturação do corpo, tanto física quanto para o desenvolvimento de habilidades de aprendizagem via introdução de *Kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsami*. Essa fase, indistintamente do sexo, exige um cuidado muito especial do corpo.

O período de gravidez exige cuidados especiais dos cônjuges, tudo para gerar o corpo da criança na sua totalidade. Segundo Pereira:

Ao pai fica proibido de fazer trabalho que exija esforço físico, tais como: carregar peso, cavar minhoca para pescar, cortar a sororoca, bananeira entre outros. Qualquer esforço físico do pai prejudica o bebê, podendo levá-lo à morte, porque se subentende que o corpo do bebê é ligado tanto na mãe como no pai, e há preocupação com seu bem-estar. Caso o pai, por exemplo, cave minhoca no período de resguardo, o *phoniangan* passa a expelir a língua constantemente, o que o deixa num total desconforto e pode levá-lo a morte. (PEREIRA, 2013, p. 55).

Com o mesmo objetivo, a mãe deve cuidar do seu corpo:

Quanto mais próximo do parto, as atividades são reduzidas, mas não interrompidas. De acordo com *Duwaiñibuça* (1994), durante a gestação não se pode comer muito, porque o bebê pode engordar e a mãe terá dificuldade na hora do nascimento. Também não se podem comer caças como paca porque o bebê não dorme direito à noite; a queixada porque o *nirrñonrriré* cresce muito danado e não vai ouvir os conselhos dos progenitores. Também não se pode fixar o olhar em animais como macaco, para que a aparência e as danadices do macaco não passem para o bebê. (PEREIRA, op. cit, p. 52).

Os cuidados também recaem no consumo de frutas. Conforme a analogia dos especialistas, a maioria das frutas com sementes ou amendoas são formadas em cachos, ou as vezes desenvolvem frutas gêmeas. Conceber crianças gêmeas, nos tempos remotos, era

considero uma anormalidade pelos povos indígenas do Alto Rio Negro. Gerar duas crianças ao mesmo tempo significa um “pecado capital” para os povos indígenas do alto Rio Negro. Os pais são julgados pelo descuido que tiveram com a alimentação, seja no consumo de frutas, de caça ou de peixes. Por isso, ao saber da gravidez, o cônjuge deve se submeter-se ao *bahsese* para que o filho não seja afetado por essa característica das frutas geminadas.

Quando isso acontecia, o fato era associado ao *duhise*. Ou seja, *duhise*:

Faz referência a um conjunto de ações voltadas a prevenir efeitos e consequências que seriam sofridas pelos Yepamahsã, decorrentes da desobediência e da quebra de regras na dieta alimentar, assim como de regras de convívio coletivo na vida diária, comunitária, no parentesco e na sexualidade. (BARRETO, 2018, et al, p. 110).

Uma das indicações para evitar o *duhise* é: “Não comer essas frutas geminadas (duas frutas) – banana (*hóo suruake*), cará (*yamu suruake*), umari (*suruake*) – pois terá filhos gêmeos”. (Idem, p. 116).

Outro risco é, se uma mulher, durante o período de gravidez, consumir algum alimento sem adotar os devidos cuidados, pode ocorrer grande possibilidade de gerar uma criança com características semelhantes aos animais que a pessoa consumiu, como a cor de sua pele, sua orelha, os dedos, a cabeça, os pés, etc. Isto também é entendido como *duhise*. O protocolo mais importante para evitar todos esses desagradados é submeter-se ao *bahsese* de *ba’ase bahse ekase*.

Como foi apresentado anteriormente, o cuidado do corpo após o nascimento começa com o *heriporã bahsese* da criança, e o segundo momento é o *ba’ase bahse ekase*. Entre essas práticas mais relevantes existem outras de cuidado do corpo pela mãe.

Para o aleitamento, a mãe deve cuidar do corpo para produzir leite que não contamine o corpo da criança. O primeiro cuidado é a restrição alimentar: evitar comida assada, quente, gordurosa, evitar relação sexual por um período, pois o contato do corpo da criança com o corpo da mãe pode causar problemas que podem comprometê-la. Assim, o bebê, nos meses iniciais de sua vida, precisa de muita atenção dos pais, além de ser acalentado, banhado, alimentado.

Segundo Pereira (op. cit.):

Entre 5 a 6 meses são estimulados a fortalecer o corpo, a possuir habilidade para trabalhos ligeiros, por isso tomam banho cedo, pois o banho na água gelada ajuda a despertá-los e manter o corpo duro. Portanto, os banhos diários de um *nirrinonrriré* em água gelada são para o fortalecimento do corpo. O soluçar significa pedido de banho. Também nos banhos diários, ingerir um pouco de água e soprar no pescoço é uma técnica para fortalecer o pescoço. [...] Determinadas plantas, pequenos insetos, animais, cipós entre outros são

recolhidos para serem aplicadas pelos pais ou avós da criança. Como, por exemplo, as folhas da planta “irapoquinha” são retiradas e com elas bate-se nas perninhas e dá banho no bebê, esse procedimento estimula que os bebês apressem a dar os primeiros passos (ande rápido). (PEREIRA, 2013, p. 56-57).

Quando passa da fase de aleitamento para a fase de alimentação sólida, o regime de dieta ainda fica sob os cuidados dos pais. Os alimentos gordurosos, peixes grandes e carne de caça de grande porte são evitados para garantir o desenvolvimento do corpo da criança com equilíbrio. De igual modo, o assado e a comida quente são reprováveis para esta fase de início na alimentação. Há gradual inserção de variados tipos de alimentos até a fase em que aos poucos a pessoa começa a participar indiretamente das atividades públicas.

O cuidado do corpo, além da dieta, que inclui também os novos membros da unidade social, é acompanhado com a prática de banho matinal, limpeza do estômago e ingestão de sumo de pimenta via nasal. Tradicionalmente, essa fase culminava na inserção à vida adulta, ou na primeira menarca da moça, fase que é interpretada como a maturação sexual dos jovens.

Nessa fase da vida, é dada atenção especial pelos pais e pelos especialistas aos novos membros, por considerar que são estes cuidados do corpo que possibilitam desenvolver as habilidades de aprendizagem para a formação de novos especialistas. A noção de idade entre seis a quinze anos é considerada uma fase importante para o processo de formação de especialista. Nessa linha de raciocínio, Pereira (2013) também registra:

Os kirtí são diversos e bastante narrados quando somos crianças. São usados para compreendermos as relações entre nossos contextos, o das matas e todo nosso ambiente. São criados em variados espaços, como nas pescarias, nas caçadas, coletas de formigas, fibras, retiradas de barros para confeccionar cerâmicas etc. São contadas e recontadas quando estamos na faixa de cinco a dez anos. Através dos kirtí rimos e recebemos diversos conselhos que são a base de quem somos quando adultos/velhos. (PEREIRA, 2013, p. 76).

Primeiro, os especialistas consideram que o corpo dos jovens, nessa fase de crescimento, ainda não sente o desejo de namorar e ter relações sexuais, deixando essa curiosidade de lado e dedicando-se à aprendizagem dos *Kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsamori* e outros conjuntos de conhecimentos importantes para a vida social.

As experiências vividas nesse período são fundamentais para a inserção na vida adulta, no caso dos meninos, à formação em uma das especialidades – *yai*, *kumu* ou *baya*, e no caso das meninas, a preocupação é igual, ou seja, garantir desenvolvimento integral para assumir a vida adulta.

Nesse período, a relação sexual é considerada de alto risco pelos especialistas, pois pode comprometer a futura formação de um especialista. O contato com o sexo oposto pode comprometer a habilidade de aprendizagem de *Kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsamori*.

O cuidado do corpo e a qualidade da alimentação resultam na habilidade de aprendizagem, seu domínio e suas práticas. Assim, há uma insistência de dedicação especial do cuidado do corpo nessa fase.

Além das fórmulas canônicas de *ba'ase bahse ekase*, o contato cada vez mais com o universo fora das comunidades ou aldeias faz com que os especialistas também incluam no *ba'ase bahse ekase* novos hábitos alimentares como arroz, macarrão, feijão, café, leite, bolacha, carne bovina, frango, sardinha enlatada, conserva, e tantos outros alimentos que antes não faziam parte da cadeia alimentar dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

A argumentação de Rodrigues (2019) faz muito sentido quando passamos a considerar as preocupações dos especialistas, na medida em que:

Entre estas transformações estão as doenças advindas do contato com o mundo dos brancos e do aparecimento de novas tecnologias, o que impõe uma série de situações até então inusitadas. Por exemplo, como lidar com ferimentos causados por instrumentos não indígenas, como os terçados e munições? Nestes casos, e no tratamento de doenças que não existiam, o benzedor deve elaborar uma nova forma de cuidado:

Dor de cabeça, nós não tínhamos, o cara imagina, tenta acalmar a pessoa, muita gente usa a vida de Jesus Cristo, foi colocado a Coroa de espinho, o benzedor tira essa coroa e tira essa dor. Se você pega um golpe de terçado, o benzedor, pra nós não tinha terçado, ele procura esfriar todos os materiais de metal, porque essa dor é fogo, ele tem que apagar todo material de ferro, cobre, tudo que foi feito de fogo. De bala é a mesma coisa, o cara tem que usar do branco. O benzedor acompanha o mundo. (João Pedro (2015), apud Rodrigues, 2019, p. 187).

A noção de abrandamento passa pelo conhecimento das qualidades de como os instrumentos foram produzidas. Abrandar o fogo da ferramenta, por exemplo, é a ampliação da noção de qualidades sensíveis pelas quais o instrumento passou para tomar forma.

Porém, a mudança de dieta se transforma em um fator de risco para os povos indígenas. O consumo de produtos como óleo, arroz, macarrão e açúcar tem mudado a dieta tradicional dos povos indígenas do Alto Rio Negro, interferindo na qualidade de suas vidas, pois as doenças atípicas estão surgindo cada vez mais, como obesidade, pressão alta, diabetes, ansiedade e hipertensão. Segundo os *kumuã*, as pessoas que têm maior contato com os alimentos industrializados são mais suscetíveis às doenças.

O novo modelo de vida, segundo os *kumuã*, é um desafio para os especialistas indígenas, pois cada vez mais eles precisam dominar o modo como as coisas são produzidas pelo homem não indígena e pelas máquinas para poderem neutralizar a agência metafísica delas sobre a pessoa e fazer a proteização dos alimentos, da mesma forma como são feitas em alimentos como carne de caça, peixe, farinha, beiju, quinhapira, formigas, vegetais e frutas.

A apresentação de novas maneiras de articular *bahsese* revela uma ação permanente dos especialistas indígenas, pois, atentos aos fatos que acontecem, acionam os *kihti ukũse* para entender os novos fatos e acrescentam novos elementos nas fórmulas de *bahsese* sem desestruturar as fórmulas canônicas.

O conteúdo de *kihti ukũse* sobre a origem de novos objetos, e suas qualidades, é extremamente importante para manipular fórmulas de *bahsese*. Ao articular *bahsese*, os *kumuã* atualizam os *kihti ukũse* e acrescentam novos elementos sem descartar o conteúdo original.

2. Doatise (doenças, desconfortos, “afecções”)

Além de uma conceituação bem definida sobre o corpo humano como resultado de junção de tipos de *kahtise* (vidas) e sua potência, os especialistas indígenas ainda tem uma noção bem clara dos ataques sobre o corpo por agentes externos.

Isso funciona como um manual para diagnosticar os desconfortos, doenças, conseqüentemente, para lançar mão de fórmulas de *bahsese* para cada caso, seguido de orientação de tempo de tratamento, dieta e abstenções.

Conforme os especialistas indígenas, no transcorrer da construção do mundo terrestre, os *oãmahrã* protagonizaram inúmeros acontecimentos que deram origem a diversas coisas e seres, desde a organização do cosmo, as paisagens, até o surgimento de humanos.

Uma parte de tais conjuntos de *kihti ukũse* são as referências das quais os especialistas extraem explicações sobre os desconfortos e doenças, ao mesmo tempo, extraem delas as fórmulas de cura e cuidados da pessoa via *bahsese*.

Algumas passagens de *kihti ukũse* que aparecem como “modelação” do corpo humano, além de dar forma (aparência), estão diretamente relacionadas como causa de dores no corpo e seus respectivos *bahsese*. Daí a importância de ter bastante claro as ações projetadas sobre o corpo humano pelos *oãmahrã*.

No primeiro momento, o corpo humano, enquanto resultado de *kahtise* (tipos de vidas), representado por *Yepa oãku*, oferece a ideia de um “corpo bruto”, sem muitas formas e funções

para viver sob a nova realidade do mundo terrestre. Desse modo, a ação dos *oãmahrã* sobre o corpo foi dar forma, para viver no novo mundo terrestre recém construído.

O fato de *oãmahrã* não terem o corpo definido, isso não quer dizer que não possuíam formas de sociabilidade, intencionalidade, desejo, vontade, ação e protagonismo. Segundo meu pai, o *kumu* Ovídio Barreto, os *oãmahrã* estavam sob outras formas e outra realidade. Tinham todas as condições de viverem como “semi-deuses”, eram Gente do Universo (*Umukori bahsoka*). Não havia ainda diformismo sexual. Eram duas irmãs e dois irmãos” (Andrello, 2012). Não ficavam presos ao mundo recém-construído, eles transitavam entre os três mundos, ou seja, o mundo primordial superior, o mundo primordial inferior e o mundo terrestre.

As ações dos *oãmahrã*, dando formato de corpo masculino e corpo feminino, tiveram suas consequências e riscos, como dizem os *kumuã*, existem as doenças dos homens e as doenças das mulheres.

Dessa maneira, nosso ponto de partida nesse tópico do capítulo é a análise de *kihti ukũse* para dar uma visão geral sobre a noção de *doatise* do corpo. Os fragmentos de *kihti ukũse* descritos a seguir estão dentro de outros *Kihti ukũse* mais estruturantes, maiores e mais complexas.

2.1 *Doatise* do braço

A aparência dos braços masculino e feminino é explicada dentro do contexto da *Kihti ukũse* de roubo de instrumentos musicais de *miriã* pelas mulheres, popularmente conhecido como “o roubo de jurupari”. É *Kihti ukũse* bastante conhecida entre os especialistas indígenas de vários povos do Alto Rio Negro, de igual modo existem muitas descrições na literatura rionegrina sobre o assunto, como a “Legenda” de Stradelli (1964), “Religião do Jurupari” (Schaden, 1989, p. 147-160); O mito do Jurupari (Carvalho, 1979), O ritual de iniciação entre os Barasana (Hugh-Jones, S., 1979), dentre outros.

Entre os especialistas indígenas, sua popularidade se deve pela sua importância para compreender certos fatos que deram origem a determinadas doenças e fórmulas de *bahsese* contidas no seu interior. Dela, fazem releitura e atualizam as explicações de origem das doenças e das fórmulas de *bahsese*.

O tema central do *Kihti ukũse* é a organização do conjunto de instrumentos musicais denominado de *miriã porã*, instrumentos essenciais, tocados durante os *poose*, mais especificamente nos *poose* de frutas. Entretanto, no seu interior, trata de outros temas não

menos importantes, como as origens das afecções, o cuidado com o sopro das trompetes, as etiquetas comportamentais e os cuidados do corpo para o uso dos instrumentos.

O objetivo nesse tópico é extrair desse *kihti ukūse* a complexa explicação sobre a aparência dos braços masculino e feminino, como resultado de uma modelação do corpo. Essa *kihti ukūse* é bastante longa, com muitos detalhes, mas aqui será tomada apenas uma parte introdutória, apresentando um recorte das partes que interessam a este trabalho.

Antes, é bom deixar claro que essa *kihti ukūse* é contada de diferentes modos por cada narrador de um grupo social ou às vezes de uma unidade social a qual o narrador pertence. Entretanto, o objetivo é o mesmo, isto é, ensinar. Assim, o interesse de dominar diversas versões pelos especialistas não está no “juízo” de detalhes e de coerência, mas nas informações de *bahsese* que se pode extrair a partir das versões de cada grupo.

As variações, portanto, são riquezas que fazem parte da construção de *conhecimento prático* do ponto de vista dos especialistas. Nesse tópico, o fragmento ora apresentado é a versão do *kumu* Ovídio Barreto, do povo *Yepamahsã* (Tukano).

Um dia Buhtuyarioäku, com a ajuda das filhas, descobriu a palmeira no meio da floresta, enquanto coletava alimentos. Ao encontrar a palmeira, lembrou-se dos comentários do Bisiu antes de morrer, de que outros oãmahrã descobririam uma palmeira especial originada dos seus restos mortais e decidiriam construir um conjunto de instrumentos musicais denominado de miriã. Tendo descoberto, Buhtuyarioäku confeccionou os instrumentos e intencionava presentear-los ao seu único filho. Ao anoitecer, avisou que deixara no porto os instrumentos e recomendou ao seu filho que se apossasse deles durante seu banho matinal. Falou isso nos ouvidos do filho, sussurrando, sabendo dos riscos que corria se fosse ouvido pelas mulheres. Mas uma das filhas conseguiu interceptar a voz do pai. Na madrugada, o pai ficou na expectativa, mas, para sua tristeza, o seu filho não acordou no horário estipulado, e sua irmã aproveitou o vacilo, e desceu ao porto com suas irmãs. Como ouvira as orientações do pai ao seu irmão, logo mobilizou suas irmãs a saírem a procura dos instrumentos entre as árvores frondosas do porto. O presente do esforço foi encontrar os instrumentos miriã. A desvantagem era que nenhuma delas sabia tocar os instrumentos. Dado o desconhecimento, foram tentando descobrir. Em uma das tentativas, uma delas colocou seu braço na cavidade do miri (singular de miriã), espantando assim o ser da musicalidade que estava no interior do instrumento. Como retaliação, o braço da moça quase ficou preso dentro da cavidade, e foi necessário muito esforço para retirá-lo de dentro do trompete. (Ovídio Barreto, 2017).

Muitas dores e a sensação de dormência dos braços são explicadas a partir dessa chave pelos especialistas. De acordo com a concepção dos *Pamurimahsã* e *Umukorimahsã*, o trompete é ser vivo, dessa maneira quando algo é introduzido na cavidade ele pressiona o braço, como

uma cobra faz com sua presa. Essa ação é que produz as dores e dormência nos braços das mulheres.

Outra noção que causa as dores é o movimento produzido para a confecção dos instrumentos. O movimento se refere à ação produzido para retirar a parte da “massa” da paxiuba, utilizando uma vara com ganchos. Seu movimento de colocar a vara para a retirada da massa é transportado para explicar as causas das dores. O papel do *kumu* é justamente desfazer o movimento para abrandar a dor.

Não desistindo do objetivo, as mulheres passaram a pedir orientação a todos os seres que passavam no porto. Tendo aprendido a tocar, com a ajuda do pássaro jacundá, após a negação de todos os outros seres, as mulheres passaram a ocupar o espaço masculino, promovendo *poose* e utilizando os instrumentos *miriã*. Elas passaram a promover os *poose* em qualquer período e de qualquer jeito. Conforme o *kumu* Ovídio, as mulheres faziam *poose* até de folhas entre elas. Isso acabou gerando o desequilíbrio das relações cosmopolíticas e interpessoais.

A relação cosmopolítica ficou comprometida devido à desorganização que causavam as práticas de *poose*. Os *waimahsã*, responsáveis dos lugares e das coisas começaram a ficar raivosos por práticas de *poose* fora das épocas e com sua banalização. Também houve desequilíbrio dos períodos de constelação, conseqüentemente, levando ao desequilíbrio de bioindicadores e aos surgimentos de muitas doenças.

O desequilíbrio dos períodos de constelação e surgimento de doenças até então desconhecidas, fez com que os especialistas se acusassem entre si de *uhsero pehtise* (feitiçarias), fato que colocou à beira de grandes conflitos.

O desequilíbrio causado pela realização descontrolada de *poose* fez desencadear uma série de conflitos entre todos os *oãmahrã*, causando o desequilíbrio dos fenômenos naturais e dos “bioindicadores” de tempo. Com o desequilíbrio da natureza, surgiram vários fatos anormais, como a febre (malária), ataques de cobras venenosas, ataques de cobras grandes, mortes súbitas, acidentes fatais, entre outros fatos.

Dessa maneira, os homens viram a necessidade de retomar os instrumentos para seu domínio. Durante o tempo que os instrumentos ficaram sob *poose* das mulheres, ocupando os espaços dos homens, de promoção de *poose*, de circulação de conhecimentos, de cantar *kapiwaya*, de tomar *kahpi*, os homens passaram a ocupar o espaço feminino, realizando as tarefas domésticas propriamente de mulheres. Passaram a se dedicar aos cuidados dos roçados, ralar mandioca, fazer beiju e fazer caxiri, cuidar da quinhapira e cuidar da casa.

De tanto realizar tais tarefas domésticas, e, sobretudo, de tanto carregar a massa de mandioca no braço para produzir seus derivados como farinha, beiju e caxiri, o braço do homem ficou achatado e contraiu uma série de doenças referentes aos braços. Desse papel invertido, surgiu uma doença bastante temida pelos povos do Alto Rio Negro, chamada de *kisumuã*.

A inversão de papéis, segundo os especialistas, causou o desequilíbrio do corpo, seja do corpo da mulher ou do corpo do homem. Os comentários dos *kumuã* recaem no sentido de que, por essa razão, existem algumas mulheres com tendência de serem homens e homens com tendência de serem mulheres.

2.2 Doatise do órgão sexual masculino

Nesse tópico do trabalho, será descrito um fragmento de *bahsese* que explicita a modelação do órgão sexual masculino, uma informação importante para entender as origens das doenças ue surgem nessa parte do corpo do homem.

O herói *Buhtuyari oãku*, numa certa ocasião, foi dramaticamente atingido pelo inchaço do seu órgão genital como vingança pelo sua insistência em manter relação sexual com uma senhora idosa, chamada *Amo*. Essa senhora era avó de todos os pássaros, portanto, digna de respeito por todos. Mais do que isso, ela era também especialista de alto nível, reconhecida por todos pelo seu domínio de *bahsese*.

Para chegar a essa situação, tudo começou quando o herói teve um caso extraconjugal com as filhas do *Wisōkāmahsu* (“ser esquilo”) sem o seu consentimento. Enquanto este coletava as frutas de sorva na copa da árvore, suas filhas aparavam no chão. Nessa ocasião, *Buhtuyari oãku* passou e viu as moças coletando as frutas e, ao vê-las a sós, aproveitou para seduzi-las e ter relação sexual com elas.

Descobrindo o fato, o pai das moças decidiu se vingar. O ser esquilo seduziu *Buhtuyari oãku* para a copa da árvore, fazendo-o gostar do sabor da fruta sorva através de *bahsese*. Após algum tempo, o abandonou, retirando todas as possibilidades de sua decida da copa da árvore.

O *Buhtuyari oãku* ficou aí isolado. Depois de muito tempo, alimentando-se exclusivamente da fruta sorva e sendo recusado seu pedido de ajuda pelos seres pássaros que passavam voando, foi salvo pelos passaros *eroã* que iam visitar sua avó, e foi transportado para a casa da avó *Amo*. Vivendo nesta casa, depois da festa de *poose* promovida pelos pássaros de todos os tipos em homenagem à sua avó, novamente foi abandonado pelos que o levaram, como vingança pela sua comilança de beijú.

No tempo de vivência na casa, *Buhtuyari oãku* teve relação sexual com a avó *Amó* sem o seu consentimento. Entretanto, o órgão genital da *Amó* era infestado de animais peçonhentos. Como vingança, *Amó* fez os animais atacarem o violador, que viu seu pênis triplicar, o que o obrigou a carregá-lo sobre os ombros, passando a viver sob vaias e fofocas dos seres que os circundavam. Sentia-se humilhado, impotente e deslocado do convívio social. Para os especialistas, muitas doenças podem surgir pelas relações sexuais. Assim, antes da vida conjugal, os casais se submetem primeiro ao *bahsese* para mitigar os riscos.

Buhtuyari oãku andou por muito tempo vagando pela mata à procura de remédio, mas sem sucesso. Cada dia que passava, ficava mais triste e sentia muita dor. A avó *Amó*, por mais que soubesse do remédio, recusava-se em atender seu pedido de cura.

Certo dia, durante uma pescaria no igarapé, encontrou os peixes acarizinhos presos por uma barreira. Vendo os peixes, começou a jogar a isca, mas estes não caíam na sua armadilha. Ficou por algumas horas jogando iscas, sem sucesso. Num dado momento, viu duas pessoas pequenininhas se aproximarem pela suas costas, que eram acarizinhos na forma de “pessoas”. Os três passaram a conversar, mas os visitantes riam quase sem parar ao ver o estado físico de *Buhtuyari oãku*. Entretanto, durante as conversas, ambas as partes foram descobrindo a história de um e de outro.

Depois de uma longa conversa, firmaram um acordo, os seres peixinhos decidiram curar de *Buhtuyari oãkuã*, usando plantas medicinais. Mas, antes, *Buhtuyari oãku* teria que desarmar a barreira para livrá-los. Feito o acordo, os seres acarazinhos sumiram pela mata. O herói cumpriu o acordo, e ficou aguardando gente acarazinho aparecer. Quando ele estava por desistir, eles apareceram. Conversaram novamente com *Buhtuyari oãku* no tom de agradecimento, em contrapartida ouviram a cobrança do herói. Mas eles carregavam uma porção de remédio escondida.

No momento exato, gente acará pediu ao “paciente” para tirar o pênis do ombro, ficar sentado e atento. Antes de passar o remédio, orientaram ao “paciente” segurar com as mãos o órgão sexual anormal no tamanho exato em que ele pretendia tê-lo. Levando a sério a recomendação, *Buhtuyari oãku* segurou cobrindo uma parte na medida do alcance da palma da mão. Em seguida, gente acará pingou o remédio sobre o pênis. A reação foi de retração súbita, parando no ponto que estava coberto pela mão. Todos caíram na risada, e o “paciente” estava curado.

Os *kumuã* extraem desse *Kihti ukũse* as explicações sobre alguns *doahitise* que afetam essa parte do corpo do homem. Uma delas é doença chamada de *wahsomehã* (doença similar a gonorréia).

Os pequenos “tumores”, as coceiras e as feridas que surgem nessa parte são explicadas a partir dessa chave da narrativa. Outra situação é o risco do vício e do descontrole de apetite sexual. Segundo os *kumuã*, os jovens recém-casados devem se submeter ao *bahsese* para manter o equilíbrio do desejo sexual.

O controle e a abstinência sexual são partes necessárias para produção do corpo capaz de estar aberto à aprendizagem de *kihti ukūse*, *bahsese* e *bahsamori* e à capacidade de memorização.

Daí a exigência aos jovens e neo-casados de passarem pelo processo de *bahsese*, para evitar os transtornos que o apetite sexual pode causar ao corpo. Suas consequências surgem como *vihcise* do rapaz, preguiça, sonolência, incapacidade de memorização, azar na caça e na pesca, entre outros, causando o desequilíbrio do corpo.

2.3 Doatise do órgão sexual feminino

Sobre algumas doenças que afetam o órgão sexual feminino, os *kumuã* extraem a explicação a partir de um *Kihti ukūse* que conta sobre uma das história do *Desubari oãku*.

Extraído de um *Kihti ukūse* maior, a seguir ilustramos um recorte sobre a modelação do corpo de *misimahsõ* (mulher-cipó) por *Desubari oãku*, com quem casou futuramente.

Aconteceu que o *Desubari oãku*, mesmo sendo um ser com poderes especiais, levava uma vida de “solteirão” com idade avançada, de modo que seus pares debochavam dele, cobrando que se casasse. Cansado de ouvir os comentários, o herói decidiu procurar uma mulher, mas não encontrava nenhuma à disposição. Com isso na cabeça, tocava seus afazeres cotidianos, de caçar, de pescar, cuidar do roçado, tecer cestarias, entre outras atividades.

Visto que não encontrava mulher entre seus pares, o *oãku*, então, decidiu lançar mão de *bahsese* para tal intento. Andou um bom tempo fazendo *bahsese* sem sucesso, mas tinha certeza de que em algum momento daria certo e não desistiu da ideia de construir uma vida conjugal.

No tempo remoto, segundo os *kumuã*, para encontrar uma esposa, os rapazes, muitas vezes, se submetiam ao *bahsese*, com intuito de transformar-seem uma pessoa bonita aos olhos da pretendente, além do porte corporal, ou mesmo usar planta medicinal de sedução.

O casamento que envolvia o “raptó” da mulher era precedido de *bahsese*, além de conversas prévias entre os genitores. Conforme os especialistas, depois do raptó, para permanência da jovem para o convívio conjugal, também se fazia *bahsese*. A fórmula de *bahsese* se chama *bahsese yaka õse*.

Certo dia, no momento em que trabalhava extraindo talas de arumã à beira do rio, onde era seu porto de banho, *Desubari oāku* foi incomodado pela ferrada de um mosquito carapanã nas suas costas. Por várias vezes tentou atingi-lo sem sucesso. Depois, presentiu que aquilo era mais que uma ferrada de inseto, pois não era tão parecido com uma ferrada de carapanã. Logo que este escapava de sua investida para matá-lo, ouvia um discretíssimo sorriso de mulher vindo da mata a dentro. Com o sinal, *Desubari oāku* ficou mais atento na ferrada em seu corpo.

A partir daí, toda vez que o carapanã o ferrava e ele tentava matá-lo, olhava para trás, para se certificar se havia alguém lhe provocando, mas não via ninguém por perto. Após várias investidas, o herói decidiu ver através *deeōrō* (um tipo de espelho), em vez de tentar matar e olhar para trás. Nisso, viu uma mulher muito bonita por trás dele, mas quando virava para olhar não via ninguém, a não ser um som baixíssimo de sorriso de mulher sumindo pela mata. Lançando mão de *bahsese*, inferiu que aquele som poderia vir de um de cipó pendurado na árvore dentro da mata.

Como estratégia para descobrir, *Desubari oākuse* apropriou-se das qualidades do bicho carapanã e passou a ferrar os vegetais. Após algum tempo de investida, deparou-se com uma moita de cipó pendurada numa árvore. Aproximando-se, passou a testar, ferrando um por um. Uns eram cheios de nós, outros de curvas, outros eram grandes demais; mas no centro da moita, *Desubari oāku* encontrou um cipó bem viçoso, sem nó, sem curvas e diferente de todos os outros. Entusiasmado com as qualidades do cipó, colocou em ação o seu teste, e este reagiu tremendo discretamente. Em seguida, livrando-se das qualidades de carapanã, retirou o cipó da árvore com bastante cuidado, separando-o da moita, levou e deixou próximo de sua casa à escondida.

Em certo momento, enquanto trabalhava extraindo talas de arumã, sentiu alguém apalpar com a mão no seu ombro. Quando virou, viu uma linda mulher sorrindo-lhe, imediatamente levantou e a abraçou. Ficou muito feliz com o seu feito e levou-a para sua casa.

Apesar da beleza, *Misimahsō* não possuía o órgão genital, e o herói teve que modelar o corpo da mulher. Para isso, *Desubari oāku*, auxiliado pelo seu irmão menor, teve a ideia de realizar uma pescaria utilizando a armadilha feita de fibra de tucum, chamado puçá, que é um instrumento portátil. Arquitetada a técnica de pesca, os dois irmãos partiram para lançar a armadilha na foz dos igarapés, levando consigo *Misimahsō* como convidada especial. O objetivo dos *oāmahrā* não era a pescaria em si, mas criar um canal de nascimento de criança no corpo da mulher, chamado de *nihisohpe*, por meio de perfuração com o choque do peixe.

No primeiro lance, *Misimahsō* foi atingida por um peixe *waisōsorō*, que pulou para se livrar da armadilha e chocou-se com ela, perfurando-a entre as coxas. Esse incidente deu origem

ao órgão sexual feminino. Vendo a mulher sendo atingida, os *oãmahrã* passaram a cuidar dela, tendo certeza de que tinham alcançado seu objetivo. Fizeram *bahsese* para evitar hemorragia e abrandar a dor, usando uma bucha de sabão vegetal. A bucha transformou-se nos pelos pubianos da mulher.

A perfuração no corpo deu origem a uma série de desconfortos referentes ao corpo da mulher, sobretudo ao órgão genital. Dessa maneira, para os especialistas, esse fragmento de *kihti ukūse* é a base de formulação de *bahsese* para o novo casal; *bahsese* para primeiro parto da mulher e para a reorganização do descontrole menstrual.

O *kihti ukūse* sobre o roubo de *miriã* também é outro modelo de explicação sobre as doenças do órgão genital feminino. Aconteceu que, durante o ataque para a retomada dos instrumentos que estavam sob a posse das mulheres, uma delas, sabendo a razão do ataque, conseguiu esconder o instrumento no interior do seu canal genital, introduzindo-o à força, o que acabou por causar ferimento, dando origem ao sagramento e à hemorragia. O fato deu origem a diversos tipos de doenças referentes a essa parte do corpo feminino – hemorragia menstrual, coceiras, feridas, tipos de tumores que aparecem nessa parte do corpo. Dessa referência, os *kumuã* extraem os *bahsese* para cuidar desses casos.

A relação sexual é entendida pelos *kumuã* como ato de introdução de instrumento sólido, capaz de provocar lesões no canal feminino, chamado de *nihisohpe* (porta de saída da criança). Como qualquer instrumento sólido, o órgão sexual masculino é sujeito à contaminação, sobretudo com as qualidades do vegetal para confecção de instrumento de *miriã*, como a substância de provocar coceiras na pele e no canal.

Os bichos que fazem o vegetal como seu habitat, também entram no rol da contaminação. Os especialistas dizem que as formigas, além de fazer seu habitat, ao se alimentarem dos seus musgos (entre outras coisas), contaminam com sua saliva o vegetal.

Fazer *bahsese* é limpar as substâncias que provocam coceiras, neutralizar a ação dos bichos, e invocar substâncias curativas para prevenir ou para curar os tumores, as lesões e as coceiras.

2.4 Doatise dos seios

As doenças dos seios são de grande preocupação dos especialistas. Foi em meio a essa preocupação que um dia o *kumu* Manoel Lima contou o *Kihti ukūse* que explica a origem das doenças dos seios da mulher, conforme segue abaixo.

Aconteceu que uma mulher de um determinado grupo exogâmico ficara viúva quando ainda tinha um filho pequeno. Enquanto ela levava a vida, entre o roçado e o namoro, a criança vivia suja entre a areia do entorno do fogo da casa. Por muito tempo, a criança viveu sob essa condição, até que um dia os *Diapatuamahsã* (gente-patos), que estavam em viagem para visitar *Amo buhkuo*, na cabeceira do rio, pararam no lugar para uma visita de cortesia à mãe da criança, sabendo que ela estava viúva.

Encontraram na casa somente a criança sujinha à beira do fogo. Ficaram revoltados com a mãe, diziam que a criança não merecia estar sob estas condições, suja, com fome e abandonada. Perguntaram por onde andava sua mãe e deram conta de que ela estava no roçado ou namorando.

Com pena, os *Diapatuamahsã* decidiram cuidar da criança, levaram-na ao rio, deram banho com bucha de sabão vegetal, e a criança ficou bem limpa e cheirosa. Depois, passaram a brincar com ela de arco e flecha e, em seguida, sabendo que sua mãe logo retornaria, passaram a colocar adereços no seu corpo, como se fosse participar de uma grande festa de *poose* com os adultos.

A criança ficou linda com os adereços. Depois armaram a criança de arco e flecha, incentivando-a a se vingar de sua mãe. Nas pontas das flechas, passaram vários tipos de veneno, entre eles o veneno da pimenta. Feito isso, foram ao encontro de sua mãe. Ao ver a criança toda bonita se aproximar da casa, a mãe saiu alegre: “meu filho, como você está bonito!” Abraçando, o carregou. Nesse momento, a criança deferiu o golpe de flecha nos seus seios. Imediatamente, ela caiu desmaiada de tanta dor. A vingança estava feita. Mas, gente-patos fizeram *bahsese* de neutralização do veneno e ela se recuperou.

Os *kumuã* contam que nos dias atuais, *doatiseque* atingem os seios podem se originar de várias maneiras, isto é, com a mordida ou o toque brusco da criança, por uma batida inesperada, ou por qualquer outro incidente.

Para os *kumuã* essa história é a base para se articular o *bahsese* de intervenção para os problemas dos seios. O processo de *bahsese* consiste na invocação de substâncias vegetais que combatem a ação do veneno, na extração das pontas das flechas nele impregnadas, na limpeza do veneno das flechas e na invocação de substâncias curativas contidas nos vegetais.

Assim, os desconfortos dos seios, na concepção *pamurimahsã* e *umukorimahsã*, é compreendido na chave de flechada. Qualquer movimento, seja de toque brusco, um murro e batida da criança que atinge os seios é entendido como “flechada”.

2.5 Doatise “tumores” no corpo

Muitas são as *Kihti ukūse* que explicam a origem dos “tumores” no corpo. Uma delas é aquela que conta a história dos *oāmahrã Desubari oāku* e *Yukadiro mahsã* (gente urubu). A história é longa, com conteúdo de dados morais e indicativos de fórmulas de *bahsese*, mas aqui será reproduzido apenas um recorte que explica a proposta desse tópico.

Desubarioāku casou-se com *Yuka diro mahsō* (mulher urubu). Seres urubu moravam no espaço aéreo, no lugar chamado “casa das estrelas”, mas continuamente vinham para o patamar terrestre para alimentar-se dos restos mortais de animais. Um dia, *Desubari oāku*, enquanto construía sua armadilha de pesca no pátio da casa, viu, a uma longa distância, um grande número de urubus sobrevoando sobre um local que ele conhecia bem. Desconfiado, no dia seguinte foi ver o local e encontrou uma linda jovem enterrada, mas com o rosto descoberto, era *Yuka diro mahsō*. Livrando-a da cova, *Desubari oāku* cuidou dela e um tempo depois casou-se com ela.

Os urubus foram contra a vida conjugal dos dois, e fizeram de tudo para separar o casal. Um dia, eles conseguiram levar *Yuka diro mahsō* para seu domínio. Sabendo de suas intenções, *Desubari oāku* viajou para a casa de *Yuka diro mahsã*, transformado/travestido em *Peogu* (Hupda) para ludibriar os parentes da mulher, pois era uma estratégia para disfarçar seu verdadeiro corpo, dado que os *Yuaka diro mahsã* não gostavam dele.

Quando ele chegou na casa dos *Yuka diro mahsã*, ninguém o reconheceu, achavam que se tratava de fato de um *Peogu* procurando serviço para trocar artefatos que precisava com seu trabalho.

O visitante chegou no momento em que os *Yuka diro mahsã* se preparavam para viajar até a Cachoeira do Veado para uma pescaria de piabas. Isso era o que eles diziam, mas na verdade, iam atrás das larvas que devoravam o corpo de um bicho morto que estava no entorno da cachoeira.

Com a notícia, antes da partida, espertamente *Desubari oāku* pegou uma porção de barro, fez uma bolinha, fabricou uma abelha ferrão. Em seguida, discretamente, lançou a abelha na direção da mulher acertando na parte lombar do corpo. O ferrão da abelha deu origem a um tipo de tumor que geralmente surge nessa parte do corpo.

Os especialistas dizem que ele é bastante dorido, e requer cuidados especiais, como o acompanhamento intenso do especialista, abstinência sexual e uma orientação no consumo de alimentos.

Os parentes gente urubu, quando perceberam isso, e vendo *Yuka diro mahsõ* sofrer de dor, consentiram que ela ficasse em casa sob cuidados do *Peogu*, porque não poderiam cancelar a viagem para não perder a temporada de larvas.

Depois que eles partiram, *Desubari oãku* cuidou da mulher, fez *bahsese* para abrandar a dor do tumor. Após várias sessões de *bahsese* por vários dias, a mulher ficou curada do tumor.

Até esse momento, a mulher não sabia que o *Peogu* era seu próprio esposo disfarçado. Para se livrar da aparência de *Peogu*, em um certo momento, o visitante disse à mulher que ia tomar banho. No meio do caminho para o rio, parou e retirou sua roupa de disfarce e jogou para a mata.

Quando ele voltou do banho, a mulher viu que era seu próprio esposo, ficou surpresa, mas feliz. A partir daquele momento, começaram a aventura de volta para a casa do *Desubari oãku*.

Como já foi dito anteriormente, os *bahsese* são fórmulas “metaquímicas” manipuláveis, Aquele que sabe os *bahsese*, pode manejar ou manipular as fórmulas.

2.6 Doatise das costas da pessoa

As dores nas costas encontram uma das explicações no *Kihti ukũse* que contam dos fatos vividos entre *Buhtuyari oãku* e *Bossepirõ*. A trama contém muitas informações, é carregada de regras morais, de etiquetas comportamentais, de origem das coisas, origens das malícias da mulher e dicas de *bahsese*. Nesse tópico, será apresentado um fragmento que se refere à origem das dores nas costas.

O herói *Buhtuyari oãku* estava casado há algum tempo e acreditava na fidelidade conjugal da mulher. Enquanto ele dedicava-se ao roçado, ou a colher folhas de ipadu, sua esposa dedicava seu tempo ao banho no rio, com a intenção de namorar com *Bossépirõmahsu* (gente-cobra). Toda vez que chegava na beira do rio, a mulher colocava a cuia grande virada para a lâmina da água e batia sobre o objeto produzindo um som de convite ao amante, que morava no lago, logo abaixo do porto.

Ouvindo o som, seu namorado vinha ao seu encontro, tirava a roupa de cobra e mantinha relação sexual com ela. Um dia, avisado pelo pássaro *Kaiaro*, *Buhtuyari oãku* soube da artimanha de sua esposa e, durante sua colheita de folhas de ipadu no roçado, resolveu matar o concorrente.

Entre nós, povos indígenas, os animais participam da interpretação dos fatos cotidianos. Entretanto, segundo os especialistas, para interpretar é necessário o domínio da linguagem dos animais para distinguir entre uma manifestação normal e uma manifestação de toque de aviso, ou de alerta.

É bom ressaltar que somente certos animais são tidos como portadores de sinais ou presságios, tais como cobra cega, pássaro *kairo*, pássaro *dihtiro*.

Fingindo ir ao roçado, *Buhtuyari oãku* ficou de tocaia no porto. Como de praxe, a mulher procedeu com o rito de sempre. No momento em que eles mantinham relação sexual, numa posição em que ele ficava por cima dela, *Buhtuyari oãku* deferiu o ataque com a zarabatana, cujo dardo envenenado acertou o homem bem na parte inferior da espinha dorçal, perfurando seu corpo e atingindo também a parte do genital da mulher. Deferiu por duas vezes, matando seu rival.

A referência da explicação sobre as origens das dores nas costas pelos especialistas perpassa por esse *kihti ukūse*. As dores são consequências do veneno utilizado no ponto agudo do dardo. Para abrandar, é necessário neutralizar o poder do veneno via *bahsese* e ortiga, um tipo de gel natural. A mulher também sofreu as consequências: como foi atingida, ficou com sequelas, que deu origem a um tipo de tumor em suas partes íntimas.

A chave de leitura sobre as origens das afecções nessa parte da tese não é muito diferente das autoras que estudaram essa temática entre os grupos do Alto Rio Negro, como Dominique Buchillet que se dedicou à pesquisa entre os Dessana, e Luiza Garnelo, que realizou pesquisas entre os Baniwa.

Na obra intitulada “Los Poderes del Hablar”, Dominique Buchillet destaca que:

Las enfermedades imputadas a la hechiceria chamánica fueron creadas por diferentes heróis mitológicos que conocían los conjuros terapéuticos y dañinos que constituye el repertorio chamánico actual de una categoría de especialistas rituales. (BUCHILLET, 1990. p. 324).

Ou seja, as explicações sobre as doenças e as práticas terapêuticas indígenas estão ancoradas nas referências de *Kihti ukūse*. Aqui está claro que o que eu escrevi nesse trabalho não é distante desse argumento da autora, ou seja, as explicações sobre as origens das doenças e origens de *bahsese* estão ancoradas no discurso de *Kihti ukūse*.

Nessa mesma linha de raciocínio, Luiza Garnelo, no seu artigo “Medicina Tradicional Baniwa (2004)”, aponta que, entre os Baniwa, da família linguística Aruak, a noção de doença

está ligada à sua cosmologia, sendo que o sistema de cura repousa no xamanismo, uso de plantas medicinais, como também nos medicamentos industrializados.

Os eventos de doenças, segundo a autora, podem ser ordenados em três grupos:

Doenças originadas de um adultério ancestral cometido pela mulher do herói criador Ñapirikóli; doenças advindas de Kowai, que por sua vez é filho de uma relação incestuosa dos precursores da humanidade; doenças causadas por agressões feitas pelas estrelas, acometendo principalmente jovens em período pubertário. (GARNELO, L. et. al, 2004. p. 2-3.)

As duas autoras, especialistas em Antropologia da Saúde, com estudos dedicados aos sistemas tradicionais de doença e cura entre as etnias Dessana e Baniwa, produziram juntas um artigo que trata sobre a organização social, as categorias de doença e as taxonomias das doenças (Garnelo e Buchillet, 2006).

O destaque do trabalho se dá pelo fato das autoras terem produzido o artigo evidenciando concepções propriamente “nativas” sobre saúde e doença, como se pode ver na descrição da taxonomia entre os Baniwa apresentada pelas autoras:

A lógica da taxonomia de doença é congruente não só com os eventos e contextos míticos que explicam sua origem, mas também com os modos como se dá sua reprodução atual. Nesse contexto, a classificação de doenças entre os Baniwa se relaciona a um conjunto de conflitos travados entre os diversos segmentos das sociedades humanas e não-humanas. (GARNELO E BUCHILLET, 2006. p. 236).

E do que dizem sobre a taxonomia das doenças entre os Dessana:

As circunstâncias pessoais e históricas do surgimento de uma doença particular, as representações do mundo natural e das forças que o regem, as representações da pessoa, assim como as modalidades de relação entre os mundos humano, natural e sobrenatural participam da interpretação da doença. (Idem, p. 244)

Assim, as autoras mostram que as bases de entendimento sobre as doenças entre os dois grupos assentam-se nos *Kihti ukūse*, o que significa dizer que a natureza e o cosmos participam da interpretação das afecções entre os povos indígenas, nesse caso, Dessana e Baniwa.

Como disse antes, o desenvolvimento e objetivo do tópico não diferem destes trabalhos desenvolvidos pelas autoras e demais pesquisadores antropólogos que se debruçaram sobre o

assunto. A diferença está em apontar que este é o protocolo dos especialistas para diagnosticar as doenças para lançar mão de *bahsese* e remédios a base de plantas medicinais.

3. *Duhtitise: Ataques ao corpo*

3.1 Ataques dos *waimahsã*

Como foi tratado anteriormente, em minha Dissertação (2013) e no livro da Coleção Reflexividade Indígena (2018), não é somente os humanos que ocupam os espaços do mundo terrestre, outros domínios são ocupados pelos outros antropomórficos chamados de *waimahsã*.

Como pode ser conferido na transcrição de *Kihti ukūse* sobre a “Origem e a saga dos *Pamurimahsã*” (Barreto, 2013), os espaços do cosmos passaram a ser habitados pelos *waimahsã*, que foram alocados por *Yepa oāku* e *Yepálio* para povoarem todos os domínios do mundo. A concepção de que todos os lugares são habitados, leva necessariamente os humanos a adotarem certas regras comportamentais para viver de modo equilibrado, ou seja,

A relação cosmopolítica é um dos princípios básicos para bem viver na concepção dos *Yepamahsã*. Manter uma relação harmoniosa com os *waimahsã*, seres que habitam em todos os espaços cósmicos, que são donos dos lugares e responsáveis pelos animais, vegetais, minerais e temperatura do mundo terrestre, é uma necessidade para manter o equilíbrio social e ambiental (Barreto, 2017, p. 61).

Os especialistas, como principais mediadores dessa relação, estão atentos e sabem que os *waimahsã* são capazes de deferir todo tipo de ataques sobre os humanos, utilizando qualquer elemento ao seu alcance, chamados de *behsu*. Para sua defesa e ataque, os *waimahsã* podem utilizar qualquer elemento, bem como os animais à sua disposição.

Os *behsu* dos *waimahsã* do espaço aéreo, por exemplo, podem ser o vento, a corrente de temperatura, a chuva, raios e trovões (Barreto et al, 2018). Potencializando tais elementos para além da força de sua destruição, os *waimahsã* podem deferir ataques sobre o corpo usando tais meios.

Os *behsu* dos *waimahsã* do espaço terra/floresta também podem ser qualquer elemento vegetal. Para a vingança, os *waimahsã* deste domínio podem utilizar os vegetais e as qualidades dos animais, bem como também podem utilizá-los para sua defesa. Os *behsu* dos *waimahsã* do espaço aquático podem ser a própria água, suas cores, ondas e banzeiros, ou seja, “os *waimahsã* que habitam o espaço *ahkopati* usam principalmente os peixes, cobras (sucuri, coral) e a própria

água como *behsu* (veículos/instrumentos de defesa de seu espaço-domínio e de ataque aos intrusos” (Barreto, et al, 2018, p. 81).

Mas, o que vema ser o *behsu*? O *behsu* é um conceito bem pouco explicitado pelos especialistas indígenas, e também pouco utilizado no contexto cotidiano, porque fica diluído no âmbito dos *Kihti uküse* sobre as tramas, vinganças, armadilhas de proteção e de ataques promovidos pelos *oãmahrã*, ou no contexto de conversas entre os especialistas quando falam de *bahsese*, ao tratar dos ataques do corpo e nas conversas discretas sobre estratégias de confrontos entre grupos clânicos.

O *Behsu*, no sentido mais explícito, são os instrumentos de ataque e defesa utilizados pelos *waimahsã* e os humanos, manipulando determinados objetos, coisas e qualidades dos animais. Nesse sentido, *behsu* refere-se à “manipulação” de determinados instrumentos a partir dos elementos que constituem o cosmos, e a manipulação das potencialidades de ataques dos animais e suas agencialidades.

Behsu é diferente de *uhsero pehtise*, na medida em que este último refere-se ao “uso de palavras agressivas feitas por um especialista, o que engloba *dohase* (feitiçaria) e *apekase* (provocação de maldade)” (Barreto, 2018, p. 88). Neste caso, *uhsero pehtise* é uma agressão interpessoal mediada por determinado objeto, “injetado” por um especialista sobre ele o potencial maléfico para atingir seu desafeto, que, ao entrar em contato com o objeto, é atingido pelo *duhtitise*.

Behsu é todo instrumento que possa ser usado para ataque, como uma lança, o arco e flecha, uma armadilha, terçado, machado, espingarda, qualquer instrumento que possa servir para ataque e defesa.

Segundo os *kumuã*, durante os momentos da menstruação ou do parto, o sangue que emana do corpo da mulher contamina os domínios (“casas”) dos *waimahsã*. O sangue mancha seus alimentos, seus bancos, seus artefatos e instrumentos de pesca e caça.

3.1.1 Do fluído menstrual e do parto

Essa temática sobre os fluidos corporais e seus sentidos para os povos indígenas não é novidade na etnologia, muitos pesquisadores, por exemplo, se dedicaram acerca da ligação do “sangue” com a noção de pessoa. Dentre eles podemos citar, com base no trabalho de Belaunde (2006), C. Hugh-Jones, 1979; Albert, 1985; Brown, 1985; Crocker, 1985; Lima, 1995; Reichel-

Dolmatoff, 1997; Karadimas, 1997; Goulard, 1998; Surrallés, 1999; Guzmán, 1997; Conklin, 2001; Gonçalves, 2001; Belaunde, 2001; Rodgers, 2002; Garnelo, 2003; Colpron, 2004).

Dessa maneira, o ponto acrescentado aqui é mais uma contribuição dessa complexa concepção acerca do fluido menstrual e do parto pelos povos indígenas do Alto Rio Negro.

A obrigação de pais, mães e avós é orientar as moças, ou mesmos as mulheres casadas, que o período de menstruação, o tempo da gravidez e a hora do parto são as ocasiões mais perigosas de suas vidas, mas também da vida dos seus cônjuges. Isto acontece por causa da emanção sanguínea da mulher. Todo cuidado deve ser tomado para preservar a integridade da mulher. Em caso de gravidez e parto, inclui-se também a criança e o esposo.

As orientações vão desde restrições de atividades que exigem esforço, à alimentação e à circulação nos ambientes fora do espaço de reclusão, como sair de casa para ir ao roçado sem a devida proteção. Tudo isso é para poupar a mulher menstruada, a mulher grávida e a parturiente dos ataques dos seres invisíveis, os *waimahsã*. Por isso, o comportamento exigido nesse período é o confinamento, sob o cuidado permanente de um especialista.

Os perigos e os riscos do sangramento da mulher nessas ocasiões específicas, e seu poder de “transformar” as coisas são apresentados por Belaunde com muita propriedade e detalhes, como podemos notar no trecho abaixo:

Mais do que qualquer outro veneno utilizado no modo de vida yekuana – veneno de caça, veneno de pesca, mandioca-brava, substâncias psicotrópicas de origem animal e vegetal etc. –, o sangramento das mulheres causa as transformações mais dramáticas e exige os processamentos mais cautelosos. Tem também o poder de tornar outros venenos ineficientes – uma idéia sustentada por diversos grupos étnicos. Venenos de caça e pesca, e mesmo venenos de cobras, estragam com a menstruação (Brown, 1985, p. 65). A cerveja de mandioca fica estragada e perigosa. Ferramentas, materiais, espingardas, cestas e armadilhas de pesca tornam-se inúteis. Caçadores erram os tiros e tornam-se irritadiços (Lima, 1995, p. 203; Rivas, 2004, p. 15). Xamãs também são afetados. Podem ter dores de cabeça, hemorragias nasais, baço inchado e não conseguem contatar divindades. (BELAUNDE, 2006, p. 218-219).

O corpo da pessoa, durante o período de fluidez menstrual e do parto, segundo o os especialistas rionegrinos, fica sob o estado de *moastise*. Esse termo é equivalente ao termo “cheiro”. *Moastise*, como cheiro que exala do corpo pode comprometer o “sistema imunológico”, ou seja, a pessoa fica sem proteção do corpo, sujeito como um objeto de desejo dos outros, atraídos pelos *moastise*.

Uma pessoa no estado de *moastise* pode contaminar aqueles que estão no seu entorno, através do contato físico ou por meio de sua exalação, onde o cheiro respirado pelas pessoas

pode comprometer o corpo, deixando-o sem proteção. O *moastise* também pode comprometer as habilidades pessoais como a pontaria na caça ou na pesca, além do risco de serem transformados em “panemas”. Daí a importância de cada pessoa, periodicamente, se submeter ao *bahsese* para evitar os riscos nos contatos com as pessoas.

Além dessa concepção muito presente e determinante para as etiquetas comportamentais, os especialistas costumam dizer que os *waimahsã* morrem de raiva, de inveja e de desejo de *poose* das mulheres quando elas estão menstruadas, grávidas ou quando estão em processo de parto. Esse desejo dos *waimahsã* tem sua explicação.

Primeiro, os rionegrinos são unânimes em assegurar que, no período de menstruação e de parto, o sangue expelido cai como gotas sobre as “coisas” dos *waimahsã*, em suas cuias de *ipadu*, nos seus assentos (bancos), nas suas redes, nas suas armadilhas de caça e pesca, nos seus alimentos como o beijú, quinhapira.

Mas o principal motivo da impicância dos *waimahsã* é que eles guardam rancor, raiva e inveja por causada transformação de um grupo de *waimahsã* para a condição humana – processo este que se deu ao longo da “viagem de transformação da Cobra Canoa”.

Segundo a cosmologia *pamurimahsã*, um grupo de *waimahsã* foi escolhido pelo demiurgo *Yepaoãku* para se transformarem em humanos, e os demais foram distribuídos para habitarem nos ambientes aquático, terra/floresta e aéreo, conforme tratei com mais detalhes em trabalho anterior (Barreto, 2013).

Todos os *waimahsã* gostariam de ter participado dessa transformação, mas como foram preteridos, esse desejo se transformou em tristeza, em revolta, inveja e raiva dos humanos. Essa indignação permanece até nos dias de hoje.

Dessa maneira, o desejo de vingança dos *waimahsã* sempre permaneceu com eles e, em toda oportunidade que existe, eles aparecem para se vingar da não concretização do seu desejo, de terem sido excluídos e abandonados.

Um dos momentos de maior provocação e atiçamento dessa fúria tem a ver com a emanção sanguínea da mulher, que conseqüentemente tem a ver com a provocação sexual. Nesses momentos, eles são atiçados, sexualmente, pelo sangue e seu “cheiro”, “aroma” da mulher que sai do seu órgão genital. Eles podem concretizar isso na forma de “roubo” da força vital da mulher, na forma de ataques, provocando doenças. O cheiro do sangue menstrual e do parto atíça os *waimahsã* e coloca a mulher numa situação vulnerável ao “abuso sexual”. Caso eles consigam realizar o ato sexual com a mulher, a consequência poderá ser, por exemplo, uma gravidez anômala. Outro desejo dos *waimahsã* é o rapto mesmo da mulher ao seu domínio para com ela casar. Do ponto de vista dos *waimahsã*, uma mulher menstruada fica muito cheirosa,

bonita e atraente. Nesse caso, se algum deles conseguir raptá-la, do ponto de vista dos humanos, esta mulher estará morta, perderá sua condição humana. Caso não consiga atingir um desses objetivos, os *waimahsã* podem ainda atacar uma mulher com qualquer objeto que estiver ao seu alcance. Isso se manifesta na forma de desequilíbrio da pessoa, dores no corpo e palidez.

Na concepção dos *Pamurimahsã*, o fluxo menstrual ou do parto é um chamariz, ou uma forma de provocação sexual aos *waimahsã*. É o momento em que eles ficam atraídos sexualmente, não apenas para o ato sexual em si com a mulher, mas a fim de realizar um desejo profundo que é a vingança contra os humanos.

Dessa maneira, o fluído sanguíneo apresenta-se como provocação para os *waimahsã*, condição esta que, se não for mediada pelo especialista, pode provocar conflitos cosmopolíticos. Por essa razão é que acontece a proibição de circulação e de distanciamento dos espaços controlados pelos especialistas e a comunidade como um todo.

A vingança dos *waimahsã* é feita principalmente pelo desejo sexual, pela “via sexual” digamos assim, desejo este provado pela emanção do sangue durante a menstruação e o parto. Se algum *waimahsã* consegue concluir o “ato sexual”, ele se instala próximo dela. Na vida real, a mulher passa a sonhar tendo relações sexuais todas as noites com os *waimahsã*, sendo esposa de *waimahsã*. O sonho com esses fatos acaba por causar o desequilíbrio da mulher na vida real, colocando-a numa condição dúbia e frágil. O ato sexual é um gesto de profunda intimidade, a efetivação de uma troca de substâncias, entrar no interior de uma pessoa. É o momento de continuar a vida ou roubar a vida através do sexo. Uma atração que coloca em jogo a vida e a morte.

Para evitar as complicações, as mulheres devem submeter-se à prevenção contra o ataque e roubo de seu *mahsã kahtiro*(sua “alma”) com a submissão ao *bahsese* e o uso de plantas medicinais. Caso contrário, a mulher pode gerar um filho deficiente, físico ou mental, além das complicações durante o parto.

O mais importante *bahsese* é o *wetidareró*, que consiste na arte de comunicação do especialista com os *waimahsã* (Barreto, 2013), formulado com o objetivo de evitar sua reação e ataque. Os elementos utilizados como veículo de comunicação nesses casos são o cigarro e/ou o urucum.

Outra maneira de se proteger e neutralizar o cheiro bom do sangue da menstruação e do parto, – caso não haja um especialista para fazer *bahsese* de proteção - é usar o alho ou a cebola para afugentar os *waimahsã*. Segundo os *kumuã*, os *wamahsã* têm pavor do alho e da cebola uma vez que suas substâncias irritam seus olhos, podendo cegá-los.

3.2 *Umuko purise*: a agência dos “fenômenos naturais”

Outra referência explicativa sobre as origens das doenças do corpo é dada através da chave *Umuko purise*, o conjunto dos fenômenos naturais, como os raios de sol, as chuvas, os relâmpagos, as trovoadas etc., que, além de serem usados como *behsu* dos *waimahsã*, podem por si só, pode causar doenças à pessoa.

A exposição ao sol, por exemplo, pode causar dor de cabeça, náuseas e provocar manchas na pele. Os raios e trovoadas fortes são os mais temidos pelos indígenas, por duas razões: primeiro, porque a pessoa ao ser atingida pode morrer, ou ficar com graves sequelas. Segundo, porque, conforme contam os especialistas, uma trovoada forte, ao atingir a terra, o raio provoca “explosão” dos camutis de doenças, causando possibilidade de surtos. Dessa maneira, após raios e trovoadas fortes, os especialistas entram em ação para mitigar os perigos que podem ser causados.

A chuva, a escuridão da noite, o sereno, as correntes de vento são tidos como fontes causadoras de doenças, sendo necessário o cuidado do corpo com *bahsese*. Segundo meu pai, Ovídio Barreto, existem muitos desconfortos corporais causados pelos fatores naturais como corrente de calor, de ar, relâmpagos, trovoadas, escuridão, garoa, entre outros.

3.3 *Useró Behtise*: ataques interpessoais

Outras doenças são provocadas por agressões interpessoais, conhecidas em geral por *Useró Behtise*:

Uso de palavras agressivas feitas por um especialista, o que engloba *dohase* (feitiçaria) e *apekase* (provocação de maldade). [...] Dohase (feitiçaria) A ação de dohase consiste em invocar os princípios e as qualidades metafísicos prejudiciais contidos nos animais e vegetais a fim de desferir intencionalmente e secretamente contra um desafeto e futura vítima um “sopro” agressivo, utilizando diferentes veículos de ataque, mas sobretudo o cigarro e sua fumaça. A pessoa atingida pode vir a falecer se não for feito bahsero de cura a tempo. Dohase é considerado uma causa significativa de doença e morte. Nem todos os especialistas sabem fazer o dohase e sua cura somente pode exercida por aqueles que minimamente conhecem sua origem mitológica, sua estrutura lógica e a lógica organizativa de animais e vegetais extraídos para fins de dohase. O dohasepihagu (feitiçeiro, especialista praticante de dohase) é visto como nimapihagu: as pessoas evitam o seu contato, principalmente as crianças, evitam expor objetos pessoais ou roupas no varal e não consomem os alimentos oferecidos pelo suspeito dohagu. Ahpekase (invocação do mal) A agressão de ahpekase consiste em provocar a desordem social e o surto de doenças para atingir determinado grupo ou comunidade. Quando o grupo é atingido, pode sofrer epidemias, descontrole social (brigas, intrigas, suicídios)

que provocam a dispersão e seu deslocamento. Também o sujeito de agressão pode provocar infestação de animais (formigas jiquitaia, gafanhotos, sanguessuga) contra uma população, de modo que os moradores desistam do lugar. Somente um especialista que tenha conhecimento sobre o *ahpekase bahsero* pode resolver tal problema, desconstruindo este tipo de ação. (BARRETO, et al, 2018, p. 88-89).

Os especialistas sabem distinguir bem as doenças provocadas pelo agressor, seja pelas informações extraídas nos *Kihti ukūse* ou pela experiência ao longo de sua trajetória de atendimento. A vítima pode ser tratada com *bahsese* e plantas medicinais.

Outro modo de ataque interpessoal é chamado de *Heriporã ñese*. As relações entre os especialistas são marcadas por muitas disputas. Considerar-se um especialista é inserir-se no universo de prestígio e também de disputa. Para manter o prestígio, é necessário dominar também as artes de defesa contra os ataques de outros especialistas.

A disputa se dá mais intensivamente no plano cosmopolítico. Os especialistas falam que o mundo cósmico é pequeno, e no plano cosmopolítico todos se conhecem, se interagem e se comunicam. Todas as “casas” que são mencionadas nos *Kihti ukūse* existem, e são acessíveis. Viajando pelo cosmos, os especialistas interagem entre si, acessam os *bahsese* e os *bahsamori*, e as informações. Agem como espiões cósmicos, e guardam seus segredos.

Eles são atacados pelos outros especialistas e, em revanche, contra atacam, vivem em estado de conflitos constantes entre si. Põem seus conhecimentos de *bahsese* em ação, de ataques e defesas. Quando alguém em disputa morre no plano cósmico, nesse plano, o seu corpo também morre. Nesse caso, a morte do especialista é classificada de *heriporã ñese*, morte súbita.

Com bastante reserva, os *kumuã* contam que a pessoa fica presa dentro de uma estrutura de casa de pedra que existe no plano do cosmos, em casas escuras e sem saída. Para se livrar delas, a pessoa deve saber usar o *sutiro* de animal, capaz de escapar pelas pequeníssimas frestas que por ventura existam nessas casas de pedra.

Outra possibilidade é pedir socorro a um aliado, ou acionar as fórmulas de *bahsese* para explodir a estrutura da casa. Caso contrário, seu *heriporãbahseke wame* ficará preso nesse plano, o que será manifestado como uma morte no plano da terra.

Segundo os especialistas, quando se escapa do ataque, e descobre o agressor, por meio de espionagem, a vingança é certa. Com a mesma prática de *heriporã ñese*, a vítima pode revidar, com mais força de *bahsese* para aprisionar o sujeito numa casa de pedra com estrutura mais complexa, ou outro lugar de prisão desconhecido por este.

Outra prática de ataque bastante comum entre os especialistas é via manipulação de raios e trovões como arma de ataque, o que se chama de *buhpopase*. Lançando mão dos *Kihti ukūse* sobre os Diroá, da passagem de manipulação de raios e trovoadas, alguns especialistas detinham a fórmula de *bahsese* de manipulação de raios e trovoadas super intensas como armas para deferir ataques sobre os desafetos (Rezende, 2017).

Outra forma de ataque era via *murõrõ o'ose*, que numa tradução ao pé da letra seria “lançar um cigarro explosivo”. Nas falas e comentários dos *kumuã* foi possível captar que o *murõrõ o'ose* era uma maneira de ataque, lançando o cigarro como um “míssel” sobre a “casa” (*bahsakawi*) do inimigo. Seu alcance, segundo os especialistas, é longo, pois, como um projétil equipado com dispositivo propulsor, auto guiado, podia alcançar distância da ordem de quilômetros para atingir o alvo. Como uma bomba, explode incendiando a casa, causando perdas materiais, ou as vezes até vidas humanas.

O *murõrõ o'ose*, como artefato de ataque, era usado nos conflitos de grandes proporções. O cigarro, segundo o *kumu* Manoel Lima, “voava”, mas para isso era preciso a junção de vários especialistas para potencializar o cigarro com as qualidades de animais voadores.

Em regime de dieta alimentar e abstinência sexual, os especialistas se concentravam para produzir o cigarro-bomba, fazendo voar, explodir e incendiar seu alvo. O investimento também contava com a sessão de *wai-kahpi*. O uso do *wai-kahpi* (um tipo de *kahpi*), possibilitava o acesso dos especialistas ao plano cósmico, para calcular a distância exata do alvo a ser atingido.

Outro modo de ataque interpessoal é com uso de plantas venenosas, chamado de *nimatiãse*. A floresta possui diversas plantas alimentícias, fármacos, plantas para desenvolver habilidades de pesca, caça, sedução e também plantas venenosas. Esta última é muitas vezes usada na prática de agressão a outrem.

Segundo os *kumuã*, apesar de existirem muitas plantas venenosas na floresta, nem todas as pessoas têm a habilidade de seu domínio, exceto aquelas que carregam essa tradição e conhecimento passado de pai para filho, ou de mãe para filha. A fala dos *kumuã* tem muito sentido, na medida em que os *Pamurimahsã* se consideram especialistas em conjuntos de *bahsese*, exceto o clã *Dow* que tem a habilidade de dominar as plantas medicinais e venenosas, devido a sua participação direta como “marinheiros” da viagem da embarcação *pamuri-pirõ-yukusu*, especialmente nas ações de ataque contra os inimigos que pretendiam devorar os futuros humanos (Barreto, 2013).

Conforme os comentários dos membros do grupo *Yupuri-huremiri-sararo*, o agressor pode misturar o veneno na comida, ou colocar em uma pequena porção na bebida. Atualmente,

os casos de envenenamento entre os povos indígenas do Rio Uaupés são raríssimos, fato que pode ser deduzido como consequência de pouco domínio de plantas venenosas.

Mas, nos tempos passados, segundo os especialistas, a prática do envenenamento, ainda que não fosse frequente, ocorria durante as festas de *poose*. Alguns casos se davam por morte súbita, não sendo sequer possível socorrer a vítima. Outros casos eram mais de processo de adoecimento, muitas vezes difícil de ser diagnosticado pelos especialistas, levando o afetado a um grande tempo de sofrimento e até mesmo a não ser salvo pelos especialistas, seja pelos *kumuã* ou pelos especialistas de plantas que servem como antídotos daquelas venenosas.

4. Breve comentário

Conforme apresentado nesse capítulo, a intervenção do especialista sobre o corpo não é algo aleatório. A noção do que é *doatise*, *duhtitise* e *bahsese* como pensamento rionegrino acerca do corpo, permite a prática de cuidados de saúde coletiva e pessoal.

No sistema de conhecimento indígena do Alto Rio Negro, *doatisee duhtitise* ocorrem com maior ou menor intensidade dependendo das transformações sazonais do ciclo anual (Maia, 2016).

Seguindo as mudanças do ciclo de constelação, os especialistas acompanham o ritmo do *doatise* e *duhtitise* e entram em ação para mitigar os riscos. O seu controle depende da capacidade de fazer *bahsese* de proteção às comunidades com fumaça de breu ou de tabaco, formando “barreiras” e “paredes” para que os seres dos *doatise* ou *duhtitise* vindos pelas correntes de ar não cheguem às comunidades.

A qualificação do corpo com elementos curativos, elementos protetivos e mantendo a equalização de seus elementos constitutivos pelo *bahsese* durante os períodos de maior vulnerabilidade da vida é a melhor maneira de produzir a qualidade de vida.

Por fim, o corpo, para além de estar sujeito aos *doatise* e *duhtitise*, é também um corpo sujeito às transformações. Pensar o corpo ultrapassando a noção como síntese de todos os elementos é mergulhar nas inúmeras possibilidades do corpo tomar novas formas e perspectivas. É o assunto do próximo capítulo.

CAPITULO III

Duhkewehtise e Sutiwehtise: Os modos de transformação do corpo

Nesse capítulo, descreverei e analisarei os diferentes modos de transformação do corpo, conforme sua potência anuciado no primeiro capítulo. Admito que tive muita dificuldade para organizar o tema, inferindo os dados a partir do *Kihti ukūse* e do discurso dos especialistas para o modelo acadêmico. Pois, além da noção de transformação do corpo ser algo muito complexo para nós indígenas, pelo fato de o corpo estar conectado com as práticas dos especialistas para a produção de cuidado, racionalizar e transformar em escrita este todo complexo não é nada fácil. Dessa forma, o que eu vou escrever, aqui, tem a ver com o *Kihti ukūse*, com o *bahsese* e com as experiências contadas pelos especialistas a partir do exercício do seu ofício.

Ao longo da convivência com os especialistas indígenas, percebi que, ao contarem sobre a “trindade” conceitual *kihti ukūse*, *bahsese* *bahsamori*, eles falavam frequentemente sobre os diferentes modos de transformação do corpo.

Eu só pude compreender melhor a importância dessa noção após intensa convivência com os especialistas que atuam no Centro de Medicina *Bahserikowi*. O tema, de certo modo, me fazia lembrar das histórias que meu avô me contava durante as pescarias, a colheita de folhas de *patu*, e nas rodas de conversas ao anoitecer.

Desse modo, as informações de “ontem”, e minha compreensão de hoje, me permitem sistematizar e dar, minimamente, uma lógica sobre o tema, lançando mão de uma sistematização antropológica.

Existem, fundamentalmente, quatro modos de transformação do corpo: a transformação pelo *bahsese*, a transformação pelo *sutiro*, a transformação em animal ou vegetal (aquela que acontece após a morte) e a quarta e última, a transformação de animal em outro animal.

Para explicitar o tema, meu ponto de partida será tomar o corpo a partir de seres de *oāmahrā*, *waimahsā*, humanos e os animais. O corpo dos seres *oāmahrā*, *waimahsā* e humanos tem lugar de destaque, nele são encontradas marcas de transformação dos três primeiros modos.

Outro é o corpo dos animais, seres pertencentes à categoria de *waikurā kahtiro*, em que animais se transformam em outros animais, o que no discurso dos especialistas aparece com menor frequência.

1. A transformação do corpo pela via do *bahsese*

Os modos de transformação do corpo pelo *bahsese* a serem apresentados nesse tópico estão diretamente relacionados às qualidades animais, vegetais e minerais acionados para a produção de cuidados de saúde.

Os *bahsese*, conforme já discutido anteriormente, são fórmulas discursivas utilizadas por um especialista capaz de evocar as qualidades das plantas, dos animais e das coisas em geral metaquimicamente. Nesse contexto, o *bahsese* estabelece, ou nele é encontrado, um padrão classificatório e das qualidades das plantas, dos animais, dos vegetais, dos minerais e dos elementos dos chamados “fenômenos naturais” (Barreto, 2013).

Dessa maneira, os especialistas, para articular o *bahsese* para cada caso específico de *doatise* ou *duhtitise*, devem dominar, antes de tudo, os *kihti ukūse*, que explicam tanto a origem das enfermidades como também mostram os caminhos para sua cura. Vejamos um exemplo:

Os Diroá — “filhos de mãe” — do Handeyu queriam devolver as plumas para os pajés. Os pajés estavam com plano de matar aos Diroá no momento em que estivessem sob o efeito do caapi [bebida alucinógena]. Diziam: vamos tomar de volta nossas plumas. Sabendo disso os Diroá decidiram não devolvê-las mais. Transformaram seus corpos em outras realidades: 1. Tornaram-se seres de corpos elétricos. 2. Corpos que explodem. 3. Corpos de alta temperatura. 4. Corpos rígidos (elásticos, como pneu). 5. Corpos amargos. 6. Corpos duros. 7. Corpos travosos. Os pajés chegaram perto dos Diroá para atacar e matá-los. Mas não conseguiram. (REZENDE, 2017, p. 134).

Aqui ocorre uma transformação do corpo pela qualificação das substâncias e fenômenos a partir de vários elementos que o compõe, com o propósito de autodefesa. Os corpos dos Diroá, por exemplo, se compuseram de substâncias e elementos protetivos capazes de repelir qualquer investida sobre eles. Continuemos, ainda conforme Rezende:

Essas realidades de transformação de um ser a outro ser mais difícil de ser atingindo é uma grande estratégia dos que manejam os poderes cósmicos. Vejamos aqui diversas formas: tornar-se um ser com corpo elétrico, com corpo que explode, em corpo de alta temperatura, rígido, amargo, duro e corpo travoso. Assume também corpo/ser em forma de arma: arma com efeito elétrico, que explode, de alta temperatura, rígido, amargo, duro e travoso. (REZENDE, 2017, p. 140).

Segundo Rezende, dessa mesma fórmula de *bahsese*, o *yai* ou o *kumu/baya* lançam mão para efetuar o cuidado sobre a pessoa para ela enfrentar situações de conflito, ou para protegê-la das afecções.

Os especialistas fazem questão de destacar que os *oãmahrã* eram exímios formuladores de *bahsese* para a qualificação do corpo, potencializando-o com os elementos que o constituem, isto é, *boreyuse kahtiro*, *yuku kahtiro*, *dita kahtiro*, *ahko kahtiro*, *ome kahtiro*, *waikurã kahtiro* e *mahsã kahtiro*.

Muhipu foi outro *oãku* (ser com poderes especiais) que usou bastante a estratégia de transformação do seu corpo pela via *bahsese*. Certa vez, quando sua esposa quis lhe matar, sob ataque de bichos peçonhentos, infestando o pé de patauá, *Muhipu*, consciente das más intenções de sua esposa, antes de subir, dotou o seu corpo de *siõpuri* (corpo com qualidade de pedra) e *ñokoãri sutiro* (corpo com qualidade de borracha). Enfrentou o ataque dos bichos matando-os todos, e, livrando-se dos perigos, cortou o cacho de patauá e o fez cair sobre a barriga da esposa, levando-a à morte.

Ao falar sobre transformação do corpo com qualidades de pedras pelo *Muhipu*, os especialistas destacam que as pedras acionadas nessa passagem da narrativa possuem qualidades de raras belezas, durezas e resistências. São muito valoradas pelos povos indígenas do alto Rio Negro. A pedra “quartzo”, por exemplo, como representante de todas as demais, é bastante usada na forma de colar durante a festa de *poose* pelos *bayaroá* (cantores e mestres de danças). Sua beleza, seu brilho e suas cores são qualidades acionadas pelos especialistas via *bahsese* para colocar a pessoa numa posição de destaque em beleza que suscite nas pessoas admiração, respeito e encanto.

Transformar o corpo, injetando nele qualidades dos animais e das coisas, é a arte do *bahsese*. Um dia, quando falava sobre *bahsese* para criança, o *kumu* Manoel Lima me disse que as qualidades dos macacos, por exemplo, podem ser transferidas para uma pessoa, de modo que ela desenvolva habilidades como a esperteza, a rapidez e a sagacidade. Porém, o especialista deve ter domínio de todo o “esquema classificatório” sobre os macacos: os tipos existentes, seus habitats, seu regime alimentar, os seres que dele se alimentam ou que dele dependem, etc.

Ainda segundo Manoel Lima, cada tipo de animal tem qualidades que podem ser acionadas para qualificar o corpo, para o bem ou para o mal. O sentido de bem é quando as qualidades dos animais e das coisas são acionadas para beneficiar o corpo, como a resistência, a proteção, a esperteza, a animação, a beleza. E o sentido de mal seria quando as más qualidades dos animais e das coisas são acionadas para prejudicar um corpo, uma pessoa. Como dizem “para estragar a pessoa”.

Ainda de acordo com Manoel Lima, existem outras fórmulas de *bahsese* para que um corpo adquira os atributos dos animais predadores. Esse tipo é mais utilizado nas práticas de ataque aos desafetos e para a “guerra”, conhecido como *uhpi-murõrõ*. Pouquíssimos

especialistas, porém, detêm o domínio dessas fórmulas de *bahsese*. Aliás, segundo o *kumu* Ovídio Barreto, atualmente no alto Rio Negro não existe nenhum especialista que domina essa fórmula, pois os *kumuã* que sabiam fazer *uhpi-murõrõ* já morreram todos.

Para lembrar da força e poder de provocar o instinto predador pelo *uhpi-murõrõ*, o *kumu* Durvalino Fernandes me contou uma história de ataque dos indígenas sobre os garimpeiros armados que pretendiam invadir o garimpo tukano, conhecido como Serra do Traíra, na década de 1990.

Disse, ele, que os indígenas fizeram o ataque sob efeito de *uhpi-murõrõ*. Falou também que, antes da partida, o *kumu* fez um cigarro de *uhpmurõrõ*, soprou sobre as pessoas e pediu para todos fumarem. Sob seu efeito, o grupo partiu como predadores ferozes sobre os garimpeiros, com o propósito de matar os inimigos.

Segundo ele, os indígenas, sob o efeito do *uhpi-murõrõ*, mataram mais de vinte garimpeiros. Contou ainda que, no retorno da equipe, o especialista fez novamente *bahsese* com cigarro neutralizando o efeito de *uhpi-pmurõrõ*. Soprou sobre eles e depois pediu para cada um fumar, foi o momento em que todos voltaram ao seu estado normal.

Continuou, Durvalino, dizendo que os participantes contavam que nenhum deles se lembrava do que havia acontecido. Não lembravam do caminho percorrido, da distância, a forma de ataque e nem dos mortos. Ao concluir a história, reforçou que eles partiram para o ataque *como* animais predadores.

Outra fórmula de *bahsese* bastante presente entre os especialistas é a de *mamasuose*, o preparo do corpo com o objetivo da atração. Para facilitar a compreensão, aqui passo a relatar o que eu presenciei durante meu convívio com os *kumuã* em suas práticas de *bahsese* no Centro de Medicina Indígena, onde realizei minha “etnografia”. Ali pude observar vários casos em que as pessoas pediam ajuda para *okumu* para reatar o namoro, o casamento e mesmo para conquistar alguém para o namoro ou para efetivar um casamento.

O jogo, nesses casos, era articular *bahsese* para qualificar a pessoa com a estética das coisas e dos animais que se destacam pela sua beleza.

Segundo o *kumu* Ovídio Barreto, ao fazer esse tipo de *bahsese*, ele lançava mão das qualidades dos pássaros mais belos, de seus cantos, suas cores e “injetava” tais qualidades sobre a pessoa. De igual modo, as qualidades dos minerais, como sua beleza, sua cor e seu brilho também eram potencializados sobre a pessoa. Isso fazia com que a pessoa se tornasse bonita e atraente. Segundo os especialistas, isso transforma a pessoa metafisicamente em um belo pássaro, uma pessoa bonita e valorada, com qualidades que outras pessoas gostam e desejam.

O mesmo mecanismo é acionado para as pessoas que buscam amenizar suas relações de conflitos, de inimizades e de invejas. Certo dia, eu e meu pai, Ovídio Barreto, caminhávamos pela praça movimentada do Teatro Amazonas, na cidade de Manaus. Era tempo de Natal. Eu e meu pai fomos apreciar os encantos do clima natalino na praça. Ali se tocava, assim como nos outros ambientes, as músicas natalinas, também via-se as pessoas circulando. Muitas luzes de várias cores dominavam os espaços da praça, e tudo aquilo transmitia uma sensação de alegria, harmonia, paz e imprimia um sentimento harmonioso. Muita gente circulava na praça e todos pareciam estar felizes, se abraçavam e sorriam uns para os outros, as crianças gritavam e corriam de um lado para o outro.

Eu e meu pai apreciávamos aquele clima de Natal. No centro da praça, havia uma grande árvore enfeitada, ela estava adornada com luzes pisca-pisca, pacotes mentirinhas de presente, bolas coloridas, desenhos de sinos e imagens de Papai Noel em seu trenó. Essa árvore, por si só, expressava a beleza, o encanto, a paz, a calma de espírito, a amizade, a solidariedade e essas qualidades pareciam afetar os sentimentos das pessoas. Desse modo, as pessoas se aproximavam da árvore para tirar fotos, abraçadas com os amigos, familiares, colegas e algumas sozinhas, mas sempre com um sorriso estampado no rosto.

Meu pai e eu também ficamos envolvidos naquele clima e com aquilo tudo que acontecia ali, mas para apreciar melhor a árvore, tomamos certa distância e um ângulo em que pudessemos ter uma visão melhor. Tomado a posição, eu passei a conversar com meu pai a respeito do clima natalino e daqueles símbolos todos, músicas, do Papai Noel, das luzes, de tudo que estava ali propiciando aquele ambiente de paz e de sacralidade. De repente, percebi que meu pai fazia uma “leitura” daquilo tudo a partir de sua lógica, quando ele me disse:

Eu gostei dessa árvore de Natal. É muito bonita, traz muita emoção, alegria e leveza de espírito. Ninguém aproxima dela com expressão de raiva, inveja, apatia e tristeza. Todos aproximam sorrindo, tiram fotos abraçados com os amigos, com maridos, esposas e filhos estampados de sorrisos. Ninguém tem raiva e inveja dessa árvore. A partir desse momento, ao fazer *bahsese* para as pessoas que buscam prevenir da inveja, dos desafetos... vou lançar mão dessas qualidades de árvore de natal, com seu brilho, suas cores, as músicas e completar com o que já faço pela parte indígena. (Ovídio Barreto, 2017)

O emprego de características dos animais, dos vegetais, dos minerais e de outras coisas sobre a pessoa é uma estratégia de suma importância para os especialistas rionegrinos. No entanto, repito, exige-se do especialista o domínio do conhecimento sobre esses seres e coisas, bem como de todo um sistema de classificação, exigidos para a prática de *bahsese*. Caso

contrário, o especialista terá dificuldade de compor as fórmulas eficazes, arriscando seu ofício e sua reputação pública.

O *heriporã bahsese* é também uma forma de transformação do corpo pela qualificação via *bahsese*, injetando as qualidades e habilidades dos animais. Em vários momentos, no *Bahserikowi*, ouvi comentários dos *kumuã* sobre a qualificação do corpo pelo *heriporã bahsese*. Certo dia, o *kumu* Durvalino Fernandes me disse:

Veja só, quando se diz que uma pessoa é *huremiri* (rouxinol), não é o pássaro em si que está sendo referido. Está se falando da similaridade do *baya* com a beleza e qualidade de cantos do pássaro. São qualidades que o especialista está invocando para a pessoa quando dá o nome de *huremiri* (rouxinol). Está se dizendo que a pessoa será *opekõ mahsu*, *karãko mahsu*, será bom *baya*, bom orador, bom *bahsegu*. São as qualidades que o pássaro representa. (kumu Durvalino, 2017).

O emprego de qualidades dos animais, dos vegetais, dos minerais e de outras coisas injetadas sobre a pessoa é uma estratégia de suma importância para os especialistas rionegrinos.

Para mostrar a importância do *heriporã bahsese* como arte de qualificar o corpo a partir dos elementos constituintes do corpo, lanço mão da fala de um especialista de Pari-Cachoeira, no Rio Tiquié, que diz:

Hoje em dia quando uma criança nasce, benzemos justamente colocando no corpo da criança Ossos de Peixe (Wa'î-Õ'ari Sääró)esses ossos da vida, como também quando benzemos a Força Vital (Ehêri-Põ'rãBaseró) da criança, feitos com essas matérias. Quando são filhos de Ye'pâ-Masa (Gente da Terra, populares Tukano), damos o nome de: Doêtihiro (Traíra de Cabeça Chata), Akuto, Urê-Miri (Passarinho da Pupunha-Rouxinol), Ye'pâ-Suriã. Benzemos colocando Ossos de Peixe nas crianças, para que durante a sua vida tenham ossos duros e fortes. Colocamos a força da longevidade, ossos de longa durabilidade e bancos de longevidade. Esse processo consiste em segurar a criança na posição de sentada, como se fosse na realidade e fôssemos inserir os ossos de peixe da vida no corpo da criança, para sustentação do seu corpo. Assim ele estava terminando de dar a força vital a criança, dando a força e defesa contra todos os males, que circunstancialmente possam acatá-la e com essas forças ela poderá reagir satisfatoriamente e superá-las. Assim também o Su'ria-Părămi havia feito com os homens, nossos ancestrais, como se eles fossem crianças recém-nascidos, que havia acabado de criar. Terminado isso ele estava trazendo o Barco da Transformação. (ATHIAS, 2004, p. 18).

A transformação da pessoa via *bahsese* não significa dizer que seu corpo será transformado num animal, mas que ele será portador de certas qualidades úteis para enfrentar

determinadas situações, seja para fortalecer o corpo, para aperfeiçoar habilidades do corpo, entre outras vantagens.

Outra fórmula de *bahsese* carregada de significado de injeção de qualidades de animais na pessoa é a de *Ba'ase bahse ekase*, um processo de “limpeza” de alimentos utilizados pelas pessoas e grupos rionegrinos. Sem esse processo, o corpo fica vulnerável às afecções. Segundo Azevedo (2018), *Ba'ase bahse ekase*

Consiste em uma forma de *bahsese* que estabelece uma espécie de assepsia dos alimentos, tornando-os livres de eventuais malefícios. Para isso, os especialistas lançam mão da classificação (taxonomia) de animais e vegetais, estabelecendo, desse modo, uma seleção e classificação no espaço Di'ta Nuhku, principalmente aqueles onde se situam a Terra/Floresta. (AZEVEDO, 2018, p. 58).

Essa fórmula não é apenas de “limpeza de alimentos”, mas, acima de tudo, de transformação dos corpos, do corpo da pessoa e ao mesmo tempo a transformação dos alimentos.

Para que o corpo assimile os alimentos de modo benéfico, os especialistas usam os termos *ohpekõ* e *karãko amaba'ase* para que os alimentos orgânicos sofram transformações “metaquímicas” e metafísicas para se converterem em massa, líquido e potência do corpo. Versando esses termos, os especialistas transformam qualquer alimento em “super alimento”.

As qualidades de resistência dos animais são injetadas no corpo. Os *kumuã* dizem que, assim como os animais que comem tais alimentos não adoecem, também a pessoa comerá certos alimentos e não adoecerá. Os alimentos, além de serem transformados para serem próprios para consumo humano, também são transformadas em fontes de energia para o corpo.

O conjunto de *Ba'ase bahse ekase* é formado pelas fórmulas de *wai bahse ekase* (assepsia de peixe), *waikurã bahse ekase* (assepsia de animais) e *yukuduhka bahse ekase* (assepsia de frutas). A título de ilustração de uma transformação da pessoa potencializando as qualidades dos animais via *ba'ase bahse ekase*, vou citar aqui a sequência final do *bahsese* de *wai bahse ekase*.

O especialista, depois de ter feito a limpeza dos alimentos, de acordo com a fórmula canônica de *wai bahse ekase*, diz:

Narepeotanukõniwĩma, namarikãnareamabarãmarikãnoõwisinukahea,
noõwakisãnukareawetimanamarikãniwĩta. Kudiatiminishaminiwĩta,
butirã, soãra, ñirã. Kuyeñemekaripe, kuyeupikoripe, kuyekahtisewatopa,
kuyekahtiseoãuhpuripeeewaradikayusãpeobuwĩma.

Tuahnukõdiayoñewîta, butirã, soãra, ñirãnisaminiwîta.
 Namarikanareamabawerãyoratinukãehawetiminiwîta.
 Kukahtiseoãuhpuripe, kukahtisedaripewaradikayusãpeobuwîta.
 Pahku, pahko, mahkubaasesehkapeowî. Tuaranukõwî, atore.

Que numa tradução livre seria:

os animais que se alimentam de tais peixes não ficam doentes, não sofrem de coceiras, feridas, são imunes a essas doenças. Como a ariranha, dos tipos branco, vermelho e preto... Suas qualidades da boca, seus dentes, seu estilo de vida, sua resistência... transformam, potencializando o corpo da pessoa. (...) As lontras, dos tipos branco, vermelho e preto, que se alimentam desses peixes, não ficam doentes. Pela sua característica de vida e suas veias, transforma, qualificando o corpo da pessoa.

Tudo isso é feito articulando o *bahsese* que qualifica a pessoa, acionando as qualidades dos órgãos do sistema alimentar dos animais, para que a pessoa fique resistente contra uma possível contaminação.

Nestes casos, as qualidades, tanto dos animais quanto dos vegetais, minerais, ou fenômenos são utilizadas para qualificar o corpo. Como foi apresentado, esse modo faz a pessoa adquirir a capacidade do travoso, do predador, de adquirir potências diversas de beleza, de força, de ser transformada em belo, de modo a ser atraente como pássaro.

Os povos indígenas do Alto Rio Negro aplicam o mesmo sentido em relação à pintura corporal, ou seja, a fabricação do corpo está intimamente ligada à produção de cuidado sobre ele, tema recorrente na etnologia indígena das terras baixas da América do Sul (Belaunde, 2016; Morgan, 1996; Overing, 1999; Seeger et al 1979; Viegas, 2003, entre muitos autores).

Vale salientar que esse modo de transformar o corpo, pela sua qualificação, não significa que a pessoa assuma ou adote a perspectiva do “outro”, seja este um animal, vegetal ou mineral. Nesse regime, o corpo é tratado como um produto de transformação qualitativa, fabricado via *bahsese* e pela pintura corporal.

Outro é o modo de transformação pelo *sutiro*. Segundo os especialistas, o corpo como síntese de todos os tipos de substâncias de *kahtise* (vidas) é aberto a outras possibilidades de transformações de seres e elementos do “mundo natural”.

2. A transformação do corpo pelo *sutiro*

Em trabalho anterior (Barreto, 2013), registrei que, em determinadas circunstâncias, os *waimahsã* lançam mão da condição de peixe (como se fosse uma roupa - *sutiro*) para tomar sua

forma e habilidades, como a rapidez, o deslocamento e a capacidade respiratória embaixo d'água” (p. 31).

A transformação do corpo pelo uso de *sutiro* é a mais complexa de todas as transformações de um corpo. Numa tradução ao pé da letra, *sutiro* significa “roupa”. O uso de um *sutiro* animal, ou de outros seres e elementos, é uma estratégia usada tanto por humanos quanto pelos *oãmahrã* e os *waimahsã*.

Quando adotada pelos humanos, pode ocorrer por vários motivos, para caçar, atacar alguém ou para realizar grandes deslocamentos. É importante dizer que, quando uma pessoa usa o *sutiro* de animal, ela adquire todas as capacidades do dono da “roupa”. Assim, o *sutiro* é como uma “corporificação” temporária, em que seu usuário adquire a perspectiva do dono da roupa. No entanto, aquele, por sua vez, continua humano, isto é, não perde sua perspectiva humana, embora num outro corpo, o que traz outra visão sobre o mundo.

Não somente os humanos gozam desta capacidade de transformação pela “roupa”, mas também os *oãmahrã* e os *waimahsã*, com os quais os humanos aprenderam.

Vou começar elencando alguns exemplos de uso de *sutiro* por cada uma dessas categorias de gente. Dentre os seres habitantes do cosmos, tem destaque *Yepa oãku* e *Yepalio*, os arquitetos do mundo terrestre. Seguido deles, aparecem outros personagens, como *Muhipu oãku*, *Desubari oãku*, *Bahsebo oãku*, *Buhtuyari oãku*, *Wārãri oãku* e as mulheres *Wisugo e Yugo*. Todos eles são considerados “irmãos menores” de *Yepaoãku*, por serem frutos de sua obra, forjados para ajudarem na organização do mundo terrestre. Todos estes seres são chamados de *oãmahrã* pelos especialistas indígenas.

O personagem *Su'ria-Pārãmi*, também conhecido como *Yepa oãku*, juntamente com sua irmã *Yepalio*, usando de *sutiro* protagonizaram vários momentos de transformação, assumindo formas e perspectivas outras durante a construção e organização do mundo terrestre, como contam os *kumuã* do Distrito de Pari-Cachoeira do Alto Rio Negro:

Estava-se iniciando a nova fase de criação. Então com o seu assopro da fumaça do Cigarro, incorporou na fumaça e assim embrenhou-se dentro do Sãfiro formado pela própria fumaça do Cigarro e da Coca e através dessa fumaça, como fumaça, pousou na água, onde se encontrava o Barco da transformação, que haveria de navegar, levando todos os habitantes da Terra durante a grande viagem no litoral e nos rios adentro. Nesse momento estava começando a se formar e a existir as propriedades do grande barco, como também iniciando a grande viagem do Barco da Transformação. Chegando, viu e admirou muito o grande barco. Era em toda sua plenitude uma obra prima. Lindo! Lindo! Como ele havia caído na água como fumaça do cigarro e juntamente com o cigarro, transformou-se, saiu pela terra e viu-a como era. (KUMUÃ, 2006, apud ATHIAS, 2006, p. 17).

Segundo os *kumuã*, *Yepa oãku*, como ser dotado de poderes especiais, podia se transformar em qualquer coisa, lançando mão do *sutiro*. Nesse caso, tomando a fumaça de tabaco, saiu de sua condição original para a condição de fumaça, e viajou pelos patamares do cosmos para supervisionar sua obra. Segundo os especialistas, ainda, após a conclusão dessa tarefa, *Yepa oãku* despiu-se do *sutiro* de fumaça.

A fumaça de tabaco tem duas vantagens: primeiro, como ar quente, ela é leve e se espalha com muita facilidade, podendo alcançar os patamares do cosmo. Segundo, a fumaça de tabaco é veículo de *bahsese* para o abrandamento das afecções e para a proteção da pessoa ou da comunidade, sob a forma de uma “cortina”, chamada de *wetiimisa*.

Para os povos indígenas do Rio Negro, a fumaça do tabaco, como veículo de *bahsese*, representa uma substância curativa, protetiva, bem como um veículo que transporta o pensamento ao domínio do conhecimento. A fumaça do tabaco se torna um agente potente de visão, e sua leveza e forma fluida, quase invisível, possibilitam aos especialistas transitarem entre os patamares do cosmo pelo pensamento.

Entre muitos *Kihti ukũse* sobre o protagonismo do *Yepa oãku*, um deles conta sobre o uso de *sutiro* de abelha mamangava:

Para poder seguir os rastros da Cobra-Tucano, Su'ria-Pãrámi se revestiu do corpo de Berãrã (Mamangaba) e o perseguiu por todo o trajeto, guiado pelo faro da Mamangaba até no lugar final, onde o Tucano havia caído morto. Caso não tivesse se revestido de Mamangaba, nunca teria conseguido alcançar o paradeiro do Tucano. (ATHIAS, 2006, p. 21).

Mamangaba é um tipo de abelha grande que se alimenta de restos e limos vegetais. Os especialistas dizem que essa abelha tem facilidade de descobrir lugares onde existem resíduos acumulados pela umidade, e sabe distinguir suas qualidades pelo cheiro, seja aquele limo acumulado no corpo da cobra-grande, na terra ou no tronco das árvores, se deslocando a longas distâncias.

Os *kumuã* dizem que o limo preferido da mamangava é aquele da cobra-grande. Toda vez que esta sai do seu habitat, com seu corpo impregnado de gosma e se expõe ao sol, as mamangavas aproveitam para se alimentar. Por essa razão, *Yepa oãku* usou o *sutiro* da mamangava para seguir os rastro da serpente chamada de cobra-tucano.

Outro *kihti ukũse* bastante clássico e comentado pelos especialistas sobre o uso de *sutiro* pelos *oãmahrã*, é a história do roubo do fogo pelos *Umukorimahsã* (gente do dia). Para isso, os

Umukorimahsã montaram uma estratégia para ludibriar *pehkameñekõ*, a dona do fogo, utilizando-se do *sutiro* de macaco-prego:

Entrando no mato, chamaram o seu irmão caçula. Transformaram-no no macaquinho chamado *meneisi ñigu*, “macaquinho preto”, em seguida o empacotaram em folhas que dificilmente pega fogo [...]. Antes de entregar o embrulho para a velha, explicaram para seu irmão caçula, que havia transformado no macaquinho, como fazer para roubar o fogo. [...]. Assim que a lenha estava na brasa, o caçula agarrou a brasa e correu para o mato onde estavam esperando os seus irmãos. Ele chegou morto perto deles. Eles os benzeram, o chamando de volta à vida e ele ficou bom. (FOIRN, op. cit., p. 135-136)

A escolha de *sutiro* de macaco-prego tem suas razões. Primeiro, pelas qualidades dos macacos em geral, pela esperteza e habilidade desse animal. Segundo, o macaco-prego, sendo relativamente pequeno, não precisa ser cortado em partes para ser comido, sendo assim embrulhado inteiro nas folhas para ser devorado na forma de *pupeka*, isto é, defumado. Outra vantagem, é que o macaco-prego possui ossos bastante flexíveis, permitindo dobrar as partes do corpo com muita facilidade. Sendo um animal arborícola, ele é muito ágil para se deslocar entre os galhos, além de muito esperto e “inteligente”. Essas qualidades foram fundamentais para que ele roubasse o fogo de sua dona.

No momento de assar o alimento, na hora oportuna, o caçula dos *Umukorimahsã* livrou-se do embrulho, e sob espanto de *pehkameñekõ*, roubou-lhe o fogo e fugiu pela mata adentro. Escapou da perseguição da dona do fogo, sumindo entre os galhos das árvores frondosas. Alcançando certa distância, longe já do alcance da dona do fogo, livrou-se do *sutiro* de macaco-prego, apossando-se definitivamente do fogo.

Outro fato bastante citado pelos especialistas é o uso de *sutiro* de mosquito carapanã pelo herói *Buhtuyar ioãku* para descobrir a mulher que encontrava escondida sob o *sutiro* de cipó (passagem mencionada no capítulo II, nesse trabalho).

Na sua condição natural, a aptidão do mosquito carapanã é aquela de sugar os líquidos de alguns tipos de vegetais para sobreviver na floresta, além do gosto pelo sangue quente dos animais. Essas qualidades foram fundamentais para que ele descobrisse o cipó como esconderijo da mulher. *Buhtuyari oãku*, como (com “roupa” de) carapanã, passou a investir suas ferradas nos vegetais até descobrir a mulher que estava escondida na floresta, na forma (com “roupa”) de cipó. Depois da descoberta, livrou-se do *sutiro* de mosquito voltando à condição antropomórfica. Retirou o cipó da moita, cortou uma parte e a escondeu. Depois de um tempo,

enquanto ele trabalhava, viu aparecer uma mulher às suas costas. A investida teve um final feliz, pois *Buhtuyari oãku* casou-se com a mulher.

No entanto, entre todos os *oãmahrã*, os *Diroá* foram os campeões na arte de usar o *sutiro* de animais. Os três *Diróá* são descritos nas narrativas míticas como seres antropomórficos, de estatura pequena, tagarelas, brincalhões, sarcásticos, maliciosos, inteligentes, de raciocínio rápido, estrategistas e espertos demais em comparação com outros *oãmahrã*. São descritos também como exímios inventores de artefatos de ataques contra seus desafetos e vingadores por excelência. Tinham facilidade de convencer outros *oãmahrã* para o seu benefício, eram também sedutores de mulheres, apesar da estatura pequena, considerada fora do padrão estético entre os *oãmahrã*.

Com as estratégias do uso de *sutiro* em suas aventuras, os *Diroá* tinham facilidade de transitar pelos patamares do cosmo, entre os domínios terrestre, aquático, da terra/floresta e o do espaço aéreo.

Seu avô adotivo, *Yetoawõ*, juntamente com sua esposa, se deram ao trabalho, em várias ocasiões, de eliminá-los, devido a serem frenéticos e causarem uma série de constrangimentos com os *oãmahrã*. Os *Diroá* surgiram de um pedaço de osso do herói *Buhsari gõãmu* (*oãku* de *bahsamori*), em seguida transformaram-se em peixes, depois em ratos, e finalmente transformaram-se em humanos, quer dizer, na forma humana.

Na “Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro”, podemos encontrar várias passagens que descrevem as diversas formas de uso de *sutiro* pelos *Diroá*, como, por exemplo, o trecho abaixo:

Os *Diroá* ficaram de voltar para a sua casa mas eles se transformaram nos passarinhos chamados *weheriterõ* e acompanharam a velha avó pousados na beira do aturá que ela carregava nas costas. O caminho atravessava as roças dos *Koá-yeá*. Vendo a velha passar com passarinhos bonitos pousados no seu aturá, as moças perguntaram para a velha: - “Esses passarinhos são seus?”. A velha respondeu conforme os *Diroá* queriam: - “São meus, minhas netas!”. As moças se aproximaram, querendo tocá-los, mas os passarinhos voaram para o cerrado. As moças foram logo atrás deles para pegá-los. Lá os pássaros se transformaram em jovens bonitos e transaram com elas. (FOIRN, op. cit., p. 125-126).

O *kumu* Durvalino Dessana descreve os *weheriterõ* como pássaros raros, de extrema beleza e cantos mágicos, um perfeito *baya* (mestre de canto e danças).

Os *Diroá* usaram o *sutiro* de *weheriterõ*, seduziram as moças *koá-yeá*, e, despindo-se do *sutiro*, tiveram relações sexuais com elas. Depois, usaram novamente o *sutiro* de *weheriterõ*

e voltaram a acompanhar a avó. Outro *kihti ukūse* que narra explicitamente o recurso de uso de *sutiro* pelos *oāmahrã* é a história de *Buhtuyari oāku*. Assim me contou o *kumu* Manoel Lima:

Buhtuyarioāku casou com uma mulher *buámahsõ*. Um dia, a pedido da esposa, foi visitar seu sogro, que habitava um dos lagos do rio próximo de sua morada que vivia no domínio aquático. Após um tempo de viagem, descendo o rio, a esposa do *Buhtuyarioāku* pediu a todos os tripulantes que fechassem os olhos. Nesse momento, pingou nos seus olhos o sumo de uma planta que o fez passar para o domínio aquático. Quando os tripulantes abriram os olhos viram que estavam no porto. A esposa avisou a todos que seus pais e seus irmãos usavam a roupa de cobra, assim sua recepção, no primeiro momento seria na forma de cobra grande. Foi o que aconteceu, na hora de receber a comitiva, o pai e o irmão da mulher surgiram na forma de cobras grandes, de modo que alguns amigos de *Buhtuyarioāku* saíram correndo com medo. No segundo momento, o sogro e o cunhado apareceram na forma humana dando-lhes boas-vindas. Passaram um bom tempo na terra do sogro, mas sob clima tenso de disputas de conhecimentos, com provocações e malícias entre si. *Buhtuyarioāku* vivia curioso, teimando a orientação da esposa de não circular pela casa sem o devido consentimento. Na ausência dos donos da casa, andavam pelos aposentos querendo descobrir o segredo da roupa de cobra grande. Um dia encontrou as duas roupas de cobra estendidas no varal do aposento do sogro. Curioso, começou a cutucar com o dedo, e notava que as roupas tremulavam discretas. Após a terceira cutucada, uma das roupas avançou subitamente sobre *Buhtuyarioāku*, que ficou preso na roupa, sendo salvo por sua esposa. (kumu Manoel Lima, 2017).

Entre muitos *kihti ukūse* sobre o *sutiro* usado pelos *oāmahrã*, os *kumuã* contam também sobre a capacidade dos *waimahsã* de usarem *sutiro* de animais para realizar determinadas tarefas. Os *kumuã* contam que os *waimahã* usam o *sutiro* de boto para sair de suas casas do domínio aquático para participar das festas de *poose* entre os humanos. Os *waimahsã*, despidendo-se do *sutiro* de boto, participam das festas, tomam caxiri, cantam e dançam junto com os humanos. Roubam as moças, enquanto todos estão sob efeito do caxiri e do *kahpi*, e as engravidam. Em alguns casos, chegam a levá-las para seu domínio no fundo das águas.

Segundo o *kumu* Manoel Lima, é para evitar a participação dos *waimahsã* nas festas de *poose* sem serem convidados e, conseqüentemente evitar o roubo das moças, que os especialistas fazem cigarro de proteção antes das grandes festas de *poose*.

O *sutiro* de boto é também usado pelos *waimahsã* para longas viagens. Segundo os *kumuã*, os *waimahsã* preferem o *sutiro* de boto devido a sua agilidade, velocidade, força para vencer a correnteza, e pela preferência de peixes como alimento, qualidades ideais para as longas viagens pelos rios.

Os especialistas contam que os *waimahsã* do *Opekõ dihtara* (Lago de Leite) costumam visitar seus “parentes” na região do alto Rio Negro subindo pelos rios usando o *sutiro* de boto.

A roupa do gavião é um *dossutiro* preferido dos *waimahsã*. Os especialistas contam que os *waimahsã* do domínio terra/floresta costumam usar *sutiro* de gavião para suas caçadas. A capacidade do gavião de capturar presas, sem interromper seu voo, sua força e agilidade, sua capacidade de visão de longo alcance, sua agilidade de voar e sua pontaria para o ataque, são fatores que atraem os *waimahsã* a usarem seus *sutiro*.

Os humanos possuem também seus modos de usar *sutiro* dos animais. Conforme os especialistas, esta capacidade é bastante limitada, pois depende do domínio de fórmulas de *bahsese*, que poucos têm.

São duas as roupas mais frequentemente usadas: o *sutiro* de onça e o *sutiro* de cobra-grande. Para usar um desses *sutiro*, a primeira regra é ser um especialista *yai*, ou *kumu*. No entanto, antes de se usar um destes *sutiro* é preciso que seu autor submeta-se a uma rígida dieta, abstenção sexual, submissão a longas horas de *bahsese*, sessões de limpeza estomacal, sessões de *kahpie wiõ* (rapé).

A ressalva que os *kumuã* fazem é que, além dos cuidados com o corpo, para se usar o *sutiro* dos animais é necessário pedir a “permissão” a seus donos. Isso passa por negociações e trocas entre o especialista e o animal, dono do *sutiro*. Sem essa negociação, os donos do *sutiro* podem “cobrar” caro. Sua cobrança pode resultar na morte do próprio especialista, ou de um parente próximo, como um filho ou a esposa.

A seguir descrevo dois casos relatados pelos *kumuã*: o uso de *sutiro* de onça e o uso de *sutiro* de cobra-grande. Os especialistas indígenas do grupo *Boteaporã*, da etnia Dessana, que atualmente moram na fronteira entre Brasil e Colômbia, são reconhecidos por todos os grupos sociais do Alto Rio Negro como aqueles poucos que detém a capacidade de usar o *sutiro* de onça.

O *kumu* Manoel Lima conta que quando ele era jovem, logo após os primeiros contatos com os missionários salesianos, era comum em determinado período do ano a presença de grandes levas de onça circulando no entorno dos roçados e das comunidades. Isso era atribuído aos *Boteaporã* que vagavam pelas florestas da região para ceifar seus inimigos. Quando não, eles comiam os cachorros e animais domésticos, espalhando medo por todas as comunidades.

Na região do Rio Negro, há mais ocorrência de onças pintadas, seja de duplas, ou em grupo maior. Este último caso é atribuído às pessoas que se transformaram para atacar os seus desafetos.

É o caso daquelas pessoas que apropriaram o *sutiro* de onça pintada. O corpo é de onça, com as qualidades desse animal. Seu corpo robusto, sua coloração de amarelo-acastanhado, pintas pretas, ventre cor branca, pernas curtas e a cabeça arredondada. Sua vocalização de um

ronco forte, seu esturro, sua agilidade de ataque. O *sutiro* transforma a pessoa num animal predador de dentes fortes e afiados.

A dieta do transformado é de onça. Como animal carnívoro passará a alimentar-se de animais de pequeno e médio portes, e outros animais, como peixes e aves. O hábito desse animal, conforme a informação, em situações de falta de caça, é de se aproximar de locais de ocupação humana, passando a caçar os animais domésticos, ocasiões em que vê os humanos como suas presas.

Nesse ponto, os sujeitos transformados em onças optam mais em se aproximar dos locais de ocupação humana, com o objetivo de atacar os seus inimigos e devorá-los. Seus ataques acontecem seletivamente.

Um dado importante, segundo o *kumu* Durvalino, é o *heriporã bahseke wame* do sujeito (aquilo que o faz ser pessoa) que passa para o *sutiro* de onça e se junta com as demais onças na floresta. Quando sente saudade da família, este livra-se da roupa e vai ao encontro de sua esposa, ou de seus parentes nos seus roçados.

Passado o “período de onça”, aproximadamente seis meses, tempo limite para usar o *sutiro*, o *heriporã bahseke wame* volta ao corpo humano. Enquanto isso, o *sutiro* de onça fica guardado em algum lugar secreto, onde somente o dono tem acesso.

Os corpos dos que se transformam ficam em casa nas suas redes sob cuidado de uma jovem que ainda não passou pela menarca. Ela os alimenta a base de manicuera e outros líquidos especiais até o *heriporã bahseke wame* voltar ao corpo.

A recuperação do corpo se dá de forma gradual, e seu reestabelecimento total pode durar até vinte dias aproximadamente.

Outro caso é o uso de *sutiro* de cobra-grande. É de reconhecimento público no Rio Negro que a capacidade do especialista *sakaka* é transformar-se (vestir a “roupa” de) em cobra-grande. Dizem que ele possui o *sutiro* desse animal guardado à sete chaves, em algum lugar inacessível às pessoas comuns.

O *sutiro* de cobra-grande é dado ao *sakaka* pelos *waimahsã* do domínio aquático, após longo período de “preparação” do corpo e acesso aos seus domínios para negociar e especializar o seu uso.

Os especialistas contam que, durante a noite, em época de lua cheia, o *sakaka* veste-se com o *sutiro* de cobra-grande para viajar nas profundezas dos rios e lagos e acessar a casa dos *waimahsã* do domínio aquático. Lá, encontrando-se com eles, conta tudo o que acontece no mundo dos humanos, aprende as curas de males e dicas de plantas medicinais.

Os *kumuã* também contam que o *sakaka* usa o *sutiro* de cobra-grande para sua pescaria, obtendo, assim, muito sucesso na pesca. No Alto Rio Negro, o *sakaka* é bastante temido, mas seu ofício é pouco valorizado, uma vez que ele tem apenas a notoriedade pela sua capacidade de usar o *sutiro* de cobra-grande e aventurar-se pelas casas dos *waimahsã*, com os quais aprende as plantas medicinais.

O *sutiro* da cobra do tipo de sucuri é a roupa preferida, conforme as descrições dos especialistas. Esse tipo de cobra vive tanto nos rios e lagos, quanto na terra/floresta. O humano transformado em cobra se locomove nas águas de forma discreta e rápida. Come os animais que rodeiam as águas, como rãs e pássaros. Alimenta-se também de grandes caças como pacas, veados, peixes, queixadas, capivaras, antas, tartarugas, aves, cães, cutias até as onças. Ela tem hábito de ficar à espreita de sua vítima. Geralmente, ela é grande e de hábitos noturna.

O sujeito/cobra toma a perspectiva do dono do *sutiro*, suas qualidades e seus hábitos de cobra, sua dieta, suas moradas, suas agilidades, seu grafismo, seu tamanho e seu comportamento em viver na “comunidade” de cobra.

Temos aqui exemplos onde a humanidade toma a perspectiva do animal e das coisas, assunto este que evoca diretamente à noção de *perspectivismo ameríndio*, criativamente desenvolvido por Viveiros de Castro (1996), sintetizado, a meu ver, nesta passagem:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais, e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou animais (predadores). Em troca, os animais e os espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos sob a espécie da cultura – vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado, etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos, etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos, etc.) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Por um lado, a “filosofia *pamurimahsã*” parece ressoar, em natureza, com a proposta do perspectivismo, com a ressalva significativa de que a condição humana não é algo imanente aos animais – seja na sua origem mítica ou na sua existência de fato. A perspectiva, ou o “ponto de vista” humano de um animal só se dá quando este é um avatar humano, isto é, quando ele é uma roupa usada por uma pessoa, ou melhor, por um especialista habilitado e detentor desta

capacidade fenomenal. Portanto, a condição humana de um animal é passageira, momentânea e específica.

Dessa maneira, na filosofia *pamurimahsã*, os transformados em animais predadores vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais, donos do *sutiro*, vêem os humanos transformados como seus pares, e os humanos o vêem como animal. Como foi apresentado, os humanos transformados pelo uso de *sutiro* em onça ou em cobra passam a ver os humanos como suas presas.

Em outras palavras, enfim, os animais, em geral, não possuem um “ponto de vista” ou uma “perspectiva humana”, ao contrário, os humanos é que buscam um ponto de vista e uma perspectiva (no) animal. Os animais sempre existiram, e foram “criados” como fonte de alimentação para os humanos (Barreto, 2013).

A transformação pelo uso de *sutiro* acontece de forma temporária, pois somente durante o tempo que estiver utilizando o *sutiro* do animal o sujeito vê o humano como presa e caça. Isto significa dizer que o sujeito percebe a mesma realidade que é percebida pelo dono do *sutiro*.

Aqui temos uma questão, isto é, não é que os animais têm humanidade, e sim que há uma tomada de animalidade pelos humanos. Em suma, no pensamento *pamurimahsã*, o *sutiro* é um jeito de falar do perspectivismo, mas numa situação provisória, muito particular e com interesse específico e em determinadas circunstâncias.

Como vimos, vestir e tirar o *sutiro* exige domínio de conhecimentos específicos para tal finalidade. Exige a “abertura” do corpo. Como dizem os especialistas, você tem que estar preparado. Estar preparado significa praticar a limpeza estomacal, fazer abstinência sexual, inalar pimenta e adotar uma dieta alimentar rigorosa para que o corpo fique leve para receber o *sutiro*, consumir substâncias como *wiõ* (rapé) para acessar o domínio dos donos do *sutiro* para com ele negociar o uso de sua roupa, do seu corpo.

3. A transformação do corpo pós-morte

Ao ouvir os *kihti uküse* e as conversas dos *kumuã* durante meu período de convivência com eles, pude extrair e organizar os modos de transformação do corpo dos seres *oãmahrã* e humanos em animais e vegetais.

Alguns sujeitos *oãmahrã*, pela transformação de seus corpos, deram origem aos animais e vegetais para serem úteis aos humanos. O personagem mítico *Kamaweri*, por exemplo, com a desintegração do seu corpo, deu origem a diversos tipos de peixes, como se pode ver no trecho abaixo:

Outra trama que deu origem aos grupos de peixes foi a de dois jovens de uma aldeia. O chefe da aldeia, vendo aproximar-se um período de fartura de peixes, convocou dois jovens irmãos para fabricarem os cocares que seriam usados durante uma festa a ser oferecida por ele. Para isso, convidou os irmãos mais dedicados da aldeia, para tal fim. Os jovens foram recomendados a uma dieta restrita, jejuar e se abster de práticas sexuais. Depois de muito tempo de abstinência, tendo saído para urinar, o irmão menor sentiu o cheiro de peixe moqueado, vindo da direção de uma praia. Caminhou nessa direção e se deparou com um grupo de belas mulheres, que o convidaram para o banquete. O rapaz, faminto, devorou boa porção daqueles peixes, quebrando assim as regras de abstinência, e como consequência, seu corpo foi se avolumando mais e mais. Certo dia, durante uma pescaria, sentiu seu corpo desintegrar-se, e suas partes acabaram sendo levadas pelas águas, e delas surgiram muitos tipos de peixes, a exemplo do yukuboteá (aracu-madeira). A cada parte de seu corpo que se desgarrava, ele amaldiçoava os peixes, impregnando-os de substâncias prejudiciais a saúde humana. (BARRETO, 2013, p. 79).

Os peixes que se originaram do corpo do *Kamaweri* são temidos pelos *Pamurimhsã* por serem potenciais portadores de conflitos sociais e de doenças devido a sua maldição. Para servir de alimento, os *kumuã*, ao fazerem *ba'ase bahse ekase* para a criança, fazem toda a neutralização do potencial maléfico dos peixes.

Outro personagem mítico, *Bisio*, mestre de instrumentos musicais *miriã*, de músicas de *kahpiwaya* e formador de novos especialistas do tempo de *oãmahrã*, com seus restos mortais, deu origem a um vegetal especial, a paxiuba, para a confecção dos instrumentos musicais de *miriã*.

Os instrumentos são considerados parte essencial da vida social dos *Pamurimhsã*. São utilizados, mais especificamente, durante as festas de *poose* de frutas silvestres. Os *kumuã* dizem que este é um momento de interação com os *waimahsã* do domínio da terra/floresta para agradecer sua gentileza, os cuidados que eles têm com a terra/floresta e a sua grandeza em compartilhar com os humanos as frutas silvestres que estão sob seus cuidados.

Para a confecção dos instrumentos musicais *miriã*, considerados como “produtos” de transformação do corpo do herói *Bisio*, é necessário adotar certas etiquetas, como a dieta alimentar, a abstenção sexual, a limpeza estomacal e o isolamento social, a fim de evitar o desequilíbrio do corpo pela maldição deferida por *Bisio* sobre os objetos. Segundo os especialistas, os instrumentos *miriã* são os próprios ossos de *Bisio*, sua força e poder estão presentes nas formas de sons de sopro. Este tema já foi bastante explorado por Maia (2018).

Outra informação bastante importante contada pelos *kumuã* foi a transformação de humanos em animais após a morte, como cobra-grande, cutia, anta, e outros bichos, por terem quebrados regras sociais durante sua vida.

Os *kumuã* falam de pessoas que se transformaram em animais, dos perigos que uma transgressão de regra pode causar, de que o corpo pode ser enterrado e encerrar a vida, mas o *heriporã bahseke wame*, como substância etérea, se transforma em bicho, não volta para a *bahsakawi* do domínio do *waimahsã*, que seria o destino final esperado, em que o morto se junta a seus entes queridos também falecidos.

Essa transformação é bastante temida, já que nunca mais a pessoa voltará a se encontrar com as pessoas, e seu fim será um animal. Os bichos mais comuns citados como resultado da transformação de *heriporã bahseke wame* foram cobra-grande e a cutia.

O *kumu* Ovídio Barreto contou-me que, na nossa comunidade, *Uremiripa* (São Domingos Sávio), existe um lago onde vive uma cobra-grande preta, resultado da transformação de pessoa nos tempos do seu bisavô. Segundo ele, o lago é temido por todos e ninguém arrisca se aventurar por lá, uma vez que ela pode atacar a pessoa. Conta também que, de vez enquando, essa cobra aparece nos roçados próximos ao lago, dando sinal de apego ao seu trabalho de roçado. A recomendação é sempre não incomodá-la nem agredi-la, deixando a cobra quieta até ela mesma se retirar, o que pode durar dias.

Outro bicho bastante comum, presente nos relatos de transformação de *heriporã bahseke wame*, é a cutia. Os especialistas falam que a cutia, como resultado da transformação de uma pessoa, é sempre maior que o padrão normal deste animal. Ela é “esperta” para roubar a mandioca do roçado, difícil de ser caçada, conhece bem as armadilhas e sempre dá “risadas” quando as pessoas vão pelo caminho do roçado, ou pela floresta.

Os animais resultados da transformação de *heriporã bahseke wame* são tidos como “falsos animais”, sendo rejeitados como alimento, diferentemente de animais considerados como verdadeiros, isto é, aqueles animais forjados pelos demiurgos. As características desse falso animal são a intensidade da cor de sua pelagem, o seu tamanho e o sabor e textura de sua carne. Falam os especialistas que este animal verdadeiro é genuinamente “bonito”, saboroso e relativamente pequeno. Eles dizem ainda que o *heriporã bahseke wame* que se transformou fica vagando na terra/floresta como animal, ou no domínio aquático na forma de cobra-grande, até morrer, ou ser devorado por outros animais, findando assim sua existência.

Segundo o professor e especialista *kumu* Anacleto Barreto, a transformação do corpo exemplificado nesse tópico, acontece durante o eclipse da lua. O eclipse, segundo o especialista, é a *morte* da lua. Ele conta que o sangue da lua cai sobre o mundo terrestre e o fertiliza. É no primeiro momento de contato deste sangue com a terra, que o *heriporã bahseke wame* daqueles sujeitos ou pessoas que transgrediram as regras durante sua vida se transformam em cutia, cutiara, cobra, etc.

Ao mesmo tempo, acontece a “multiplicação” das coisas, dos animais e a fertilização da terra. As formigas e outros insetos, depois do eclipse, se reproduzem, as árvores frutíferas produzem seus frutos, os animais ficam mais férteis. Enfim, a terra dá início à sua “gestação”, fica fertilizada pelo contato com o sangue da lua.

Desse modo, a Terra é considerada como um corpo feminino essencialmente conectado à vida reprodutiva. As qualidades femininas estão na capacidade da terra receber, acolher, nutrir e oferecer todos os elementos necessários para que qualquer tipo de corpo germine, cresça e produza, concebendo assim as múltiplas expressões dos corpos.

4. A transformação de um animal em outro animal

No sistema de conhecimento rionegrino, os modos de transformação também ocorrem entre os animais. Os especialistas relatam que os animais se transformam em outros animais de diferentes tipos. Mas eles são privados de outras possibilidades de transformação do corpo, sem o recurso de us o de *bahsese* e do uso de *sutiro*.

Para ilustrar esse quadro transformacionista de animais, apresento a seguir alguns relatos dos especialistas indígenas. O primeiro deles é o da transformação de pássaros em peixes, conforme registrei em trabalho anterior:

Ainda durante as cheias dos rios, acontece o fenômeno de migração dos yai buhkurã (pequenas aves-onça) e ñkoãtero buhkurã (pequenos pássaros de cor cinza) que se deslocam em grandes bandos por toda a região do alto Rio Negro. Essas aves têm o hábito de voarem sobre a superfície das águas, e ao tocarem suas asas na superfície o bando submerge, transformando-se em verdadeiros cardumes de *ahkōroa*, isto é, o grupo de branquinha. (BARRETO, 2013, p. 80)

O fenômeno, segundo Maia (2016), acontece sempre no período de aparecimento da constelação de *ayã* (cobra venenosa), um período de fartura de peixe, marcado pelo fenômeno da piracema de aracus, temporada de fruto do jenipapo e do açaí, alimentos dos peixes, tempo de procriação de cobras venenosas, tempo de rio cheio, tempo que requer cuidado redobrado para circular nos espaços do roçado e na floresta, submetendo-se ao *bahsese* de proteção.

Os pássaros que se transformam em peixes *ahkoroã*, um tipo de jaraqui, conforme mencionado acima, não são vistos durante outros períodos do ano, eles só aparecem no tempo de grande cheia e durante a piracema. Quando aparecem, ficam fazendo revoadas nos campos próximos das comunidades. Alimentam-se de semente de capim, gafanhotos e outros insetos como formigas ou minhocas.

Os peixes que se transformam dos pássaros também se movem em cardumes e vivem mais nas bocas dos igarapés. Se alimentam do lodo impregnado nos troncos caídos no leito dos igarapés.

Não é qualquer pássaro se transformando em qualquer tipo de peixe, em tambaqui, pirara, pacu, aracu. São determinados tipos de aves, com determinados comportamentos, em determinada época do ano (tempo de parto da terra) e em certos lugares considerados grandes casas de *waiamhsã*, que estão se transformando em certos tipos de peixes.

Outro relato é sobre a transformação de um tipo de rã em peixe. No mesmo período de piracema de aracu, segundo as informações dos especialistas, ocorre essa transformação. Em uma noite, após muita chuva, as rãs *omã* costumam concentrar-se em grande quantidade nas pequenas lagoas, nos terrenos de igapó, para desovar, fazendo muito barulho. As pessoas costumam capturá-las por serem comestíveis, elas são muito apreciadas pelos povos indígenas do alto Rio Negro. Aquelas que conseguem escapar da captura, ou que passam despercebidas pelos caçadores se transformam em peixes do igapó, daguiru, mandi, etc.

Ao falar sobre o fenômeno de transformação das rãs, durante uma roda de conversa, Justino Rezende me fez o seguinte comentário:

As rãs, chamadas de *omã*, nas enchentes, surgem aos montes, que durante o ano inteiro não se via. Só cantam durante esse período de piracema, depois nunca mais vão cantar, não se vê também elas nas árvores, porque elas se tornaram peixes. Tornaram-se os peixes de igapó, chamados de daguirú. Esses peixes são rãs que, depois de desovarem na primeira enchente que deu piracema, se transformaram em peixes e passaram a povoar os igapós. (Justino Rezende, 2016).

O fenômeno da desova de *omã*, bem como sua concentração, só acontece uma vez por ano. Ninguém sabe explicar como elas surgem e onde elas vivem antes do tempo de desova. Mas, essas rãs não são as únicas comestíveis, existem outras, uma delas é a *sepero*. Esta tem um hábito solitário, canta à noite e vive no tronco das árvores da beira do rio, mas é pouco apreciada como alimento.

As rãs que se transformam em peixes não são encontradas cotidianamente como outros tipos de rãs e sapos, elas surgem apenas no período de grandes cheias e em tempo de piracema. São relativamente pequenas e de cor cinza.

Como qualquer rã, acredita-se que elas se alimentam de moscas, gafanhotos, aranhas, larvas, etc. As rãs que se transformam em peixes têm hábito noturno e vivem nos grandes igapós dos rios inundados durante a grande cheia. Só surgem em grande quantidade durante o tempo

de cheia, depois somem. São peixes lisos de pequeno porte de cor cinza, que são chamados em tukano de *piroãseroa*.

Foram muitos os relatos dos *kumuã* sobre a transformação dos animais em outros animais, a transformação de animais não comestíveis em comestíveis (e vice-versa), e de vegetal a peixe. Para completar a lista, cito aqui mais um exemplo, o caso da transformação da paca.

O *kumu* Manoel Lima me contou que a paca, roedor de hábito noturno, apesar de ser uma caça de primeira qualidade para o consumo humano, é um bicho muito perigoso, pois em alguns casos, sobretudo para se vingar de sua matança predatória, transformava-se em cobra venenosa do tipo surucucu, uma cobra bastante temida pelas pelo seu veneno forte e fatal. Da mesma forma, a cobra venenosa (sucurucu) transformava-se em paca.

Outro relato é a transformação da cutiara em peixe aracu. Segundo os *kumuã*, durante o tempo de piracema, as cutiaras descem para o rio e se transformam em aracus. Como exímios pescadores, os especialistas contam que a diferença entre o peixe aracu nativo e o transformado da cutiara se percebe na constituição do seu “bucho”, de suas vísceras.

Dizem que, nas primeiras horas de transformação, as partes internas do peixe se assemelham à estrutura da cutiara, seu fígado, as costelas, seu coração, indicando os sinais de transformação. Com o passar do tempo, essas partes vão se adaptando à estrutura do peixe aracu original.

A cutiara é um roedor de médio porte, que vive nas matas, no entorno dos roçados e nas capoeiras, alimenta-se de frutos e sementes. Os peixes aracus se alimentam basicamente também de pequenos frutos e sementes e de pequenos animais, como camarões, caramujos etc.

Quando perguntados por que e como os bichos se transformam, os especialistas só dizem que os animais estão sempre em transformação, que é a própria dinâmica dos elementos que constituem o mundo terrestre.

Entretanto, um dia o *kumu* Durvalino, contato *kihti uküse*, disse que todos os tipos de *kahtise* carregavam consigo uma potência de transformação. De transformar uma coisa em outra coisa, um animal em outro animal, pois dentro de cada corpo de *kahtise* estavam presentes os elementos como *boreyuse kahtiro*, *yuku kahtiro*, *dita kahtiro*, *ahko kahtiro*, *ome kahtiro*, *waikurã kahtiro* como potências, menos o *mahsã kahtiro*, pois este dependia da “injeção” do especialista no corpo.

Seu Anacleto Barreto e sua esposa Sandra Menezes contam que a transformação dos animais exemplificados neste trabalho, e de outros corpos, ocorrem durante a época chamada de *turipoero*, isto é, tempo de piracema, tempo de grande cheia do rio na região.

O tempo de piracema é um momento concebido pelos povos indígenas do Alto Rio Negro como tempo de parto da terra, fertilizada pelo contato com o sangue da morteda lua, chamado de eclipse.

Conforme Sandra Menezes, nesse período acontece revoadas de tanajuras, revoadas de sauva da noite, revoadas de maniwara, revoadas de cupim. Muitas frutas silvestres ficam maduras nesse período e outras dão flores e caem para alimentar os animais e peixes que acabaram de fazer suas piracemas e outras que se transformaram em animais e peixes. Nesse período, também acontece intensa procriação de animais.

Todos esses fatos são concebidos pelos especialistas como parto da terra, pois, a piracema dos pássaros, a piracema das rãs, a piracema das revoadas das tanajuras, das maniwaras, a piracema dos peixes e outros tipos de animais são marcas da gravidez e parto da terra e do nascimento de novas criaturas.

Pode-se dizer que o parto da terra supõe o começo do novo ciclo de vida e de renovação de *kahtise* e da terra. Convém destacar que o parto da terra é o resultado da conjugação com o sangue da lua.

5. Comentários

Ao tecer os comentários, não pretendo contrapor ou propor debate com o perspectivismo ameríndio, assunto, como disse, já brilhantemente discutido por Eduardo Viveiros de Castro. E muito menos esboçar, como muitos antropólogos já concluíram, a distinção clássica entre Natureza e Cultura. Interessa-me, tão somente, analisar mais de perto a ideia de transformação, a mutação dos seres como Filosofia propriamente indígena.

Neste capítulo, todo o meu esforço centrou-se na descrição dos modos de transformação dos seres concebida pelos *Yepamahsã*, *Utãpirôporã* e *Umukorimahsã*, e, a partir desses grupos, projetando-se sobre os povos indígenas do Alto Rio Negro, considerando que a noção de transformação dos seres perpassa todos os povos da região do alto Rio Negro.

Em conclusão, posso dizer que o corpo, tal como concebido por nós indígenas, tem um agenciamento, a capacidade de se transformar, virar fumaça, virar onça, virar cutia, virar cobra, virar vegetal. Ou seja, uma concepção de corpo como algo dinâmico que está em constante transformação, seja pela qualificação, seja pelo uso de *sutiro*, seja pela transformação de animal em outro animal. Os corpos e as coisas do mundo não *são*, mas *estão* em constante transformação.

A transformação dos seres não é algo apenas de um passado, do tempo das narrativas míticas, do tempo primordial. Aqui, vemos exemplos de transformações dos seres em cada ciclo de fecundação do mundo terrestre.

A capacidade de fecundidade da terra é que possibilita a constante transformação dos corpos. O mundo terrestre se engravida do contato com o sangue da lua e faz seu parto, um fenômeno conhecido, no caso dos peixes, como piracema, que ocorre durante a cheia dos rios. Em outros termos, todos fazem piracema, as rãs, as formigas, os animais, as árvores frutíferas. A água do tempo de piracema é o fluído do útero do mundo feminino terrestre.

Por outro lado, o corpo humano, em especial, é concebido pelos especialistas como um micro cosmo, pois, é a síntese de todos os tipos de *kahtise*, como foi acenado no primeiro capítulo.

Ele não é apenas um agrupamento de elementos e portador de padrões concretos de costumes e hábitos, mas um conjunto de *kahtise* (vidas) extra genéticos; um corpo que se transforma encerra um ciclo de *kahtiro* (vida) e começa outro ciclo de *kahtiro*. O corpo, então, é a arena de expressão de uma filosofia ameríndia, e esses exemplos mostram um aspecto importante dessa filosofia indígena do Alto Rio Negro, para a qual um corpo é uma agência dinâmica e não algo acabado, encerrado em si, individualizado e biológico.

Mas não é qualquer corpo. Estamos falando do corpo humano agentivo e especial, que pode ser água, onça, fumaça. Em outros termos, a noção dos indígenas sobre o corpo é algo não acabado, é algo manipulável, transformável, sujeito a infinitas possibilidades.

Como já foi acenado, a transformação de um corpo é possível na medida em que ele é constituído de seis elementos-vida como potência, os chamados *kahtise*, o que o coloca na condição especial para o fenômeno da transformação. Como vimos, o corpo humano pode alterar sua aparência, sua forma, seu tamanho e seu estado físico.

Pensar e teorizar sobre o corpo como objeto de trabalho a partir de seu sentido para os povos indígenas do Alto Rio Negro traz à tona a necessidade de identificar como se dá a construção do saber sobre o corpo e como este saber implica diretamente na prática de produção de cuidado do corpo para ter boa qualidade de vida e cuidado nas relações com as coisas do seu entorno.

Os especialistas indígenas consideram o mundo terrestre como organismo, onde os seus elementos constitutivos se cruzam e se afetam mutuamente, formando novos corpos que se encontram. Os especialistas falam da transformação criadora e definem o mundo como organismo vivo, um sistema que tem como atributo essencial a autoprodução. Os seres se fazem e refazem-se por meio das conexões que cada corpo estabelece com outros corpos.

CAPITULO IV

Uma etnografia da prática de *Bahsese* no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*

O presente capítulo tem como objetivo apresentar uma etnografia das práticas de *bahsese* no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, uma vez que foi ali que apareceu explicitamente tudo o que venho tratando sobre a noção de corpo conforme concebida pelos *Kumuã*: os elementos constitutivos do corpo, as formas de doenças, desconfortos e afecções, as maneiras de cuidados e as possibilidades de transformação do corpo em diferentes formas.

Este capítulo portanto, está diretamente conectado com os capítulos anteriores na medida em que, acompanhando as práticas dos *kumuã* na articulação de *bahsese* para cuidar da saúde das pessoas, pude compreender o conceito sobre o corpo e sua potência.

Não custa nada lembrar que nós, povos indígenas do noroeste amazônico temos os *Kihti ukũse*, *Bahsese* e *Bahsamori* como fontes vitais de nossas existências, nossa filosofia. Esta “trindade” conceitual (Barreto, et. Al, 2018), como sistema de conhecimento é denominado pelos especialistas de *Nirõkãhse kahtise*. Segundo Oliveira (2016), *Nirõkãhse* está:

[...] relacionado à produção de pessoas e grupos [...], que os homens continuam a repassar para seus netos e filhos as histórias de origem do mundo e da humanidade e da trajetória de seus clãs (*buhkurãkihti*) e benzimentos (*bahsese*) que consideram fundamentais para a vida – que são aqueles relacionados ao ciclo de vida da pessoa (nascimento, primeira menstruação e parto), além de benzimentos de doenças diversas. (OLIVEIRA, 2016, p. 276).

Apesar da desestruturação de nossas “instituições”, como o complexo esquema de formação de novos especialistas, as formas de organização social, o sistema de casamento, as práticas de cuidado do corpo, as concepções cosmológicas, as regras de parentesco etc, sofridas historicamente pelas imposições externas ocidentais, obrigando-nos a negar o tradicional, os povos indígenas do Rio Negro ainda guardam as práticas de cuidado do corpo de acordo com seus esquemas de conhecimento.

O distanciamento do sistema próprio de concepção do corpo e seus cuidados não foram eliminados totalmente, sendo praticado e transmitido por gerações. Ainda que sob pressão colonizadora durante centenas de anos, sob o olhar dos guardiões colonizadores, sobretudo dos missionários, as práticas de *bahsese* sempre estiveram presentes.

É certo que perdemos muitas coisas, sobretudo, as práticas tradicionais de formação de novos especialistas e suas práticas de conectividade com o domínio dos *waimahsã*, detentores primários de *Kihti ukũse*, *bahsese* e *bahsamori*, com os quais os humanos necessariamente

adquiririam tais conhecimentos (Barreto, 2013). Uma das consequências desses impactos foi a extinção da categoria de especialista *yai*.

Os conhecimentos práticos dos povos indígenas do Rio Negro foram historicamente estigmatizados como crenças e rituais religiosos numa comparação direta com o sistema religioso ocidental, sendo os esquemas terapêuticos nativos classificados em geral como curandeiros, relacionados ao mundo demoníaco.

Influenciados pelas traduções, seja pelos religiosos, viajantes ou mesmo pesquisadores, os especialistas indígenas se auto intitulam pajés, curandeiros, rezadores, xamãs. Exercem seu ofício à margem da política oficial de saúde. Em São Gabriel da Cachoeira, por exemplo, o público que frequenta os hospitais é o mesmo público que procura os especialistas indígenas na surdina da noite.

O Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, localizado na cidade de Manaus, é um lugar especial de prática do *bahsese*, onde estão em ação as concepções indígenas de cuidado do corpo.

O termo *bahserikowi* tem um significado muito profundo. Segundo meu pai, *kumu* Ovídio Barreto, ele está relacionado à morada de *bahseriko mahsã*, isto é, aos *oãmahrã*, com poderes especiais como *Buhpo*, *Yepa oãku*, *Yepalio*, e de todos aqueles que se encarregaram da organização do cosmo. Assim, *bahserikowi* pode ser entendido como o lugar de fonte de conhecimentos *Kihti ukũse*, *bahsese* e *bahsamori*, de proteção e da promoção de harmonia, o lugar de inspiração de vida, lugar de cuidado das pessoas, de conexão cósmica, de relações e articulações cosmopolíticas.

Como mediador entre o cosmo e o mundo terrestre, o especialista é portador da força e poder de *bahseriko mahsã*. Seu corpo é a própria fonte de *bahsese*, como dizem os *kumuã*. Para que o *bahsese* produza efeito desejado, além de verbalizar a fórmula correta, é necessário que o especialista adote certas etiquetas. Uma delas é a auto proteção, para que os *bahsese* não o ataquem ou retirem sua força, ou ainda que a doença do paciente se volte contra seu próprio corpo.

Outras atitudes e precauções do especialista diz respeito à dieta, moderar sua alimentação evitando comer alimentos gordurosos e, sobretudo assados, e praticar a abstenção sexual, pois o cheiro provocado pela relação sexual pode contaminar e cortar o efeito do *bahsese*.

A ineficácia do *bahsese* por razões da quebra dessas regras pode levar seu autor a ser rotulado como péssimo *kumu*, aquele que faz *bahsese* mas que não produz eficácia. Segundo o

kumu tuyuka Manoel Lima, “o especialista que obedece a todas as regras é capaz de produzir *bahsese* eficazes, tudo dá certo, tem prestígio de ser bom *kumu*, tem reconhecimento público”.

Os *kumuã* que atuam do *Bahserikowi* são pertencentes dos grupos sociais *Yepamahsã*, *Utãpirõporã* e *Umukorimahsã* do noroeste amazônico. São reconhecidos pelo seu ofício por esses e pelos demais grupos indígenas da região. Eles são os principais autores e articuladores de *bahsese* analisados neste trabalho.

“Medicina indígena” é o termo escolhido neste trabalho, a despeito de críticas, na tentativa de afastar-se dos jargões conceituais que prevalecem, que propõem expressar os conhecimentos tradicionais na sua “arte de curar”.

1. O *kumu* e o hospital: uma experiência de encontros ontológicos

Antes mesmo de decidir sobre a escolha do tema desta tese, isto é, sobre as concepções de corpo, suas afecções e cuidados, muitos foram os acontecimentos que o precederam. Um deles foi a experiência de tratamento conjunto entre os médicos do Hospital de Medicina Tropical, localizado na cidade de Manaus, e meu pai, o *kumu* Ovídio Barreto, de um paciente indígena durante trinta dias.

Durante os dias em que meu pai ia ao hospital, eu o acompanhava como tradutor entre os médicos e ele. O fato foi que o jovem yanomami fora afetado pelo que a medicina chama de “Fogo Selvagem”.

Do ponto de vista do *kumu*, o jovem tinha sofrido aquela doença pelo fato de ter quebrado uma regra de resguardo pós parto de sua esposa. Desobedecendo a orientação, o jovem teria ido caçar, matado uma anta e comido sem o consentimento dos especialistas que o cuidavam.

O resultado foi a infestação e irritação da pele em todo seu corpo, que do ponto de vista do *kumu*, era nada mais que a expressão cabal do ataque dos animais, hospedeiros da caça, que estavam consumindo seu corpo. Assim, era necessário neutralizar a ação dos bichos articulando o *bahsese*. Foi o que ele fez durante quinze dias, que resultou na recuperação do jovem imprudente. Todo este processo do *bahsese* foi acompanhado pelos médicos dermatologistas do Hospital.

A história é longa, e deixando de lado os comentários sobre o tratamento conjunto e os resultados destes, o que gostaria de chamar atenção aqui é para o fato de que meu pai, todas as vezes que ia ao Hospital, vendo as pessoas (indígenas e não indígenas) sentadas ou circulando pelos corredores, com semblantes tristes, comentava comigo que muitas delas estavam sofrendo

pelo seu descuido com a alimentação, por causa do ataque dos *waimahsã*, e achava possível abrandar o sofrimento delas com *bahsese*.

O *kumu* Ovídio Barreto, numa rápida visão sobre os pacientes que circulavam pelo Hospital, imediatamente conseguia enquadrar as pessoas no seu campo de diagnóstico, isto é, pela contaminação, pela alimentação, por ataque de *waimahsã* etc. Logo dizia que *duhtitise* era consequência de ataque dos *waimahsã* por algumas razões do descuido do paciente. Talvez, em algum momento vulnerável da vida, aquela pessoa não levou em conta as regras de *betise*, os resguardos necessários, as etiquetas comportamentais, entre tantas outras regras fundamentais para boa qualidade de vida.

Ele ia associando as doenças com o modo de vida das pessoas, como por exemplo, com uma possível destruição às casas dos *waimahsã*, uma interferência ou a construção de uma residência próximo a uma corredeira, cachoeira, igarapés, de uma serra ou uma lagoa. E, dizia, em síntese, que as doenças eram consequências de ataques dos seres *waimahsã* como vingança dessa má relação e da destruição dos ambientes/casas.

Explico melhor essa concepção. Os povos indígenas do alto Rio Negro consideram que no interior da terra existem lugares onde são “guardados” imensos “camuti” de doenças, lugares estes onde estão os *behsu* (as armas). Estão aí como “panelas de pressão”, prestes a explodir. São os lugares que devem ser cuidados constantemente pelos *kumuã*, e quando estes são destruídos acontece “explosão dos potes”, espalhando afecções mundo afora. Segundo o *kumu* o que acontece é isso, quando os brancos (os não indígenas) destroem esses ambientes, automaticamente, se espalham as doenças, e as pessoas vão parar no hospital.

Por isso, a experiência no Hospital foi o ponto de partida para eu pensar as práticas de *bahsese* para além de sua articulação para o abrandamento de dores, doenças, afecções. Antes, questionar: qual é a concepção dos *kumuã* sobre o corpo? Então, eu vi que fazia muito sentido essa análise porque saía do entendimento restrito de indivíduo, de que a doença é uma coisa biológica individual, e me permitia tomar distância e perceber com atenção o ponto de vista indígena (Tukano) e demonstrar isso dentro de uma lógica onde essa discussão faz mais sentido do que no Hospital.

Dentro da biomedicina, apesar do discurso de que a doença é um desequilíbrio não só biológico, mas também social, toda sua prática é voltada para o indivíduo, embora existam várias leituras, na biomedicina, no sentido de que *doatise* e *duhtitise* são manifestações de desequilíbrio social, ambiental, relacional, entre outros.

As técnicas de diagnósticos de domínio do especialista *kumu* são perguntas direcionadas para as pessoas relatarem as causas das afecções, suas origens, bem como das formas de

tratamento que a pessoa está sendo submetida naquele momento, o tratamento médico e outras formas de medicação.

Uma parte importante, para além dos relatos das pessoas, é a habilidade do especialista indígena perceber ou sentir determinados sinais que se manifestam no seu corpo ao ter contato com os relatos, sobretudo quando for de *usero pehtise* (feitiçaria). Segundo meu pai, Ovídio Barreto, o sinal principal nesse caso é o tremor da boca, o que significa que *duhtitise* tem origem na agressão interpessoal.

Outro sinal bastante visível é a reação, pela respiração do *kumu*, ao ouvir o relato da pessoa, mesmo ou depois que conclui o *bahsese*. A intensidade e a diminuição respiratória estão associadas, respectivamente, à gravidade de *doatise* e *duhtitise*.

O *kumu* Ovídio Barreto conta com sua experiência obtida ao longo do exercício do seu ofício, experiência que lhe rendeu ou rende o reconhecimento público com título de um bom *bahsegu*. O *Bahserikowi* não conta com a presença do *yai*, uma das categorias mais importantes dos especialistas do Rio Negro.

Além das técnicas adotadas pelo *kumu*, há outras técnicas mais sofisticadas de diagnósticos que só o *yai* domina, como a aspersão de água sobre a pessoa e a sucção do corpo para “extrair” o agente causador da doença. O *yai* faz a leitura do sinal retirado e dá seu veredito sobre a causa da *doatise* e *duhtitise*, recomendando ao *kumu* a fórmula de *bahsese* – ou, na falta deste, ele mesmo o executa. Essas duas técnicas são tidas como as mais seguras para se identificar as causas ou origens das afecções.

Os especialistas *yai*, *kumu* e *baya* têm a mesma base de formação (Barreto, 2013). Este último, além de ser especialista em cantos e danças de *kahpiwaya*, é também *kumu*. Todos eles detêm as técnicas de diagnóstico e um quadro bastante claro das causas dos desconfortos, traduzidos como doenças, que podem ser resultados da relação de conflito cosmopolítico, de distúrbios alimentares, dos fatores ambientais e das relações interpessoais.

As categorias das afecções apresentadas a seguir são fruto de um esforço de sistematização das “concepções nativas”, extraídas de um sistema complexo de conhecimento de domínio dos *kumuã*, sobretudo dos que atuam no *Bahserikowi*. Foram extraídas das conversas informais, e muitas vezes “reveladas” pela própria vontade dos *kumuã*, que contavam suas concepções e práticas de *bahsese* numa lógica de transmissão, isto é, para um indígena, parente, que pode aprender e dar continuidade a esse tipo de conhecimento. Portanto, estas revelações não são comumente feitas a um pesquisador qualquer – até porque são poucos os que têm condições de alcançar tais sentidos.

Nessa relação de convívio, acabei por perceber que os especialistas, ainda que não compartilhassem uma lógica tão didática, carregavam consigo aparatos sofisticados de diagnósticos e de tratamento, que são possíveis de serem organizados, conforme apresentados nos capítulos anteriores, lançando-se mão das técnicas da antropologia.

2. Os *kumuã* do Bahserikowi

Os especialistas que atuam no *Bahserikowi* são todos da região do Rio Negro, alto Rio Uaupés, mais especificamente do rio Tiquié. Contam que para atingirem os níveis de especialistas, eles passaram pelo investimento do cuidado do corpo, utilizando recursos específicos como uso de sumo de plantas para limpeza estomacal, dieta e outras regras de abstinências sob orientação de especialistas formadores.

Os *kumuãse* comparam com os “pequenos” *oãmahrã*, chamados de *bahserikomahsã*, que possuem poderes de evocar ou invocar verbalmente e mentalmente as substâncias preventivas, protetivas e curativas contidas nos vegetais, minerais e nos animais para cuidados e transformação do corpo. A seguir, apresentamos o perfil de cada um dos *kumuã* que atuam no Centro de Medicina *Bahserikowi*.

Manoel Lima é *Kumu/Baya*. Indígena Tuyuca, com 85 anos, pertence a etnia Tuyuca *Utãpiropona*. Nascido na comunidade Porto Colômbia, rio Tiquié, município de São Gabriel da Cachoeira. Formou-se como *kumu/baya* aos 14 anos de idade. Desde os 15 anos de idade começou a exercer o ofício de *kumu*. Segundo conta, começou atendendo o público indígena do Alto Rio Tiquié. E, nos últimos 30 anos, atende o público de São Gabriel da Cachoeira, no Alto Rio Negro. Fala com bastante entusiasmo sobre sua trajetória de vida, sobretudo sua formação como especialista e seu exercício do ofício na cidade de São Gabriel da Cachoeira, onde reside atualmente.

Conta que desde criança foi cuidado pelos velhos pajés, que haviam lhe preparado para ser um especialista. Primeiro, eles lhe deram um nome para a especialidade de *baya*. Sua mãe cuidou bem de sua alimentação, restringindo-lhe o consumo de alimentos quentes e assados para não “queimar meu corpo”, em suas palavras, e submeteu-o à limpeza estomacal todas as manhãs desde sua infância. Quando adolescente, passou pelo “ritual de iniciação” sob o cuidado dos velhos, que consistiu numa grande festa com participação especial dos *kumuã*. Foi a partir daí que começou a participar das rodas de conversa dos velhos, nas festas, e aprender *kihti ukũse*, *bahsese* e *bahsamori* sob orientação dos velhos.

Durante o período de formação, os velhos o levavam para a floresta, longe do barulho de pessoas e de contato, e lá o ensinavam a tocar os instrumentos musicais de *miriãporã* (jurupari), conforme ele relata:

Eu vivi aprendendo *bahsese* e *bahsamori* com velhos na floresta. Eles me davam de comer o palmito, tomava água de igarapé que encontrava na floresta. Se encontrassem a casa de formiga (*ñamikã*), eles pegavam as formigas e me davam de comer. Minha dieta era muito rígida. Não podia comer peixes, carne de caça. Isso durou bom tempo, até o dia em que os velhos me disseram que eu estava preparado para ser *kumu/baya*. (Manoel Lima, 2017).

Manoel Lima, o “Madu”, como é mais conhecido pelos seus pares na região de São Gabriel da Cachoeira, confessa que não vai ficar muito tempo no *Bahserikowi*, e logo outros *kumuã* da sua geração estarão no seu lugar. Com esperança, destaca a possibilidade de que um dia os jovens possam se interessar pela formação completa de especialista.

O *kumu* Ovídio Lemos Barreto é meu pai, da etnia *Yepamahsã*. Tem 80 anos de idade, nascido na comunidade São Domingos, no alto rio Tiquié, no Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Conta que se especializou aos 19 anos de idade, e desde os 20 começou a exercer o ofício de *kumu*. Iniciou atendendo o público de sua comunidade sob supervisão do seu pai, que era especialista da categoria *yai*. Depois da morte do seu pai, assumiu seu lugar e passou a atender o público fora de sua comunidade. É reconhecido pelo público de sua região pelo seu ofício e por ser herdeiro de um prestigiado *yai*.

Mais recentemente, passou a atender o público em Manaus, indígena e não indígena. É membro colaborador da equipe de pesquisa do Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena (NEAI) e participou da experiência chamada ANTROPOMED (Antropologia x Medicina), uma iniciativa de tratamento conjunto de um paciente yanomamy no Hospital de Medicina Tropical, em Manaus.

Foi o principal *kumu* que atendeu o caso da Luciane Barreto, vítima da picada de cobra a quem os médicos em Manaus quiseram amputar a perna, com resistência dos parentes indígenas; caso este que ganhou projeção nacional, ganhando depois uma proposição pioneira de tratamento conjunto entre biomedicina e medicina indígena.

Esses dois fatos foram descritos no primeiro capítulo desta tese. Fora dessas experiências, seu Ovídio conta que atende muitas pessoas na sua casa, indígenas e não indígenas. Com orgulho fala que ficou bastante conhecido pelas pessoas do seu bairro na Praça Catorze, na cidade de Manaus. Também é bastante conhecido na cidade de São Gabriel da Cachoeira, além do público de sua própria região no Rio Tiquié.

José Maria Lima Barreto é meu irmão. Ele é *kumu* e também atua no *Bahserikowi*. Nasceu na comunidade São Domingos, no alto rio Tiquié, alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira (AM) e tem, atualmente, 49 anos de idade. É o mais jovem de todos os *kumuã* que atuaram no Centro de Medicina Indígena. Formou-se como especialista aos 30 anos de idade, e desde os 31 exerce o ofício de *kumu*. É o segundo filho do *kumu* Ovídio Barreto. Seguindo o caminho do seu avô e de seu pai, sem mesmo passar por formação clássica, aprendeu *kihti uküse* e *bahsese*.

José Maria conta que dominar *bahsese* é algo necessário e imprescindível para os povos indígenas do alto Rio Negro, porque disso que eles vivem e sem isso a saúde dos povos não existiria. Para dizer que isso é muito importante, José Maria conta fatos que aconteceram na ausência do nosso pai na comunidade, momentos em que ele precisou dos serviços de outros *kumuã*. No momento de cuidado e proteção para o parto de sua esposa, ele teve que buscar especialistas que moravam longe de sua comunidade, pois sabia que sem se submeter ao *bahsese*, ele, sua esposa e seu filho recém-nascido poderiam morrer. Assim, disse:

Com a necessidade tive consciência de que eu deveria aprender os *bahsese*, para nunca mais passar vergonha. Atualmente eu sei os principais conjuntos de *bahsese*, mas pretendo me especializar ainda mais. Hoje, estando aqui no *Bahserikowi* entendo que é necessário aprender mais, pois estamos atendendo muita pessoas doentes com diferentes problemas de saúde. (José Maria, 2017).

Juntos com os três *kumuã yepamahsã* e *Utãpirõporã*, soma-se ao time do *Bahserikowi* o *kumu* dessana Durvalino Fernandes, de 66 anos de idade, do grupo étnico *Umukorimahsã*. Ele também é da mesma região dos três anteriores, mais especificamente do distrito de Pari-Cacheira, Rio Tiquié, no alto Rio Uaupés. É filho do respeitado *kumu* Américo Fernandes, recentemente falecido.

Especializou-se como *kumu* aos 25 anos de idade sob orientação do seu pai. Conta que, no primeiro momento, atuou atendendo as pessoas de sua região sob supervisão do seu pai. Depois da experiência longa com seu pai, passou a atuar como *kumu* de forma independente.

Atualmente, tem o reconhecimento público e mora em São Gabriel da Cachoeira. É requisitado pelos moradores de São Gabriel e da sua região para resolver diversos casos, como problemas de conflitos familiares, casos amorosos e outros. Bastante extrovertido, fala que também é “requisitado para engravidar as mulheres inférteis” (fazer *bahsese* de cuidado do corpo da mulher para engravidar).

Seguindo a carreira de seu pai, Dudu, como é conhecido Durvalino, se especializou nessas áreas e se tornou uma referência entre seus pares. Ele é autor do livro *A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porã*, da Coleção de Narradores Indígenas do Rio Negro, volume 2. É também motorista fluvial da Diocese de São Gabriel da Cachoeira.

Dado o quadro geral sobre os especialistas, os tópicos a seguir se dedicarão a uma etnografia no *Bahserikowi*. Na primeira parte, apresento uma descrição feita na “sala de espera”, trazendo as ideias, opiniões e comportamentos das pessoas antes do encontro com o *kumu*. O objetivo, aqui, é extrair como as pessoas pensam e vêem as técnicas terapêuticas nativas. A segunda parte é uma descrição de dentro da sala de atendimento, o encontro e a reação das pessoas diante do *kumu*, bem como os relatos de suas afecções. O ponto central desse tópico é a etnografia das práticas de articulação de *bahsese*, que os especialistas lançam mão após o “diagnóstico”, feito a partir dos relatos dos pacientes.

3. *Bahserikowi*: “a casa do pajé”

No mês de fevereiro de 2018, comecei a acompanhar o trabalho dos *kumuã* no *Bahserikowi*. Desde a sua fundação, 06 de junho de 2017, até fevereiro de 2019, segundo os colaboradores, já passaram em torno de mil e quinhentas pessoas, com problemas de pele, dores no corpo, inchaços nos joelhos, nas pernas e no corpo, problemas intestinais, dor de cabeça, dor de ouvido, desejo de sucesso na vida, proteção pessoal, profissional e familiar, dentre outros inúmeros casos.

Considerando a característica específica do *Bahserikowi*, era esperado que seus frequentadores fossem preferencialmente indígenas, entretanto, durante os meses que acompanhei, e levando em conta as histórias contadas e os registros feitos pelos colaboradores, notou-se que a maioria absoluta dos usuários do Centro são pessoas não indígenas, sobretudo, vindas de outros estados brasileiros.

As pessoas que frequentam o *Bahserikowi* são, em sua maioria, adultos, entre 30 a 60 anos de idade, destacando-se as mulheres. O número de pacientes indígenas que buscaram o Centro, ao longo desse período, não chegou a quinze pessoas.

Algumas pessoas faziam questões de levar os exames, as receitas e os remédios. Também contavam que se automedicavam, usavam plantas medicinais, ou que já se submeteram ao tratamento com “macumbeiro”.

Desde a fundação do *Bahserikowi* (em 2017), até o mês de abril de 2019, como referência de tempo de dados analisados, é possível diferenciar entre aqueles que vão ao Centro

pela curiosidade, e aqueles que foram em busca do “pajé” como última alternativa de tratamento.

Segundo o relato dos colaboradores do *Bahserikowi*, quando o Centro foi criado, este surgiu como uma novidade aos olhos do público e dos formadores de opinião, sobretudo da mídia televisiva e escrita. Vale lembrar, por exemplo, que no dia da inauguração do Centro, teve presença maciça de repórteres dando cobertura ao vivo, o que levou a uma reação imediata do público, que no dia seguinte apareceu em massa para matar a curiosidade e conhecer o “pajé”. Nas palavras de um dos colaboradores:

Chegavam famílias inteiras para fazer consulta, mas na verdade era apenas um membro da família que precisava, entretanto todos os membros faziam questão de acompanhar. Estava claro que as pessoas chegavam aqui mais pela curiosidade do que mesmo para se consultar. (Fundação do Bahserikowi, informações de 2017 a 2019).

Primeiro, a expectativa da maioria das pessoas era encontrar o Centro nos moldes de uma “maloca”, tal qual como elas conheciam por mídia ou imaginavam, ou ouviram falar sobre os índios. Quando essas pessoas chegavam na casa onde fica o Centro, sofriam o primeiro impacto, pois encontravam um espaço “normal”, quase sem nenhum elemento de sua imaginação. Ficavam ainda mais intrigadas quando se encontravam com o pajé, pois diziam que era diferente de uma pessoa que elas imaginavam encontrar, um senhor de cocar, colares, seminu, e de maracá para fazer ritual de cura.

Pude ver as diferentes reações das pessoas durante alguns meses que fiquei nos ambientes do *Baserikowi*, conversando com as pessoas que lá iam, como descrevo alguns casos a seguir.

Certo dia, chegaram pessoa de uma família do Rio Grande do Sul dizendo que souberam do espaço via internet e que queriam conhecer o pajé. Enquanto aguardavam para ser atendidas pelo *kumu*, perguntavam à recepcionista como era o pajé, de onde ele era, qual era sua etnia, o que ele fazia para curar as doenças, se falava português, há quanto tempo ele era pajé, quantas pessoas já tinha curado, se ele usava cocar, se tinha cachimbo. Disseram que ficaram curiosas ao saber que os índios em Manaus tinham criado um hospital, por isso queriam conhecer. Ansiosas, entraram na sala e saíram rindo e comentando que pensavam encontrar um pajé todo pintado, com cocar, mas encontraram um senhorzinho, vestido de roupa, sorridente e falando português.

Outro caso interessante que presenciei foi de um rapaz, que perguntou se o Centro era uma “casa do pajé”. Sendo confirmado, a primeira coisa que perguntou foi como era o pajé, se ele usava cocar, se tocava tambor, se fazia ritual de cura, se baforava fumaça e o que ele usava para curar as doenças. E continuou dizendo: “Vocês não têm flecha, não pintam o corpo? Vocês são índios mesmo?” Com todas estas perguntas, o jovem visitante conseguiu “encher a paciência” da colaboradora do Centro.

A elaboração cultural acerca dos povos indígenas se dá necessariamente a partir da ideia de desenvolvimento, ou ainda da ideia de evolução propagadas pelas mídias ou mesmo pelos livros didáticos. As pessoas afetadas por essas imagens sobre os indígenas os vêem como exóticos, extraterrestre, que vivem nas matas, como aqueles que ainda não desenvolveram a escrita, tecnologias e teorias.

Numa certa manhã, chegou ao Centro uma senhora, aparentando 40 anos de idade, deu seu nome na recepção e logo disse que queria falar com o pajé. Como havia algumas pessoas na sua frente, a atendente disse que era para ela esperar a sua vez de ser atendida. Aparentemente insatisfeita, a senhora começou a indagar se o pajé era mesmo bom para “descobrir doenças”. A senhora continuou insistindo com as perguntas, querendo saber quantas pessoas o pajé já tinha curado, de onde ele era, onde morava etc. Chegada sua vez de ser atendida, ela entrou, ficou diante do *kumu* e disse: “quero que senhor descubra que doença eu tenho”. Diante da pergunta inusitada, o *kumu* Ovídio Barreto, sem muitas palavras disse: “não senhora, você que vai me dizer o que sente, e quais são seus problemas”. A mulher continuou insistindo e, um pouco mais agressiva, disse: “ele não é pajé? Então eu quero que ele descubra as doenças que eu tenho”. Diante da negação do *kumu* e do clima tenso, a mulher foi embora resmungando e decepcionada.

No outro momento, chegou uma senhora bem vestida, carregando um livro embaixo dos braços. Nesse momento, não tinha nenhum visitante na sala esperando, e logo ela foi atendida pela colaboradora. Quase que discretamente começou a conversar com a jovem colaboradora e a primeira pergunta foi: “como o pajé faz para curar as pessoas?”

A jovem explicou-lhe sobre os procedimentos adotados pelo *kumu* para diagnóstico e tratamento e ela continuou dizendo: “então ele é pajé curandeiro? Ele descobre mesmo a doença? Ele cura mesmo? O que ele usa para curar os doentes? Ele reza, faz o que? As pessoas acreditam nele?” Foram tantas perguntas que um dos jovens indígenas colaboradores do Centro se encorajou e começou a explicar a ela que o Centro e o pajé não tinham nada a ver com aquilo que ela estava pensando ou imaginava. Era um Centro que tratava os doentes com técnicas indígenas e também o *kumu*, chamado de pajé pelos não indígenas, não podia ser comparado

com curandeiro e nem com um feiticeiro. Concluiu dizendo que o *kumu* passava por uma formação assim como um médico, por isso dominava os processos de diagnósticos e tratamento de doenças, mas com o modelo indígena e não de médico. Depois de ter ouvido isso, a visitante disse que havia chegado até o CMI somente para conhecer, em seguida agradeceu a recepção e retirou-se dizendo que era evangélica.

Segundo o colaborador, Ivan Barreto, as pessoas iam ao Centro mais pela curiosidade, influenciadas pelos noticiários que assistiam na televisão. Ele diz que a fundação do *Bahserikowi* foi uma novidade para todos, sobretudo, com o anúncio de tratamentos de doenças pelo pajé.

4. De frente com o *kumu*

Tendo dedicado minha convivência na sala de espera e no corredor do *Bahserikowi*, passei a acompanhar os casos de atendimento na sala do *kumu*, na condição de tradutor.

Os casos de doentes que presenciei como tradutor foram inúmeros, resultados de três meses de acompanhamento. Para esse trabalho, escolhi alguns como exemplo analítico e os ordenei por categorias de *doatise* e *duhtitise* levando em consideração a orientação dos meus principais interlocutores.

Essas categorias são *Waimahsã duhtituri* (afecções por ataques dos *waimahsã*), *Ba'ase ba'abohkase duhtituri* (afecções da contaminação de alimentos), *Heriporã duhtituri* (desequilíbrio da “força vital”), *Mahsãre kamotase duhtituri* (desequilíbrio pela “superproteção”), *Umuko purise duhtituri* (ataques dos “fenômenos naturais”), *Upu duhtituri* (desequilíbrio do corpo), *Oãmahrã duhti weketuri* (afecções de explicação de *kihti ukũse*).

O termo “*duhti*” em tukano significa afecções, doenças ou males, como já foi acenado anteriormente. Enquanto o termo *turipode* ser traduzido como grupo, ou conjunto de *doatise* e *duhtitise* de determinada categoria.

5. *Waimahsã duhtituri*: ataques dos *waimahsã*

Existem diferentes doenças provocadas pela má relação entre os humanos e os *waimahsã*, sobretudo durante aqueles períodos mais vulneráveis da vida, como exemplos que apresentamos a seguir, conforme os dados colhidos durante o acompanhamento de consulta e tratamento no *Bahserikowi*.

Durante a convivência com os *kumuã*, foi possível perceber que eles classificam diferentes tipos de *duhtitise* de ataques de *waimahsã*, como por exemplo: *Waimahsã weõ*

seduhti (ataque dos *waimahsã* durante o período de maior vulnerabilidade da vida), *Waimahsã wiseri daramagu weõseduhti* (ataque dos *waimahsã* pela “invasão” às suas casas). Para cada caso, existe *bahsese* de prevenção contra o ataque e de fórmulas de tratamento.

Os casos de *waimahsã weõse duhti*. Seu Antônio aparentava ter cinquenta e poucos anos. Quando entrou na sala e me viu próximo do *kumu*, e bastante curioso foi logo perguntando o porquê de minha presença, ao que respondi que o *kumu* falava muito pouco o português, razão pela qual eu estava ali para auxiliá-lo como tradutor.

Após concordar com minha presença, seu Antônio começou a expor seus problemas de saúde. Sentia fortes dores de coluna há quase oito anos. Olhando fixamente ao *kumu*, disse que passou a perceber que os remédios que tomava não faziam mais efeito, e cada vez mais sentia dores mais intensas. Não conseguia dormir à noite, exceto depois que tomava calmantes. Muitas vezes ficava acordado, rolando na cama. Contou ainda que já havia se submetido a vários tratamentos e nunca melhorou completamente.

Diante do quadro apresentado por seu Antônio, o *kumu* passou a explicar-lhe que as dores poderiam ser consequência de ataque dos *waimahsã*, certamente sofrido nos períodos de pós-parto de sua esposa, mais especificamente durante o banho do seu Antônio logo após o nascimento de seu filho(a). Com todo o esforço, o *kumu* explicava que durante esse período o corpo dos pais da criança exala um cheiro forte e isso desperta o desejo dos *waimahsã*, desejosos que são da “força vital” do recém-nascido e de seus pais.

Os *waimahsã* atacam a pessoa usando qualquer tipo de instrumento ao seu alcance. Um deles é a própria água, com a qual defere seu ataque no momento do banho no rio. Aqui, ressalto que o ataque dos *waimahsã* só ocorre nos ambientes de fora de casa. No caso de banho no banheiro de casa, os *waimahsã* não atacam, devido que esses seres não estão presentes.

Outra forma é a provocação de queda repentina da pessoa, o que significa que os *waimahsã* estariam laçando a corda (cipó) nos pés da pessoa e o puxando com força, provocando queda.

A situação de incômodo do seu Antônio, para o *kumu*, estava muito clara, era fruto do ataque de *waimahsã*, que viviam no domínio dos ambientes aquáticos ou dos espaços terra/floresta. Seu Antônio ficou ouvindo a explicação do *kumu* e balançava a cabeça dando sinal de compreensão.

Dona Ana é natural de São Gabriel da Cachoeira, mas dizia residir em Manaus há muito tempo. Contou que sempre viajava à sua cidade de origem para visitar seus familiares. No encontro com o *kumu*, relatou que sentia muitas dores no corpo. Contou que as dores nos ossos começaram durante seu banho de pós-parto. Ao entrar na água, sentira um choque como que

alguém lhe atingisse com algum instrumento sólido nas pernas. Mesmo assim, tomou banho, mas desconfiou que pudesse ter sido atacada pelos “encantados”. Quando saiu da água, sentiu que as dores se intensificavam, atingindo seu corpo inteiro, somado com a sensação de muito frio a ponto de ficar tremendo.

Foi ao médico, fez todos os exames solicitados, mas não obtivera sucesso. Segundo dona Ana, “as máquinas não acusaram nada”. Ainda pela indicação do médico, comprou um gel e uma pomada, e usava cotidianamente. Não tendo resolvido seu problema, buscou-se tratar também com os *kumuã*, moradores de São Gabriel da Cachoeira. Sentiu um pouco de alívio das dores, mas não foi curada. Dona Ana dizia saber que os “encantados” lhe atacara durante o banho, pois estava num período de pós-parto, e lembrava das recomendações de sua mãe e avó sobre os perigos dos seres encantados nesse período da vida.

Para o *kumu* não havia dúvida de que dona Ana tinha sofrido ataque dos *waimahsã* durante seu banho pós-parto, que eles teriam usado as ondas da água como instrumento de ataque ou de algum animal aquático para atingir suas pernas. Estava caracterizado que ela não tinha recebido nenhuma proteção de *bahsese* especificamente para este momento do seu banho – o que era necessário.

O *kumu* disse a dona Ana que ela poderia ter morrido naquela hora, se não tivesse minimamente usado algum tipo de proteção, seja para esta finalidade ou para outras ocasiões de perigos. Explicou ainda que as dores, com o passar dos dias, poderiam se agravar, deixando-a numa situação de definhamento das pernas, com conseqüente paralisia.

Dito isto, o *kumu* pediu para uma colaboradora um copo com água para começar a fazer o *bahsese*. Mas, antes, perguntou o nome completo da dona Ana, só depois começou a versar as palavras e o sopro sob a água. Fez *bahsese* com água numa seqüência de três vezes. Na primeira e na segunda, quando terminava a formulação verbal, pedia à dona Ana para tomar um gole, e na terceira vez, concluindo a sessão, pediu para que tomasse toda a água do copo.

Segundo o *kumu*, essa primeira sessão consistia na reorganização e reconexão de todas as dimensões de sua força vital, para depois articular *bahsese* de abrandamento das dores.

Em seguida, fez *bahsese* com gel fabricado com óleo de peixe poraquê, usado como seu “elemento agenciador”. Sob o gel, o *kumu* versou *bahsese* de abrandamento das dores. O procedimento foi o mesmo, fez *bahsese* por três vezes seguidas, sendo que, na primeira e na segunda, assim que terminava, pedia à paciente para que passasse o gel no corpo. Na terceira e última vez, pediu à dona Ana que usasse o gel no corpo em casa antes de dormir.

Dona Denise chegou à sala do *kumu* conduzida por um colaborador. Sentou-se no banco diante do *kumu* com semblante de tristeza. O *kumu* saudou-a, deu boas vindas e, em seguida,

perguntou de onde ela era. Ela se identificou como natural do município de Autazes, cidade da região metropolitana de Manaus. Relatou seu problema de saúde dizendo que por algum tempo sentia fortes dores nas juntas e algumas partes do corpo, que toda noite tomava os comprimidos de remédios receitados pelo médico. Entretanto, sentia que não aliviava suas dores, como no início do tratamento. Sentindo muitas dores, ela chegava a tomar doses excessivas do remédio, além de usar de muito gel no corpo. Resumindo, disse que seu corpo estava ficando comprometido, pois não conseguia ficar em pé e andar sem suporte, passando a depender de ajuda de terceiros.

Após esses relatos, o *kumu* perguntou quanto tempo estava com o problema e se ela lembrava como começou. Dona Denise respondeu que as dores começaram há muito tempo, ainda quando era moça. Foi ao médico, fez consulta e este lhe recomendou usar um tipo de gel. No começo, quando passava o produto no seu corpo sentia alívio das dores, mas com o passar do tempo, as dores foram atingindo outras partes do corpo, os joelhos e os cotovelos dos braços. Sob pedido do médico, fez vários exames e recebia receita de comprimidos e gel. No entanto, ela começou a sentir que os remédios não produziam mais o efeito desejado, de modo que passou a recorrer às outras alternativas, inclusive a auto medicação. Nesse tempo, soube da notícia da fundação do *Bahserikowi*, razão pelo qual estava ali para fazer tratamento com o pajé e por acreditar na terapia indígena.

Após a exposição da dona Denise dos seus problemas de saúde e de sua busca pela cura, o *kumu* falou que as dores nos joelhos e as dores no corpo seriam consequência de ataque dos *waimahsã*, sofridos durante períodos de maior vulnerabilidade ao longo de sua vida, sobretudo durante a menstruação, períodos de gravidez e pós-parto. Contou que nesses momentos a mulher não pode circular nos lugares como praias, cachoeiras, lagos, serras, floresta ou tomar banho no rio sem a devida proteção. Explicou a ela que todos esses lugares eram casas de *waimahsã*. Estes ficavam raivosos por causa da infestação, pelo sangue, na sua casa e nos seus artefatos. Além disso, a mulher, nessas situações, fica na condição de muita sedução sexual, do ponto de vista dos *waimahsã*, pelo cheiro que exala do seu corpo. Por tudo isso é que os *waimahsã* partem para atacar a pessoa.

Ainda contou que na condição de gestante, a mulher também fica na condição de *moãstise*, isto é, apresenta cheiro forte no corpo, o que faz atrair os *waimahsã*. O *kumu* também pediu para explicar que, durante o período de gravidez e pós-parto, o esposo também fica sob ameaça da ação dos *waimahsã*, também por ter o seu corpo cheirando forte. Assim, ambos devem adotar certos cuidados para mitigar os ataques.

Explicou ainda que os *waimahsã* usam como seus instrumentos de ataque as “ondas” da água, a temperatura da água, a brisa ou outros elementos. Na pessoa, seus ataques se manifestam como dores nos joelhos, inchaço de pernas, tremedeira, sentimento de frio incontrolável, e se não forem tomados os devidos cuidados, a pessoa pode morrer.

O *kumu*, pacientemente, explicou para dona Denise sua concepção sobre as doenças que lhe afetava. Ela ficou atenta às explicações, e mesmo sem entender muito dizia saber que seus problemas poderiam ser mesmo consequência do ataque dos “espíritos”. Comentava dizendo que acreditava no pajé, que as doenças dos espíritos só o pajé podia curar e que a medicina não curava.

Depois, o *kumu* pegou um copo com água, perguntou seu nome e começou a fazer *bahsese*. Na primeira vez, deu para ela tomar um gole, retomando o copo com água, fez novamente o *bahsese*, terminando, deu para ela tomar mais um gole. Finalizou a sessão, pedindo a ela que tomasse toda a água. Em seguida, perguntou se ela tinha algum remédio, como o gel de seu uso com ela. Ela não havia levado, mas, o *kumu* disse que ia fazer *bahsese* de abrandamento das dores no corpo e dos joelhos com a água, de modo que ela pudesse passar no seu corpo, mas recomendou que no seu retorno pudesse trazer os remédios de seu uso, que sob estes ele ia fazer *bahsese*. Assim fez, recomendando que ela retornasse três vezes por semana durante duas semanas.

Fiquei bastante curioso com as exposições do *kumu* em relação aos perigos de tomar banho durante os períodos mais vulneráveis da vida, sobretudo da mulher. E fiz a ele a seguinte pergunta: por que as mulheres não indígenas não sofrem ataque mortal dos *waimahsã* durante esses períodos, ou seja, no período de menstruação, gravidez, pós-parto...? A primeira resposta foi dada considerando o uso cotidiano da cebola e do alho na comida. Disse-me Ovídio que o cheiro da cebola e do alho tomava conta da casa, do ambiente. Igualmente, o mesmo cheiro tomava conta do corpo da mulher e do homem, de modo que eles exalavam este cheiro, servindo como um escudo de proteção, afastando assim a presença dos *waimahsã*.

Em relação ao ataque específico às mulheres no seu período de menstruação e pós-parto, o *kumu* foi enfático em dizer que as não indígenas tomam banham em casa, e não no rio como os indígenas. Assim, sua casa ficava livre dos *waimahsã* por conta do cheiro do alho e da cebola, odores estes que os *waimahsã* detestam e com isso não se aproximam das pessoas nem de suas casas. De igual modo, eles também falaram sobre a maternidade, ou seja, as mulheres não sofrem ataque dos *waimahsã* porque depois do parto elas tomam banho dentro de banheiros (“fechados”).

Durante esse período de maior vulnerabilidade, circular nos lugares (ambientes) como praias, cachoeiras, lagos e floresta é muito perigoso, segundo o *kumu* Ovídio. Andar por lugares sem a devida proteção é expor a criança e sua mãe como presas fáceis dos *waimahsã*, que podem ser atraídos pelo cheiro do corpo. As consequências podem ser graves, como por exemplo, o “roubo” da força vital da criança. Quando isso acontece, a criança pode nascer com problema “mental” ou com alguma deficiência física. No caso da mãe, as doenças podem surgir na forma de fortes dores musculares, dores nas juntas do corpo, nos joelhos, inchaço nas pernas, náuseas, tonteados, podendo agravar e levar à “loucura”. O pai também corre os mesmos riscos.

Cada caso apresentado, do ponto de vista dos especialistas indígenas, estava associado diretamente aos ataques de *waimahsã*, que são seres que habitam nos domínios dos espaços aquáticos, da terra/floresta e nos espaços aéreos. Segundo os *kumuã*, o que mais ofende os *waimahsã* é o cheiro e o fluído do corpo produzidos durante a menarca, a gravidez e o parto, pois, contaminam suas coisas, seus objetos e espaços. Para essas ocasiões, as pessoas devem submeter-se ao *bahsese* de proteção, um processo chamado *wetidarese*.

Essa relação cosmopolítica é uma das chaves para diagnosticar os desconfortos com as características acima apresentadas. Presenciei vários casos em que os *kumuã* lançavam dessa chave para explicar as origens das afecções das pessoas que iam se consultar e tratar com eles no Centro de Medicina Indígena.

Outro ataque é *waimahsã wiseri daramagu weõseduhti*. O princípio básico da relação cosmopolítica respeitado pelos povos indígenas do Alto Rio Negro é considerar que os espaços aquáticos, terra/floresta e aéreo são habitados pelos *waimahsã*, conforme já foi postulado. A partir dessa concepção, constroem-se redes de relações entre os humanos e os *waimahsã*.

Falando dos lugares de habitação do *waimahsã* e seus perigos, o *kumu* Ovídio Barreto preferiu contar uma história que acontecera com ele, que quase ficou cego como consequência de sua brincadeira de mau gosto, quando jogou uma casa de cupim numa lagoa que ficava no centro da floresta durante uma caçada.

Certo dia, durante o período em que seu filho primogênito acabara de nascer, ele e seu cunhado decidiram ir caçar nas redondezas da cachoeira do Caruru, um lugar bastante conhecido pelos seus perigos. Andaram na floresta sem conseguir nenhuma caça e, num dado momento, avistaram uma lagoa, aparentemente sem nenhum perigo. Ao aproximaram-se, ficaram admirados, e Ovídio, um pouco raivoso, pegou a casa de cupim e atirou bem no meio da lagoa. Feito isso, e sem dar conta do perigo, seguiram o caminho de volta para casa. Nesse momento, Ovídio disse que começou a sentir algo estranho nos seus olhos, como se algo lhe tivesse atingido. Mas, ele estava ciente de que em nenhum momento acontecera algo de

estranho durante a caçada. Chegaram em casa à tardinha, mas a coceira nos olhos agravava cada vez mais. Suspeitou que fosse conjuntivite, e logo procurou se medicar e se submeter ao *bahsese*, mas sem sucesso.

Além da coceira, começou a sentir também muita dor no corpo. Contou que passou a noite inteira com muita dor e sem dormir. No outro dia, o desespero foi maior, tendo recorrido a vários especialistas no *bahsese*. Na noite seguinte, de tão cansado, disse ter “desmaiado” e, sob essa condição, viu que a lagoa era uma casa de *waimahsã*, um grande *bahsakawi* e tinha muitas pessoas morando naquele lugar. Percebeu, então, que, quando jogou a casa de cupim na água, ele havia agredido o dono daquele lugar. Nesse momento, entendeu que os *waimahsã* tinham revidado aquela agressão na forma de ataque aos seus olhos.

Por fim, falou que acordou assustado e logo procurou contar tudo ao especialista. Este, por sua vez, recomendou procurar outro especialista. Foi o que seus pares fizeram. No dia seguinte, foram chamar um *yai* que morava numa outra comunidade distante. Assim que chegou, este especialista logo diagnosticou que *duhtitise* era ataque de *waimahsã*. Fez tratamento durante uma semana, conseguindo livrar Ovídio de uma iminente cegueira.

A partir dessa experiência pessoal, seu Ovídio recomenda que é sempre necessário respeitar os lugares que não se conhece. Por mais que pareça insignificante, primeiro deve haver a comunicação com os seres (*waimahsã*) responsáveis pelos lugares para garantir a segurança.

Como já foi comentado em vários momentos, alguns lugares ou ambientes que constituem os espaços aquático, aéreo e terra/floresta, são considerados casas de *waimahsã*, que são humanos que habitam e cuidam desses espaços. Qualquer investida dos humanos sem a devida comunicação é tida como invasão aos seus domínios pelos *waimahsã*.

Os mecanismos de proteção adotados pelos *waimahsã* às suas moradas e seus entornos são equivalentes aos mecanismos de proteção que os humanos adotam para proteger suas casas e seus entornos, como a adoção de cachorros e proteção com *bahsese*. Os animais participam como sinalizadores de invasores.

6. *Ba'ase ba'abokase duhtituri*: contaminação de alimentos

Durante o tempo em que acompanhei, como intérprete do *kumu*, percebi que outra chave de diagnóstico das doenças é o chamado *Ba'ase ba'abokase duhtituri*. Na concepção indígena (tukano), não basta os alimentos serem lavados com a água ou com outros produtos para descontaminar, também é necessário submetê-los aos *bahsese* para matar os pequenos bichos e suas contaminações.

Existem várias classificações de *doatise* de *Ba'ase ba'abohkase duhtituri*. A seguir, organizei algumas causas de doenças considerando esta vasta categoria nativa que faz parte do protocolo de diagnóstico.

Uhuãke ba'ayuruogu duhtitise (doenças causadas pelo consumo exagerado de alimentos assados). Essa é uma categoria importante que os *kumuã* lançam mão para explicar a origem das doenças, que diz respeito ao consumo de alimentos assados ou fritos. O calor impregnado no alimento oferece perigo, pois, segundo os *kumuã*, o calor pode “queimar o corpo”.

Dona Francinete chegou ao *Bahserikowi* reclamando que estava ficando louca. Contava que há algum tempo estava se tratando com o psicólogo, mas não sentia melhora. Soube da criação do Centro de Medicina Indígena pelo jornal televisivo local, logo que descobriu o endereço e, com incentivo de seu esposo, decidiu submeter-se ao tratamento com o *kumu*. No encontro com o especialista, o esposo relatou que ela estava ficando cada dia mais doída, pois contava para ele que sonhava com monstros, sonhava que estava sendo perseguida pelos policiais e soldados, que seus netos estavam sendo degolados e dilacerados. Em casa, escutava todas as coisas falarem, ameaçarem, gritarem e lhe perturbarem. Também ouvia sons de todos os tipos, vivia inquieta e perturbada.

O *kumu* falou para o casal que os desconfortos seriam consequências do descuido com a alimentação ao longo da vida, especialmente nos momentos mais vulneráveis, durante os períodos de menstruação e pós-parto, momentos que teriam se alimentado excessivamente de alimentos assados.

O *kumu* pediu para que eu explicasse a eles que os alimentos assados eram perigosos, pois o calor do alimento pode afetar a cabeça, isto é, o cérebro, chamado de *kaí*, em tukano. Segundo os *kumuã*, no cérebro existe uma parte chamada de *witōda*, ou *witōdari* (plural). Uma parte muito importante para manter o equilíbrio da pessoa, seja afetivo, psíquico, intelectual ou emocional. É uma peça importante do equilíbrio da cabeça da pessoa.

Depois de ter explicado, o *kumu* deu início ao *Bahsese* de restauração do *witōdari* e do abrandamento da dor. Seguindo o protocolo de tratamento, proferiu o *bahsese* por três vezes, completando assim uma sessão, e depois pediu para que a paciente retornasse para outras quatro sessões.

Os *kumuã* me contaram que, quando comemos alimento assado sem apagar o fogo e abrandar o calor com *bahsese*, o *witōda* ou os *witōdari* podem queimar. A consequência desse fato pode ser tonturas, ruídos e sons nos ouvidos, situações de delírio, e até mesmo a “loucura”. Nesse caso, o trabalho do *kumué* “restaurar” o *witōdari* queimados e limpar o corpo da contaminação dos alimentos assados e fritos.

Os *kumuã* explicam a mesma coisa às doenças da barriga. Contam que os problemas de estômago, normalmente, estão relacionados ao alto consumo de alimentos assados, como churrasco, peixe assado e muitas frituras ao longo da vida. Os alimentos assados e fritos carregam consigo o calor do fogo que neles fica impregnado. No estômago, esse alimento acumula e se fermenta, de modo a criar gases capazes de dar início a vários tipos de doenças relacionados às partes internas, como o estômago, os intestinos e o fígado.

Pela explicação dos *kumuã*, pude perceber que os alimentos assados e fritos oferecem muitos riscos à vida, sendo necessário também fazer *bahsese* de abrandamento do calor do fogo.

Nessa mesma linha de explicação, aconteceu com dona Luciany, uma senhora de sessenta e dois anos de idade, natural do município de Careiro da Várzea, Amazonas. Ela chegou à sala do *kumu* contando que estava com problema de ouvido. Há cinco anos, sentia ruídos e sons, e mesmo com tratamento médico não havia se curado. Disse também que sentia dor de cabeça há três anos, tomava aspirina e também fazia seu automedicamento. Em relação à dor de cabeça, o médico disse a ela que era enxaqueca. Além de consulta médica, dona Luciany contou também que já havia consultado outros profissionais, como psicólogos. O diagnóstico, embora muitas vezes acertado, era acompanhado sempre com a afirmação de que a enxaqueca não tinha tratamento e nem cura, de modo que se devia aprender a conviver com a dor. Segundo dona Luciany, vários remédios lhe foram receitados.

O *kumu* explicou para dona Luciany que tudo isso poderia ser consequência de consumo excessivo de alimentos assados e fritos ao longo de sua vida. Segundo o *kumu*, o calor impregnado nos alimentos teria atingido a cabeça, queimando suas partes principais, como a *witondá*, um tipo de “placa” de armazenamento das informações e da memorização. Explicou ainda que essa situação poderia ser agravada com o contato com o calor natural, isto é, a exposição ao sol poderia provocar e intensificar a dor de cabeça.

Outro caso semelhante foi o da jovem Larissa. Com o mesmo problema de dor de cabeça, Larissa, de vinte e um anos de idade, chegou para consultar com o *kumu*. A pedido deste, ela começou a relatar que estava com dor de cabeça há muito tempo, que faz tratamento médico e que estava usando diariamente medicamentos. Começou a se auto medicar depois que viu que os remédios receitados pelos médicos não curavam a dor que já lhe causava insônia, angústia e às vezes depressão. Relatou, ainda, que era muito ansiosa com tudo, com o trabalho, com os estudos e em tudo o que estava fazendo. Enfim, acreditava que a dor de cabeça fosse consequência da ansiedade, uma doença espiritual que o pajé saberia lhe dizer o que fazer.

Além da dor de cabeça, tinha também problemas nos ouvidos, disse que ouvia barulho, e às vezes ficava surda por alguns momentos. Foi se consultar com o médico, recebeu receita e

usava remédios, entretanto, os problemas estavam se agravando. Larissa manifestou muita preocupação com seu estado de saúde.

Após ouvir os relatos, o *kumu* deu a mesma explicação para o caso anterior. Fez *Bahsese* e pediu para a jovem evitar alimentos assados por um período de três meses.

Fazendo comentário, o *kumu* disse que as pessoas comiam muito alimento assado ao longo de suas vidas, e não davam conta de que isso era perigoso. No primeiro momento, as pessoas não sentiam nenhum problema no corpo, mas isso ia acumulando até afetar o corpo, sobretudo com os problemas na cabeça.

Dentro dessa mesma categoria está *Ohtese buhkurã wehtimigu ba'agu duhtitise* (potencial de ataques dos bichos que comem as frutas). As frutas, em geral, são também portadores de doenças, tanto quando ingeridas *in natura* quanto quando consumidas na forma assada ou cozida. *Ohtese buhkurã* (bichos das frutas) são os animais que se alimentam das frutas, ou são os bichos que fazem morada no pé das fruteiras, em seus troncos, galhos ou folhas. Além do próprio perigo das frutas por causa de suas “substâncias”, seus animais residentes também têm o poder de ataque. Portanto é necessário submeter-se ao *Bahsese* para neutralizar todo esse potencial de malefícios.

Outro paciente, Daniel, de vinte e oito anos, amazonense, chegou ao Centro de Medicina Indígena apresentando problema de pele. Entrou na sala de atendimento meio acanhado, fixou olhar no *kumu* e o saudou. Em seguida, Daniel começou a relatar seu problema, falando que nos últimos meses percebeu no seu braço uma pequena mancha, áspera e que coçava bastante. Que, depois, essas manchas surgiram em várias outras partes do seu corpo, de modo que logo tomou o corpo inteiro. Contou que fez exames dermatológicos e estava tomando remédio. Entretanto, desde que começou a usar o remédio não via sua pele melhorar, exceto a coceira.

O *kumu* pediu para traduzir ao Daniel que essas doenças, entre tantas outras, estavam relacionadas ao consumo de alimentos vegetais, como abacaxi, melancia, açaí, buriti, ingá, maçã, cara, batata, verduras etc. Explicou que todos esses alimentos eram carregados de bichos que deles se alimentam. Pediu ainda para explicar a ele que as frutas continham substâncias que provocam coceira, quando consumidas sem a proteção do *Bahsese*.

Dado sua explicação, o *kumu* fez *bahsese* com água. Disse que ia neutralizar as substâncias das frutas que estariam provocando a coceira, contra a ação dos bichos que estariam “comendo” sua pele. Fez por três vezes a ação de *bahsese*, seguindo o protocolo apresentado anteriormente. Por fim, orientou o jovem a evitar consumo de frutas até o fim do tempo de tratamento que duraria por duas semanas.

Outra pessoa que chegou para se consultar com o *kumu*, e alegando problemas de garganta, foi a dona Zelinda, de setenta e sete anos. Dona Zelinda relatou que sentia uma coceira incomum na garganta e achava que isso fosse consequência de idade. Outro problema relatado foi que sua pele começou a ficar seca, que não era comum, porque ela conhecia bem seu corpo. Preocupada com a situação da garganta, foi fazer exame e descobriu que estava com nódulos na tireoide. O médico lhe receitara remédios, mas ela queria fazer também tratamento com o pajé porque acreditava na cura com benzimentos e plantas medicinais. Contou ainda que conhecia algumas “rezadeiras” na cidade, com as quais de vez em quando ela recorria para se tratar de certos problemas de saúde, e teria obtido bons resultados.

Depois de ouvir seus relatos, o *kumu* começou a explicar à dona Zelinda que a causa de doenças na garganta, na maioria dos casos, era em razão do consumo de frutas.

Da mesma maneira que nos casos anteriores, o *kumu* fez o *bahsese* com água por três vezes, concluindo assim a primeira sessão do tratamento. Na primeira e na segunda vez, pediu à paciente para que tomasse um gole de água, e na terceira pediu para que tomasse o restante. Orientou-a para que evitasse o consumo de frutas até o fim do tratamento.

Durante o intervalo, o *kumu* Ovídio me contou que os alimentos, quando expostos, atraem vários tipos de bichinhos, e estes vão comendo os alimentos do seu modo, mas que nós não conseguimos ver.

Outro caso foi da dona Francisca, uma senhora de oitenta e três anos. Contou ao *kumu* que há cinco anos estava com problemas de coceira no corpo, e que também sentia muita tontura e cansaço. Estava tomando remédio, e passava gel no corpo, mas que não sentia melhora na coceira. A lógica de explicação e o protocolo de tratamento à dona Francisca foram os mesmos que nos casos anteriores.

Em outros momentos de conversas que tive com os *kumuã*, me relataram que existem vários tipos de doenças causadas pela alimentação. As frutas, por exemplo, podem causar manchas na pele, coceiras, feridas, entre outros, além de problemas internos no corpo, como doença na garganta, no estômago, no útero e intestinos, que são consequências do ataque dos bichos das frutas.

Assim, quando se consome os alimentos sem eliminar estes bichos, (como fala no conteúdo do *bahsese*: “arrancar, cortar suas línguas, triturar seus dentes, limpar e jogar bem longe”), eles continuam comendo o corpo da pessoa. Os riscos são maiores durante os períodos considerados mais sensíveis da vida, sobretudo durante menarcas, primeira semana de pós-parto, após grandes festas de *poose* com uso de *kahpi* e *miriã*.

Estes casos enquadram-se no conjunto de *bahsese* de limpeza de alimentos. Todo alimento é considerado perigoso pelos *kumuã* na medida em que carregam consigo os seres (microorganismos) capazes de atacar e consumir (metafisicamente) o corpo da pessoa.

Outro caso é *ba'ase bahse ekātikā duhtitise* (afecções contraídas pela falta de *bahsese* de alimentos em geral). Falando sobre os perigos dos alimentos, os *kumuã* são unânimes em dizer que é necessário fazer *bahsese* antes de consumir qualquer tipo de comida. Contam que, tradicionalmente, a sessão de *bahsese* de alimentos era feita quando a criança ia começar a se alimentar de peixe, carne e outros tipos de alimento. Uma sessão obrigatória para garantir-lhe boa qualidade de vida.

Barbara é uma criança de cinco anos, natural de Manaus, e chegou ao *Bahserikowi* levada pela sua mãe. As duas entram na sala de atendimento, quase que reverenciando o *kumu*, saudaram e foram retribuídas com um sorriso de bom dia pelo *kumu*. A criança olhava para o *kumu* e em dado momento perguntou: “o senhor que é pajé? Aquele que a gente viu na televisão?” Sua mãe acabou por responder, dizendo: “sim filha, ele é o pajé, ele vai te curar”. Depois, a mãe começou a relatar sobre as feridas no corpo da criança. Disse que já havia consultado diversos médicos, mas obteve apenas recomendação de medicamentos. Disse que usava pomada toda noite no corpo da criança e que não obteve resultados satisfatórios. Como não obteve cura por este método, resolveu buscar tratamentos alternativos, razão pelo qual se interessou pelo *Bahserikowi* depois que soube de sua existência pela televisão, porque acreditava que as feridas pudessem ser curadas pelo pajé. Suspeitava que os problemas pudessem ser causados pelos espíritos ou outra coisa que o pajé podia saber.

O *kumu* ouviu atentamente a explicação da mãe, depois me pediu para traduzir que a criança sofria desse mal devido ao descuido com sua alimentação. Era o ataque dos bichos no corpo. A tendência era se agravar, levando a criança a adoecer cada vez mais dando origem a outros tipos de problemas mais graves.

Disse que ia fazer *bahsese* para neutralizar a ação dos bichos que estariam comendo a pele da criança. Ao emitir seu diagnóstico e tratamento, o *kumu* seguiu o mesmo protocolo que adotou nos casos anteriores. Na primeira sessão de *bahsese*, fez o *heriporã bahsese* para organizar a “força vital” da criança e conectá-la numa rede de relações cosmopolíticas e entre as pessoas, seus país, família e amigos. Fez *heriporã bahsese* com a água por três vezes seguidas. Terminada a sessão, fez *bahsese* com gel de gordura de peixe puraquê, explicando que isto era para o tratamento das dores do corpo da criança. Terminando o atendimento, recomendou o retorno da criança por mais três vezes.

Outro caso semelhante foi o da Deusimar, uma jovem de vinte e oito anos. Entrou na sala de atendimento bastante tímida e, ao ver o *kumu*, abriu um sorriso discreto. Percebendo sua timidez, o *kumu* pediu para que a moça ficasse tranquila, que ele estava ali para lhe ajudar no que ele pudesse. Depois do conforto do *kumu*, a jovem suspirou aliviada e começou a relatar seu problema.

Contou que estava com feridas no corpo e muita irritação de pele, que teriam começado há algum tempo atrás, mas que nesse ano teria se agravado. Tomava remédio, mas que não surtia muito resultado. Submeteu também a outros tratamentos alternativos e automedicação, sem sucesso.

O *kumu*, bastante atento, ouviu os relatos da jovem, e depois que ela concluiu, pediu licença para fumar seu cigarro. Saiu da sala, demorou um pouco, e quando retornou à sala deu um suspiro profundo e, sentando-se, pediu para que eu falasse para a jovem que seu corpo estava sendo atacado por bichos, e que logo ela ficaria boa com *bahsese*. Em seguida, ele fez *bahsese* por três vezes e recomendou que a paciente retornasse mais vezes.

Durante o intervalo de atendimento, meu pai, *kumu* Ovídio, me contou sobre a importância do *ba'ase bahse ekase*, o cuidado com a criança, algo bastante sério e delicado. Disse que as mulheres não indígenas não têm noção dos perigos dos alimentos durante os períodos em que estão grávidas e, nos momentos de parto, pós-parto e da primeira alimentação da criança com alimentos sólidos.

Ba'ase yabi ba'agu duhtitise (afecções provocadas pelo consumo de caça e peixe). Seu Franciney, de trinta e três anos, chegou ao Centro de Medicina reclamando de dor no estômago, vômito e diarreia. Ele entrou na sala do *kumu*, se apresentou e passou a relatar os problemas que sentia. Contou que começou a sentir dor no estômago havia quatro meses. Junto com isso, também iniciou a vomitar e a ter diarreia. Tomou vários remédios, mas seu efeito era apenas por um período de tempo. Via que sua situação piorava a cada dia e quando comia peixe grande, como surubim, pirarara, tambaqui e pirarucu, a diarreia aumentava.

Sem resultado com o tratamento médico, seu Franciney pensou em procurar tratamentos alternativos, quando, então, soube do Centro de Medicina Indígena. Disse que acreditava no pajé, pois ouvira os seus colegas comentarem que as doenças que os remédios não curavam só poderiam ser doenças causadas pelos espíritos da floresta e das águas, onde somente os pajés sabiam curar. Crente nessa possibilidade de que *doatisse* e *duhtitise* pudessem ser causadas pelos espíritos, ele estava ali para se tratar.

Depois de sua exposição, o *kumu* emitiu seu diagnóstico, pedindo a mim que dissesse ao Franciney que seus problemas de saúde poderiam ser consequências de seu descuido com a

alimentação. Segundo o *kumu*, os sintomas de dor no estômago, vômito e diarreia eram consequências da má alimentação. Seu Franciney teria comido algum tipo de peixe ou de caça a contra gosto devido a sua aparência ou cheiro. Tendo dado seu diagnóstico, o *kumu* pediu um copo com água e fez *bahsese* por três vezes. Feito isso, recomendou que Franciney retornasse a ele por mais duas vezes.

7. Heriporã duhtituri: desequilíbrio da “força vital”

Heriporã bahseke wame é o nome da pessoa dado pelo especialista por meio de *heriporã bahsese*, que é o processo de nomeação da pessoa. Pelo *heriporã bahseke wame* a pessoa é conectada a uma rede de relações como ao círculo de parentes próximos, ao trabalho, à organização social, ao território, aos pertences da pessoa, assunto tratado no capítulo 1.

Segundo os *kumuã*, o desequilíbrio dessa rede de relações, pode desequilibrar o corpo, sobretudo na dimensão “psicossomática” da pessoa. O assunto é complexo, entretanto, com muito esforço consegui organizar alguns fatos, que a seguir apresento

A saudade de alguém morto pode causar o desequilíbrio da pessoa e, conseqüentemente, afetar sua qualidade de vida. Esta situação é chamada de *heriporãduhari*. Diz respeito à saudade do ente querido falecido, mais especificamente, esposa, esposo, filhos, pai, mãe e irmãos consanguíneos.

Os especialistas recomendam que as pessoas que perderam um parente ou um amigo se submetam ao *bahsese*. Seja para aliviar a dor da saudade ou para encurtar o tempo de luto emocional.

Seu Adalberto é um senhor de setenta e três anos, e chegou ao Centro de Medicina reclamando de dores nas costas. Bastante otimista com o possível resultado do tratamento indígena, contou ao *kumu* que seu problema era um caso que vinha sofrendo há muito tempo, mas que já estava fazendo tratamento. Depois passou a contar sobre o falecimento de sua esposa, vítima de câncer. Desde então, ele foi tomado pela tristeza e solidão. Dizia que ficou numa situação que seu estado de ânimo acabou, a saudade tomou conta, assim como as preocupações. Após alguns meses, surgiram mais problemas de saúde. Contava também que muitas vezes chorava escondido de seus filhos, pois não queria causar-lhes preocupação. Com tantos problemas, ele adoeceu, e passou a sentir mais dores nas costas, dor de cabeça, perdeu peso, enfraqueceu, e vivia tomando calmantes e outros remédios contra as dores, mas nada sentiu de melhora.

Cansado de recorrer aos métodos e aos remédios, começou a buscar os tratamentos alternativos, assim, quando viu pela televisão a notícia sobre a fundação do Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, logo se interessou em se consultar com o pajé.

Depois dos relatos do seu Adalberto, o *kumume* pediu, na condição de tradutor, para dizer a ele que o fato de sentir muita saudade de sua esposa falecida acabou causando problemas no seu corpo. Assim, antes de curar o problema das dores, era necessário tratar da saudade de sua esposa falecida, afastar a presença dela dos seus sonhos e dos seus pensamentos. O *kumu* falou que sonhar constantemente com a pessoa falecida era um risco na medida em que o desejo de viver no mundo do sonho era um risco de se “esquecer” da vida real. Disse que ia proceder ao *bahsese* para reorganizar a força vital do paciente, que consistia no *heriporã bahsese*. E assim foi feito com seu Alberto.

Outro é o *heriporã wāku buhawetise*. Diz respeito ao estado em que a pessoa fica lembrando-se dos fatos ocorridos, sobretudo, de fatos de insucesso. Esse estado também é um risco à qualidade de vida. Segundo os *kumuã*, a pessoa sob este estado pode perder o ânimo de viver, podendo desenvolver o desejo pela morte.

Seu Raphael é um senhor de trinta anos e chegou ao Centro de Medicina dizendo ter um problema espiritual. Com aparência bastante abatida, entrou na sala de atendimento, ficou diante do *kumu*, estendeu a mão e saudou dizendo que era uma honra estar diante do pajé, que antes queria tanto conhecer. O *kumu* lhe retribuiu a saudação e em seguida pediu para ele se sentar. Com a pergunta do *kumu*, Raphael começou a relatar que nos últimos dois meses vinha sofrendo com a insônia, não conseguia dormir bem, como consequência sentia muito cansaço e vivia irritado por qualquer coisa. Muitas vezes, levantava de madrugada e ficava sem saber o que fazer, andando pela casa tentando se ocupar com alguma coisa, mas em vão.

Raphael disse também que havia há pouco se separado de sua esposa e isso, de certa forma, lhe deixava angustiado e sem referência afetiva. Achava que tinha tomado uma decisão precipitada, mas quando caiu a “ficha”, deu-se conta que estava sozinho.

Outra situação relatada foi que, no seu trabalho, alguns colegas estavam sendo demitidos, situação que lhe deixava muito apreensivo e com medo de perder o emprego.

O *kumu* me pediu para dizer que ele estaria sob estado de *heriporã wāku buhawetise*, que, com a separação da esposa, houve uma desorganização de sua força vital. Pediu para explicar ao Raphael que esse estado era muito perigoso, pois a pessoa corria risco de perder o equilíbrio emocional e a organização dos pensamentos, o que poderia levar ao desespero. Disse que a pessoa ficava como se estivesse perdida no cosmo, sem ponto de referência e desconectada da fonte vital, onde estaria ancorado todo o sentido e a existência da pessoa.

Segundo os comentários do *kumu*, *heriporã wāku buhawetise bahsese* consistia na reorganização da força vital da pessoa e sua reconexão com todas as dimensões que davam sentido à vida, desligando-o dos fatos que causavam preocupações.

O desequilíbrio da pessoa é causado também pelo que os *kumuã* chamam de *heriporã wāku bohkatise*. Que consiste na confusão de ideias, ou falta de organização de ideias pela pessoa.

Kletlen é uma jovem de vinte e cinco anos, chegou ao Centro reclamando de depressão. Ela contou que tentava superar a depressão tomando remédios e ocupando-se com várias atividades.

A jovem não se contentou com a explicação médica da depressão, e achava que alguém teria lhe atacado com feitiço. Talvez o ex-namorado, ou mesmo seus vizinhos, por invejas. Mas acreditava que o pajé poderia lhe curar, na medida em que isso deveria ser “estrago”, macumba, feitiçaria etc. Ela via as coisas piorarem cada vez mais, e sentia um vazio dentro de si.

Depois dos relatos, o *kumu* pediu para dizer que ela estava no estado de *heriporã wāku bohkatise*. Falou que ela poderia estar preocupada com tudo que está acontecendo ao seu redor, seus estudos, trabalho, família. Pensava muito, mas de forma confusa. Isso lhe angustiava e a deixava ansiosa. Essa situação de interiorização das derrotas criava nela a sensação de medo e ansiedade, que acabava por provocar dor de cabeça, insônia, mau humor, desgosto, tristeza etc.

Falado tudo isso à jovem, o *kumu* disse que ia fazer *heriporã bahsese*. Fez por três vezes o *bahsese* com a água para ela tomar.

Outra maneira de desorganização do *heriporã bahseke* é *heriporã bahtase*. Conforme o que pude acompanhar, existe o estado de desequilíbrio da pessoa provocado por acontecimentos repentinos, como acidente de carro, por exemplo. Também uma cirurgia pode provocar o estado de desequilíbrio ou mesmo um parto.

Mateus é um jovem de vinte e três anos, natural do Estado do Paraná, segundo ele, estava em estado de desespero e de muita ansiedade. Entrou na sala de atendimento do *kumu*, aparentando muito cansado, estendeu a mão ao *kumu* e logo se sentou. Respirou profundamente e começou a relatar que se encontrava em desespero, muitas coisas negativas estavam acontecendo na sua vida. Alguns meses antes, teria sofrido um acidente de carro. Desde então, sofria com a sensação de medo constante. Toda vez que saía de casa, tinha pânico, até mesmo para atravessar a rua, ou entrar no carro. Achava também que não estava bem no trabalho, e vivia com medo de tudo o que acontecia no seu entorno.

Contou que estava tomando vários tipos de medicamento contra a ansiedade, mas percebia que os remédios não estavam trazendo o efeito desejado. Por várias vezes, trocou de

medicamento por conta própria. Notando que o *kumu* o ouvia atentamente, com sorriso discreto, Mateus disse que acreditava que o pajé poderia lhe curar, que o desespero e ansiedade eram doenças espirituais.

O *kumu* me pediu, na condição de tradutor, para explicar a Mateus que ele teria sofrido o *herioporã bahtase* com a batida do carro. Ou seja, houve uma desorganização de sua força vital. O especialista pediu para dizer ainda que o susto repentino era algo muito perigoso, pois a pessoa podia perder o equilíbrio emocional e a organização do pensamento para sempre. Dito isto, o *kumu* fez *heriporã bahsese* para reorganizar o estado emocional do paciente.

Mahsãre kamotapese (“fechar os caminhos”) é outra forma de provocar desequilíbrio da pessoa. No sentido literal seria: o especialista “fechar” os caminhos de sucesso da pessoa.

Josefa é uma jovem de trinta e três anos, natural do estado do Maranhão. Relatou que trabalhava há muito tempo numa empresa, mas nunca havia sido promovida, ou reconhecida pela sua dedicação pelos seus superiores. Contou que se dedicava com muita responsabilidade ao seu trabalho, e seu chefe nunca percebeu e a valorizou. Via seus colegas de trabalho, contratados depois dela, serem promovidos dentro da empresa. Desanimada pela “cegueira” de seus superiores, pensou em pedir demissão por várias vezes. Entretanto, mesmo decepcionada com a situação, ainda acredita que seu chefe, num dado momento, abriria os olhos e lhe promoveria para a função de trabalho que ela almejava.

A jovem dizia acreditar que alguém estaria atacando-lhe espiritualmente para seu insucesso na vida profissional, achava que as pessoas estariam fechando todas as possibilidades de seu sucesso.

O *kumu* ouviu atentamente a história da jovem sem lhe interromper, depois pediu para perguntar se ela utilizava algum meio de proteção pessoal, e ouviu sua confirmação. Com a confirmação, pediu para falar que às vezes o excesso de proteção sobre si mesmo, super-proteção, poderia acabar por “fechar” as visibilidades da pessoa. A pessoa ficava invisível diante dos outros, nunca era lembrada, nunca era convidada para nada, porque ficava dentro dos artefatos de proteção, de modo a ficar escondida diante dos outros. A proteção excessiva podia ofuscar a pessoa, e dificultar a busca de emprego, a busca de promoção de cargos no trabalho, até mesmo nas relações de amizade.

Ouvindo os comentários do *kumu*, a jovem ficou em silêncio, mas, no final, ela admitiu que algumas vezes já teria recorrido aos rezadores para pedir a proteção. Mas, dizia acreditar mesmo no *trabalho* feito por alguém contra sua pessoa para não ser promovida na empresa em que trabalhava.

O *kumu*, tendo dado seu diagnóstico, disse à jovem que ia fazer *bahsese*, primeiro para fortalecer seu “espírito”, reorganizando sua força vital, e em seguida explicou que ia “abrir” seu caminho. Para a sessão de *bahsese*, utilizou-se do perfume que ela usava, recomendando que usasse todos os dias ao sair de casa.

Mahsare dohapese: agressão interpessoal por “feitiçaria” é outra forma de agressão causando desequilíbrio do corpo. Segundo os *kumuã*, existem várias formas de agredir as pessoas, tanto fisicamente quanto com a utilização de *usero behtise* (feitiçaria), que são fórmulas de *bahsese* de agressão, oposto ao *bahsese* como fórmulas “terapêuticas”. Como dito anteriormente, nem todos os desconfortos podem ter origem pela agressão interpessoal, neste caso, a experiência do especialista em diagnosticar é fundamental para evitar a injustiça de acusar alguém inocente.

Durante minha convivência como intérprete na sala de atendimento do Centro de Medicina, presenciei o caso de uma senhora que pedia ao *kumu* que fizesse trabalho de agressão contra um desafeto seu. O pedido foi veementemente negado pelo *kumu*. O *kumu* disse-lhe que não era sua especialidade, que ele dominava apenas as fórmulas “terapêuticas” de *bahsese* de cuidado do corpo e de seu desequilíbrio.

8. *Umuko purise duhtituri*: ataques dos “fenômenos naturais”

Um corpo desprotegido está sujeito ao ataque do sol, da chuva, dos raios, dos trovões, do escuro, do chuveiro e do sereno da noite, chamado de “saliva das estrelas”; e, para evitar os riscos, a pessoa deve submeter-se ao *bahsese* de proteção.

Certo dia, chegou ao Centro de Medicina Indígena uma senhora acompanhada de seu esposo. Entrou na sala de atendimento, saudou o *kumu* e depois sentou-se com o olhar fixo no *kumu*. Começou a relatar seus problemas de saúde, dizendo que estava com muita dor de cabeça fazia um bom tempo. Tomava remédio desde que começou a sentir dor, e com o tempo, seus joelhos também começaram a inchar, agravando sua situação de saúde.

O *kumu*, depois de ouvir os relatos, disse que era *mhipu ahsise pose*, consequência de muita exposição ao sol. Primeiro, fez *bahsese* com a água, pediu para explicar que isso era *heriporã bahsese*, reorganização de sua força vital. Depois, fez *bahsese* com o cigarro para tratar da dor de cabeça. Soprou a fumaça bem no centro da cabeça, em seguida, soprou nos seus ouvidos e sobre seus joelhos. Fez *bahsese* com cigarro por três vezes, repetindo o sopro da fumaça sobre a dona Maria. Terminada essa parte, fez *bahsese* por três vezes para a dor e o inchaço do joelho, usando uma pomada a base de peixe puraquê, pedindo para aplicar duas

vezes naquele momento, e a última antes de dormir. Concluindo o trabalho, recomendou para ela retornar por mais duas vezes.

Em outro momento chegou uma jovem com problema de dor de cabeça. O *kumu* ouviu atentamente o relato da jovem, ficou bastante pensativo. Depois pediu para dizer que a causa da dor de cabeça, do ponto de vista dele, poderia ser o fato de ela ter sido atingida pela intensidade de raios do sol em algum momento de seu período de menarca. Por isso, ele preferia começar com essa “hipótese” e fazer *bahsese* para abrandar a dor. Se não tivesse reação de abrandamento ao longo do período de tratamento, ele lançaria outras fórmulas de *bahsese*.

O procedimento adotado para o tratamento foi o mesmo procedimento adotado com a dona Maria, isto é, o *kumu* fez *bahsese* com água e cigarro. Pediu para retornar por mais três vezes.

Durante o tempo de nossas conversas, meu pai Ovídio me contou que existem muitos desconfortos corporais causados pelos fatores naturais como corrente do calor, corrente de ar, relâmpago, trovoadas intensas, escuridão, garoa, entre outros fenômenos. Segundo ele, para evitar tais desconfortos é necessário que a pessoa se submeta ao *bahsese* de proteção (criação de sombra sobre a pessoa) e à composição de elementos “repelentes” no corpo.

Compreender os perigos dos “fenômenos naturais” é fundamental para o especialista indígena, pois isso pode causar uma série de desconfortos corporais. Por isso, é frequente a recomendação para que a pessoa faça a proteção do corpo contra possíveis desconfortos causados pelos fenômenos.

9. Alguns comentários

Este quadro panorâmico de casos apresentados representa o modelo de “protocolo” que os *kumuã* adotam para cuidar da saúde e para lançar mão das fórmulas de *bahsese* para cada caso específico. Mas devo admitir que os *kumuã* que atuam no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi* falam que as técnicas de diagnósticos e fórmulas de *bahsese* estão ancoradas num sistema muito mais complexo que envolve o sonho, a comunicação com os *waimahsã*, os sinais no corpo do *kumu* ao ter contato com a pessoa, seus relatos da pessoa e as experiências.

Segundo o *kumu* Durvalino Dessana, os especialistas são eternos pesquisadores, não da mesma forma do modelo ocidental, mas aplicando as fórmulas de *bahsese* nas experiências cotidianas, no contato de novos casos de afecções que vão aparecendo e que exigem sempre uma releitura dos *Kihiti ukūse* e das novas fórmulas de *bahsese*. Portanto, o *kumu*, em sua

prática, não estabelece uma comunicação com os “espíritos”, conforme Vidille (2006) apresenta em seu trabalho:

Em seus procedimentos de cura, pede ao doente que lhe descreva o mal e sua localização corporal. Concentra-se, pronunciando frases ritualísticas em língua tukâno. Diz estabelecer comunicação com “espíritos”, dos quais ouve explicações a respeito da doença em questão, da causa e tratamento necessários, repassando-as ao doente. Em alguns casos, complementa a terapêutica com receitas de infusão de ervas colhidas no mato ou com a defumação do corpo do doente. (VIDILLE, 2006, p. 54).

A experimentação e seu resultado satisfatório parece ser o motor de interesse dos *kumuã*. Se isso é verdade, não obstante, o *kumu* Ovídio declarou: “eu faço *bahsese* nos “brancos” levando em conta os que eles comem (arroz, feijão, frituras, verduras, pão, carne bovina, leite, café, conserva, sardinha, etc.). Quando faço isso sempre dá certo”. Como dito anteriormente, os não indígenas que frequentaram o Centro de Medicina *Bahserikowi* foram lá com o modelo de tratamento utilizado pela biomedicina, o tratamento alternativo, ou de curandeirismo. E os especialistas indígenas que os atenderam estavam munido de conceitos e experiências próprios, a partir dos quais, ao diagnosticar as afecções, lançam mão das técnicas terapêuticas propriamente nativas, como as fórmulas de *bahsese* e plantas medicinais.

O sistema preventivo aparece como principal, consistindo na prática de um conjunto de *bahsese* feito antes das coisas acontecerem, como, por exemplo, antes do aparecimento de certas constelações estelares no céu, antes de uma grande seca, antes de grandes festas de *poose*, antes do nascimento de criança, antes da mulher conceber a criança, antes do tempo de verão, antes do tempo de cheia, antes do roçado, antes da construção da casa (*bahsakawi*), antes do “tinguijar” (uso de venenos vegetais na pescaria) no rio e no lago, antes da alimentação à base de peixes capturados com o uso do timbó ou da caça morta com curare etc.

O sistema preventivo/protetivo pode, portanto, ser definido como as práticas de *bahsese* que antecedem qualquer evento social ou natural para mitigar seus perigos. É o princípio básico para amenizar as circunstâncias desagradáveis que, porventura, as relações sociais e cosmopolíticas venham a provocar. Daí, os três pilares do sistema preventivo: o cuidado com as relações interpessoais (com *waimahsã* e entre pessoas), a mitigação de intempéries naturais e a prevenção da contaminação dos alimentos. Isso inclui *bahsese* de assepsia de alimento para a primeira alimentação da criança, *bahsese* para o parto sem complicações, *bahsese* de útero para uma boa gravidez, *bahsese* para uma criança saudável, *bahsese* contra inveja e maus

desejos, *bahsese* para realizar boas viagens, *bahsese* para afastar o fantasma do morto e proteção da pessoa, proteção da família, proteção da casa, proteção da comunidade, proteção da criança.

O sistema de tratamento das *doatise* e *duhtitise* é outro conjunto de *Bahsese*. Aqui, entende-se o sistema de tratamento, ou “prática médica” como um conjunto de procedimentos e meios utilizados pelo especialista para diagnosticar e articular *bahsese* usando elementos como água, resina, tabaco, gel, perfume, como agenciadores de abrandamento e veículos de cura.

No Centro de Medicina *Bahserikowi*, de acordo com o contexto onde está localizado, se vê mais a operação desse sistema por meio do *bahsese* e o uso de plantas medicinais. As pessoas que buscam o Centro já chegam aí acometidas por alguma doença e se submetem a várias sessões de *bahsese* e são acompanhadas pelos *kumuã*.

Em muitos casos, de acordo com a complexidade, a pessoa pode ser submetida a várias seções de *bahsese*, sendo também submetidas às restrições alimentares e, às vezes, até de abstenção sexual. Da mesma forma, o tempo de tratamento é recomendado de acordo com a gravidade da doença, assim como é recomendado o regime de dieta e abstenções.

Outra forma de tratamento oferecido pelo Centro é por meio de uso de produtos a base de plantas medicinais. Da mesma maneira como *bahsese*, existem entre as plantas medicinais aquelas que servem para uso preventivo, para proteção, e para tratamento.

Os *kumuã* afirmam que a floresta é uma farmácia natural e infinita. Nela, existem inúmeras plantas que somente as pessoas especializadas conhecem e fazem a manipulação correta para transformá-las em remédio. Algumas plantas estão relacionadas aos corpos dos *oãmahrã*, na forma como se explica a sua origem, e em que ocasião foram utilizadas por eles.

A manipulação das plantas inclui, além do domínio do conhecimento sobre as combinações entre os diferentes tipos de plantas, cuidados e etiquetas específicos como dieta alimentar e abstenção sexual, o isolamento social, o horário de coleta, o tempo adequado (lua cheia, minguate). No caso da mulher, exige-se, ainda, que ela esteja fora do período de menstruação.

É legítimo que as duas formas de tratamento, pelo *bahsese* e pelo uso das plantas medicinais, sejam usadas ao mesmo tempo em determinadas ocasiões. Segundo os *kumuã* que atuam no Centro de Medicina, uma não anula a outra, pelo contrário, se complementam. Aliás, vale dizer que o produto a base de plantas medicinais serve como elemento agenciador do *bahsese*, em que o *kumu*, no lugar de usar ingredientes como a água, utiliza esse produto e versa sobre ele o *bahsese*, considerando que seu diagnóstico corresponde com a mesma doença que

consta no indicativo do rótulo do produto, apesar da diferença de nomenclaturas, a indígena e a da biomedicina.

O mesmo princípio se aplica aos remédios farmacêuticos industrializados. Os principais frequentadores do Centro de Medicina Indígena são os não indígenas de diversas partes do país. Estes usam medicamentos farmacêuticos receitados pelos seus médicos, isto é, é muito comum as pessoas dizerem que estão usando medicamento receitado pelo médico, além daqueles, como vimos, que se auto medicam. O *kumu* não separa uma coisa da outra, ou seja, ele considera que as duas formas de tratamento se complementam, de modo que os remédios tem suas propriedades químicas para atacar a doença, e os *bahsese* atuam, por sua vez, com as propriedades metaquímicas – já que, no fundo, as duas coisas tem a mesma finalidade, curar a doença. É sob essa lógica que o *kumu* se fundamenta. A recomendação do *kumu*, nestes casos, é sempre não interromper o tratamento, recomendando que a pessoa continue obedecendo as recomendações médicas, independentemente da prática do *bahsese*.

Outro ponto a considerar, segundo dizem os especialistas, diz respeito à prevenção. Atualmente não se faz mais *bahsese* de prevenção e proteção. Tradicionalmente, para cada período do ciclo de tempo, fazia-se *bahsese* para mitigar os riscos, hoje não se faz mais por várias razões, entre elas, pela “mudança do tempo”, muitas coisas não acontecem mais numa sequência como antigamente, com bioindicadores bem definidos.

Muitos dizem que “o tempo mudou” porque muitos lugares considerados casas de *waimahsã* foram destruídos sem nenhuma prevenção e diálogo com os donos dos lugares. Com isso, em retaliação, eles lançam doenças contra os humanos, e alteram o tempo para que os humanos não tenham seu controle e com isso não consigam fazer *bahsese* de prevenção.

As práticas de *bahsese* e o uso combinado de plantas medicinais são imprescindíveis na vida dos povos indígenas do noroeste amazônico, pois estão diretamente relacionadas à construção de qualidade de vida, assim, essa prática não se configura como algo complementar de cuidado do corpo (de saúde), mas, antes, como o método e prática principal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa parte de considerações finais não significa exatamente o fechamento ou uma conclusão da tese, antes é uma “provocação” para mais discussões sobre o tema e outros temas, em vista de uma construção teórica mais abrangente, ou melhor, rumo a construção de uma “Antropologia Indígena”.

Nesse trabalho procurei investigar o tema do *corpo*, centrando-me na imbricação entre a “teoria” e as práticas de cuidados, um exercício de reflexividade a partir da linguagem dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro.

O trabalho de sistematização dessa “teoria” não foi nada fácil, pois só pude entender melhor sobre o corpo quando passei a acompanhar a prática dos especialistas *kumuã* diariamente e após intensa convivência com eles no Centro de Medicina Indígena que criamos na cidade de Manaus.

Como foi discutido ao longo do trabalho, os *Kihti ukūse* e os *Bahsese*, de modo imbricado, são nossas “teorias”, pois nelas encontramos explicações sobre “tudo quanto há”. São modos como nós povos indígenas interpretamos os fatos e agenciamos para “resolver” nossos problemas cotidianos.

Os *Kihti ukūse* carregam explicação sobre a estrutura do cosmo e os seres que nele habitam, sobre a origem do mundo terrestre, da terra/floresta, da água, das serras, dos animais, a origem dos humanos, da estrutura social, origem das doenças, dos desconfortos, fórmulas de *bahsese*, etc. Enfim, os *kihti ukūse* são o nosso *big-bang*, a explicação das origens.

As fórmulas de *bahsese*, por sua vez, são informações de ordem classificatória, de taxonomias, qualidades e substâncias das coisas. Quando são invocadas pelos especialistas, em ocasiões específicas, são mecanismos e recursos terapêuticos e de comunicação com os *waimahsã*, os seres habitantes dos domínios aquático, terra/floresta e aéreo.

O conceito sobre o corpo está ancorado nos *kihti ukūse* e nas fórmulas de *bahsese*. Como visto, o corpo é um micro cosmo, síntese das qualidades e substâncias de *boreyuse kahtiro* (“luz/vida”), *yuku kahtiro* (“floresta/vida”), *dita kahtiro* (“terra/vida”), *ahko kahtiro* (“água/vida”), *waikurã kahtiro* (“animal/vida”), *ome kahtiro* (“ar/vida”) e *mahsã kahtiro* (“humano/vida”).

Qualquer desequilíbrio desses elementos constitutivos do corpo é capaz de provocar *doatise* no corpo. Temos aqui uma “teoria” de corpo, um modelo de interpretação propriamente nosso (indígena).

Dentre os componentes constitutivos do corpo está o *mahsã kahtiro*, traduzido nesta tese como humano/vida, uma vez que ele é que confere a condição de humano a um corpo, e que deve, necessariamente, para sua completude, estar associado a um nome. É o nome, por sua vez, que conecta a pessoa à vida social, isto é, o nome injetado pelo especialista para conectar o corpo a uma teia de relações cosmológicas, com o território, com o grupo e sua organização social, com a família, a casa, as atividades de produção e os aparelhos de trabalho, instrumentos musicais, objetos e artefatos de caça, pesca etc.

Os operadores de *Kihti ukūse* e *bahsese* são os especialistas *yai*, *kumu* ou *baya*. Como dito em outras ocasiões, os especialistas são aqueles que passaram pelo processo de construção de corpo pela limpeza estomacal, pela dieta, abstenção sexual, isolamento social para se submeterem à uma formação específica e rígida. Uma exigência indispensável para acessar ao conhecimento de *Kihti ukūse*, *Bahsese* e *Bahsamori* pertencente ao domínio dos *waimahsã* usando elementos como *wiō* (rapé) para formar em uma dessas especialidades.

O investimento no corpo é a base para ser um bom especialista. O corpo é construído e investido para adquirir “poder” de manipular metaquimicamente os elementos protetivos e substâncias curativas contidas nos tipos vegetais, animais, minerais, aéreo e luminosos. Além da força de evocação, outra função do especialista é a de manter um bom e constante diálogo com os seres *waimahsã* dos mais diferentes espaços do cosmos, a fim de mantê-lo em equilíbrio geral.

O desequilíbrio do cosmos e do corpo como síntese do cosmos, como um microcosmos, pode se manifestar sob formas de surtos de doenças, acidentes, conflitos sociais, deficiências físicas e mentais, impacto de fenômenos naturais, escassez de recursos naturais, desequilíbrio nos “bioindicadores”, entre outros.

Os especialistas como detentores e produtores de “teorias” constroem e reconstróem os conhecimentos e os discursos a todo momento, põem em dinâmica os discursos, ritos e cerimônias, atualizam suas fórmulas de *bahsese* de acordo com a ampliação de seus novos contatos e hábitos. A atualização dos conhecimentos diante dos novos contextos não significa abdicar dos conhecimentos clássicos adquiridos, antes pelo contrário, atualiza-se o corpus de conhecimento a cada dia, aprimorando-o incluindo, inclusive, novos elementos nas fórmulas de *bahsese* para produção do cuidado do corpo, como foi possível ver no capítulo IV desta tese sobre a prática terapêutica no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*.

O domínio conceitual sobre o corpo se apresenta como fator fundamental para o ofício do especialista e na ampliação das fórmulas de *bahsese* para cuidado da saúde sem fugir de sua estrutura fundamentada nas concepções próprias de produção de cuidado do corpo.

Para tanto, o espírito “investigativo” são requisitos básicos para os especialistas indígenas nos dias atuais. O especialista/investigador ao aproximar-se da realidade observada-vida busca intervir na mesma. A postura investigativa do especialista não se restringe aos novos contextos de contatos, a releitura dos *Kihti ukūse* é outra parte essencial para o bom exercício do ofício para enfrentar as novas realidades fora da comunidade.

Ao longo do processo de contato com a sociedade envolvente, marcado historicamente pela violência, nossos especialistas indígenas foram vítimas de uma construção imaginária pela, tanto pela Igreja quanto pela ciência e seus operadores. Historicamente foi construída, desde os primeiros contatos com os não-indígenas, uma relação assimétrica entre os conhecimentos em jogo, em que a vida indígena foi tomada pelos conceitos e parâmetros ocidentais como forma de explicá-la e, conseqüentemente, julgá-la a partir desses parâmetros de compreensão. A figura do especialista indígena foi vista e construída a partir de “jargões” religiosos, usados para descrever a pessoa do especialista e seus conhecimento-práticos. Isso custa caro até hoje aos povos indígenas, pois cria uma realidade surreal sobre a cultura e os atores indígenas.

Livrar-se desses conceitos estereotipados é o início da caminhada para um diálogo mais simétrico entre os modelos de conhecimentos ocidental-científico, construída via escrita, e os conhecimentos indígenas, baseado na oralidade. Entender que existem vários modelos de conhecimentos e explicação sobre a mesma realidade é a riqueza da compreensão da vida.

O conceito sobre o corpo, noção de pessoa, noção de *doatise* e *duhtitise*, práticas de cuidados de saúde apresentado ao longo desse trabalho permite aos especialistas indígenas a exercerem seu ofício de cuidado a saúde a qualquer público e fora de suas comunidades, não se limitando especificamente o atendimento ao público indígena. Assim, o pano de fundo desse capítulo é “apresentar” essa experiência exercício do ofício dos kumuã fora de suas comunidades na medida em que a maioria dos “pacientes” atendidas durante minha convivência com os kumuã, a maioria absoluta foi de não-indígenas.

O Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi* se se apresenta como um exercício desse esforço, um ponto de partida para a desmistificação do imaginário sobre os indígenas, propondo ser um lugar de encontro de saberes e práticas indígenas cuidado do corpo. Por outro lado, o Centro *Bahserikowi* é uma reconstrução da ruína que sobrou dos povos indígenas que habitaram nesse lugar antes da chegada dos colonizadores; dos povos que foram dizimados ao longo da história de contato. Os especialistas que atuam no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi* são os *kumuã*, representantes dos povos indígenas do Alto Rio Negro. Para cuidar das pessoas utilizam duas técnicas terapêuticas básicas, os *bahsese* e as plantas medicinais.

Para encerrar a conversa, como eu disse, isso aqui não é um fechamento de ideias, mas, antes, um começo de levar a sério o debate acerca da “epistemologia rionegrina”, em que a noção de corpo tem um lugar especial e potente. Certamente outros colegas virão, apresentarão seus contrapontos e novas ideias. Essa dinâmica é necessária e urgente para se chegar um dia a uma verdadeira Antropologia indígena.

BIBLIOGRAFIA

ANDRELLO, Geraldo L. **Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés** (alto rio Negro, Amazonas) / Geraldo L. Andrello. - - Campinas, SP, 2004.

_____. **Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no alto rio Negro**. Ilha. v. 18 n. 2. Florianópolis: UFSC, 2016.

ATHIAS, Renato. **KumuáNaâUúkuse – Basesé Origem do Mundo e da Humanidade**. A Sabedoria dos Ancestrais Tukano do Rio Tiquié. 2002.

AZEVEDO, D. L. Dissertação. **Forma e conteúdo dobahseseYepamahsã (Tukano): fragmentos do espaço Di'ta/Nuhku (terra/floresta)**. Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2016.

AZEVEDO, Marta Maria. **Povos indígenas no Alto Rio Negro: padrões de nupcialidade e concepções sobre reprodução**. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu – MG – Brasil, de 20 – 24 de setembro de 2004.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 242. Disponível: <https://ria.ufrn.br/123456789/1133>. Acessado: 15/07/2019.

BARRETO, João Paulo Lima, 2013. **Waimahsã – peixes e humanos**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2013.

_____. **Bahserikowi - Centro de Medicina Indígena da Amazônia: concepções e práticas de saúde indígena**. Amazôn., Rev. Antropol. (Online) 9 (2), 2017, p. 294-612.

_____. **OMERÕ: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)**. Universidade Federal do Amazonas. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) – Manaus: EDUA, 2018.

_____. **Uma outra Epistemologia a partir da Teoria Indígena: Entrevista concedida a Nogueira e Araújo**. Empório do Direito. Disponível em: <https://pixabay.com/en/hammer-books-law-court-lawyer-620011>. Acessado: 20/02/2019.

BARRETO, João Rivelino Rezende. **Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades**. (Coleção Reflexividade Indígenas). Manaus: EDUA, 2018, p. 167.

BELAUNDE, L. E. **A Força dos Pensamentos, o Fedor do Sangue. Hematologia e gênero na Amazônia**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 49 n° 1, 2006.

BUCHILLET, Dominique. **Los poderes del hablar: terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro**. In: BASSO, Ellen; SHERZER, Joel (orgs.). Las culturas latinoamericanas através de su discurso. Quito: Abya-Yala, 1990, p. 319-354.

COORDENAÇÃO Indígena de Pari-Cachoeira. **KumuáNaâUúkuse-Basesé. Origem do Mundo e da Humanidade.** A sabedoria dos ancestrais Tukano do Rio Tiquié. Recife: SSL; CIPAC, 2006.

FEDERAÇÃO das Organizações Indígenas do Rio Negro. (1995-2007). **Narradores Indígenas do Rio Negro.** (Coleção, vols. 1-8). São Gabriel da Cachoeira - AM.

GARNELO, L.; LANGDON, E. J. **Medicina Tradicional Baniwa: uma experiência de intervenção social em busca de uma teoria.** In: (orgs.). Saúde dos povos indígenas: reflexões para uma antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

GARNELO, L.; BUCHILLET D. **Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (arawak) e desana (tukano oriental) do alto rio negro (Brasil).** Horiz. Antropol 2006, p. 231-260.

GENTIL, Gabriel. **Bahsariwii – A Casa de Danças.** Apresentação de Ana Carla Bruno. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, 2007, p.213-255.

LASMAR, Cristine. **De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.** São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2005.

LEMONS, P. S.; REZENDE, J. S. **Diroámahamitohatisehe:mehêkamarîniseretuoñaronisari?** Mundo Amazônico 8 (1), 2017, p.133-149.

LOLLI, Pedro. **Sopros de vida e destruição: Composição e decomposição de pessoas.** Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 56 n° 2, 2013.

LOLLI. Pedro. **Atravessando pessoas no noroeste amazônico.** Mana vol.20 no.2 Rio de Janeiro Aug. 2014.

MAIA, A.; ANDRELLO, G. **Ye'pâ-Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés.** Mundo Amazônico, v.10. n.1, 2009.

MAIA, Gabriel Sodré. **Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano).** Manaus: EDUA (Coleção Reflexividades Indígenas), 2018.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. **Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os TukanoHausirõ e Ñahuriporã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico.** Florianópolis, SC, 2016, p. 463.

PEREIRA, Rosilene Fonseca. Dissertação. **Criando Gente no Alto Rio Negro: Um Olhar Waikhana.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus-AM, 2013.

POZZOBON, Jorge. **"Vocês, brancos, não têm alma". Histórias de fronteiras.** Belém, MPEG/UFPA, 2002.

REZENDE BARRETO, João Rivelino. **Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades.** Manaus: EDUA (Coleção Reflexividades Indígenas), 2018.

RODRIGUES, Raphael. Descendo o Rio: Memórias, Trajetórias e Nomes no Baixo Uaupés (Am). Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos, 2019.

SANTOS, Fabiane Vinente dos. Perspectivas relacionais sobre o conhecimento e a autoridade etnográfica no Alto Rio Negro. UNICAMP. Campos, 2012, p. 41-60.

SEEGER, A.; DA MATTA, R., CASTRO, E. V. de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero; UFRJ, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO. Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996, p. 115-144.