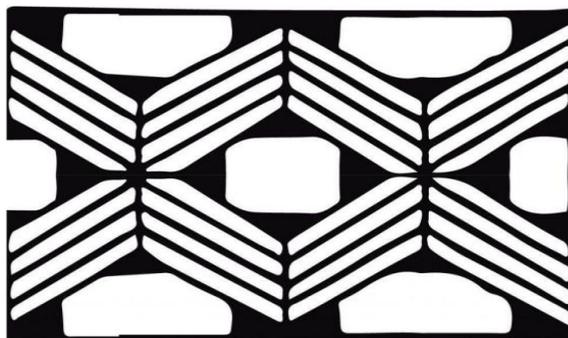


**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - ICH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

LUDMILA DOS REIS SALES

**O CONCEITO DE HUMANIDADE NA FILOSOFIA YANOMAMI
E NA FILOSOFIA YEPAMAHSÃ**



BRASÍLIA-DF

2023

Ludmila dos Reis Sales

**O CONCEITO DE HUMANIDADE NA FILOSOFIA YANOMAMI
E NA FILOSOFIA YEPAMAHSÃ**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do título de licenciada em Filosofia.

Orientador: wanderson flor do nascimento.

Brasília-DF

2023

Ludmila dos Reis Sales

O conceito de humanidade na filosofia *yanomami* e na filosofia *yepamahsã*

Banca Examinadora

Prof. Dr. wanderson flor do nascimento
Presidente – Orientador
Departamento de Filosofia – UnB

Prof. Dr. gerssem baniwa
Membro externo
Departamento de Antropologia – UnB

Prof. Dr. pedro gontijo
Membro interno
Departamento de Filosofia – UnB

Brasília-DF
2023

Dedico esta vitória ao meu filho Kaynã. Você nasceu durante o caos de uma queda do céu e gerou vida em meu ser dando razão para não desistir do estudo científico.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a grande mãe terra por me dar vida e aos seres espirituais que me guiam e me mantêm no caminho da escrita acadêmica.

Aos familiares que apoiaram e aos que duvidaram da minha continuidade na universidade. Obrigada pai e mãe por me fornecerem um ninho afetuoso, turbulento e desafiador. Vocês são as minhas raízes.

Aos meus (minhas) professores (as) pelas trocas incentivadoras e também as desestimulantes ao longo dos seis anos de graduação. Agradeço especialmente ao prof. Wanderson Flor que surgiu como um antídoto para as minhas dúvidas e inseguranças. Agradeço também ao prof. Pedro Gontijo por seu espírito enorme e carinhoso que me acolheu e orientou na escrita do meu primeiro PIBIC.

Aos meus colegas de turma em especial a Rayane, Taynara, Alexandre César, Matheus Felipe, Álex, José Lucas, Ana Carolina, Joel, Verane, Tatianne, Amanda, Paulo Henrique e Iana.

Ao meu ex-colega de curso e companheiro Christian Borba por seu amor, incentivo e confiança. Você é um pai extraordinário!

Aos meus (minhas) colegas de trabalho da Ouvidoria do Ministério do Desenvolvimento Social. Em especial a Danielle Freitas por sua sabedoria, amor e carinho; e ao meu supervisor de estágio Moisés Plácido pelo acolhimento e por permitir que escrevesse esta monografia durante o expediente de trabalho.

Por fim faço uma homenagem ao meu avô Francisco e sua mãe, minha bisavó Dona Alexandrina de Jesus, indígena do povo tabajara do Estado do Piauí. Vocês são a razão que alimentou a elaboração deste trabalho, pois a força que me guia na busca da minha identidade vem de vocês e de todos os que vieram antes de nós.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo estudar os conceitos indígenas que estruturam a ideia de humanidade, pertencentes a sabedoria *Yanomami* e a sabedoria *Yepamahsã*, tendo como principal referência os escritos de Davi Kopenawa e João Paulo Lima Barreto. Para tanto, apresenta uma proposta metodológica a revisão bibliográfica de parte da produção indígena com o intuito de conhecer os métodos e as proposições dos estudos indígenas. Tendo em vista a complexa sistemática dos conceitos, foram respeitados a sua etimologia originária, os limites da tradução e as limitações das interpretações desses conceitos por não-indígenas. Reconhece-se, portanto, os riscos em estudar a epistemologia indígena por meio da ótica ocidental e hegemônica da atual produção científica. Finalmente, colocou-se em foco o surgimento da humanidade presente na cosmogonia *yanomami* e *yepamahsã* e como elas entrelaçam seus caminhos de conceitos para se repensar a humanidade globalizante vivida no século XXI.

PALAVRAS-CHAVE: Humanidades. Epistemologia. Filosofia indígena. *Yanomami*. *Yepamahsã*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Imagem ilustrativa da Terra e as cordas que amarram a sua estrutura ao Céu para que não caia.	14
Figura 2 - Imagem ilustrativa do filho de Omama	16
Figura 3 - Imagem ilustrativa do Xapiri	22
Figura 4 - Imagem ilustrativa de Yepalio ou Yepá Buró, a grande mãe do mundo, sentada no seu banco cerimonial. Fumando um cigarro faz surgir da fumaça Umtikosurãpanami, criador da luz, das camadas do universo e da humanidade.	35
Figura 5 - A Pamūrigahsiru, também chamada Pamūripirõ, navegando no Rio de Leite, levando no seu bojo os ancestrais dos Tukano e dos Desana, o primeiro tendo na mão o bastão cerimonial.	43

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – LÓGICA YANOMAMI	12
1.1 COSMOGÊNESE YANOMAMI	14
1.2 OUTRAS FORMAS DE HUMANIDADE	18
1.3 RITUAL DE YÃKOANA	21
CAPÍTULO 2 - LÓGICA YEPAMAHSÃ	26
2.1 CONCEITOS ESTRUTURANTES: KIHTI UKÛSE, O BAHSESE E O BAHSAMORI	29
2.2 ESPECIALISTAS: REDEFININDO CONCEITOS	32
2.3 WAIMAHSÃ: <i>HUMANOS ESPÍRITOS</i>	34
2.4 DEFINIÇÃO DE HUMANIDADE	40
2.5 VIAGEM DA EMBARCAÇÃO - HISTÓRIA COSMOLÓGICA	42
2.6 CIÊNCIA INDÍGENA	44
CONSIDERAÇÕES FINAIS	54
REFERÊNCIAS	57

INTRODUÇÃO

Ao longo da minha graduação em filosofia pela Universidade de Brasília, pude praticar, com muita dificuldade e esforço, o estudo filosófico proposto por uma grade curricular abarrotada de disciplinas, de textos e de autores (as) que dão voz a teorias oriundas majoritariamente da tradição filosófica ocidental. Consequentemente, esses estudos dão formato à lógica eurocêntrica, colonial e moderna, em que seus (suas) pensadores (as) elaboram conceitos por meio da pré definição de um sujeito, o qual está, impreterivelmente, em oposição à definição de objeto.

O último livro que li e que trata da definição do sujeito moderno foi escrito por Enrique Dussel, filósofo argentino radicado no México e expoente da Filosofia da Libertação e do pensamento latino-americano. O livro *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*, escrito em meio a conferências em Frankfurt para tratar da necessidade da superação da Modernidade, propõe que, ao analisar a historicidade dos fatos sobre a inabalável lógica moderna, percebe-se que ela é apenas uma das ilusões impostas pelo pensamento ocidental. Ademais, é fomentada sobretudo nas invasões das terras indígenas nomeadas como América do Sul, América Central e América do Norte.

O argumento dos colonizadores europeus era o de difundir a lógica ocidental nas américas para promover “a emancipação do indivíduo em sua plena liberdade” (DUSSEL, 1993, p. 27). Como consequência, houve o extermínio da liberdade dos povos originários e de seus sistemas políticos, sociais e econômicos complexos e característicos de cada território. Esse extenso genocídio ocorreu durante as primeiras expedições invasoras, em 1492, nas terras da dita América Latina, “a periferia da Europa que serve de ‘espaço livre’ para que os pobres, fruto do capitalismo” tornaram-se “proprietários capitalistas nas colônias” (DUSSEL, 1993, p. 23).

A falsa justificativa da promoção da liberdade e da autonomia humana somente para uma restrita parcela da humanidade promoveu o encobrimento do Outro e a morte da alteridade dos povos ditos como não-modernos. Logo, não houve a emancipação e o reconhecimento de suas particularidades culturais, sociais, políticas e humanas dos Latino-americanos, Africanos, Asiáticos e de toda a periferia do Outro não-eurocêntrico, concretizando, assim, o sistema-mundo de dominação e/ou o mecanismo de desumanização do Outro.

As teorias eurocêntricas se sustentam por uma lógica interna em que a categoria do ser sujeito só é validada e aceita após a sua separação e superação do objeto. Logo, para que eu, sujeito, exista e possua agência sobre as coisas, necessariamente há de existir um objeto que não possua agência. Esse objeto será para o sujeito a coisa a ser explorada, consumida, devorada, morta em nome do meu progresso libertário. Por isso, a dicotomia epistemológica, consolidada pela ótica moderna, dispõe o que existe e o que não existe em dois pólos opostos: natureza e cultura, objetivo e subjetivo, universal e particular, dado e construído, animalidade e humanidade, verdade científica e mitologias indígenas, entre outras tantas oposições.

A humanidade ocidental, cristã, embranquecida e moderna não aceita outras formas de viver e sentir a roupagem humana, pois a lógica eurocêntrica arrancou a agência de maneiras distintas de existir na terra, tratando-as como objetos. Para Ailton Krenak (2020), a falsa sensação de pertencer a uma humanidade exclusiva e vitoriosa é uma das grandes farsas e portando um dos mitos que sustentam o mundo moderno, crítica exposta pela ácida e ansiada obra *A vida não é útil*. O nome do livro carrega a resposta para a nervosa ganância utilitária do homem moderno, visto que a vida não existe para satisfazer os desejos da seleta humanidade de consumidores mimados e depressivos que a utilizam como recurso e moeda de troca para alimentar a falida civilização moderna e epistemicida que acreditamos ser.

Desse modo, essa monografia tem por objetivo analisar, por meio da pesquisa bibliográfica, de natureza introdutória, os conceitos que sustentam a ideia de humanidade amplamente utilizados pela lógica indígena dos povos originários do Brasil, baseando-se nos conceitos advindos da sistemática *yanomami* retratada na brilhantíssima e muito bem-vinda obra *A queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Também será evocado e somado a este estudo o sistema de conhecimento indígena *yepamahsã*, transcrito no livro *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*, de João Paulo Lima Barreto (2022).

A intenção em analisar essas duas obras é porque ambas trazem a originalidade de serem escritas por autores (as) indígenas que abordam a complexa argumentação da própria história enquanto sujeito, comunidade e território, ressaltando a veracidade de uma perspectiva que está sendo analisada e permeada de identidade. Os escritos de Davi Kopenawa e João Paulo Lima Barreto apontam caminhos que se cruzam e se encontram para manifestar e comunicar a nós, não-indígenas, quais os conceitos que estruturam a ideia de humanidade para a sabedoria indígena.

O primeiro objetivo específico tem por intenção analisar, resumidamente, os conceitos que estruturam a cosmologia *yanomami*, os seus rituais, a etimologia dos seus termos, tendo como foco o mapeamento dos conceitos que estruturam a ideia de humanidade, em especial o conceito de *yanomae thepë* que é utilizado pelos *yanomamis* como o classificar da sua humanidade perante as outras humanidades.

O segundo objetivo específico visa verificar e comentar como funciona a sistemática *yepamahsã* que é estruturada por três conceitos fundantes: *kihti uküse* (narrativas míticas), *bahsese* (fórmulas de benzimento) e *bahsamori* (festas, rituais, encontros sociais). Mediante o entendimento desses conceitos fundantes busca-se entender o conceito de *mahsã kahtiro* que define a constituição do corpo *yepamahsã* sendo o conceito que o diferencia enquanto ser e humanidade perante os outros seres humanos.

Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo e indigenista, realiza a tentativa de traduzir para nós, não-indígenas, alguns conceitos indígenas por meio da sua teoria nomeada como *Perspectivismo e Multinaturalismo*. Trata-se da condição original comum que postula a noção de que quase todos os seres existentes estão passíveis a assumir a posição de sujeito detentor de uma humanidade característica. A teoria sobre a humanidade dos *yanomamis* “fala aos brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 375) sobre a urgência de nós, consumidores da lógica ocidental, tomarmos consciência dos impactos causados pela humanidade globalizante, capitalista e desumana que é sustentada por nós, os filhos traidores da terra-floresta. Nós a abandonamos e agora voltamos para devorá-la e destruir seus biomas, ecossistemas, suas pernas e braços, queimando seu céu com a queima de sua pele, que é a floresta.

Dessa forma, os *yanomami* e os *yepamahsã* nos mostram que existem outras formas humanas habitando a Terra e que cada uma delas possui uma humanidade singular manifestada por seu corpo físico, que detém a sua essência. Portanto, não somos os únicos seres humanos que habitam a terra. Essas concepções de múltiplas humanidades nos instigam a perceber que existem caminhos para reverter a catástrofe do Antropoceno (COSTA, 2014).

Visto que um dos primeiros passos que nós, não-indígenas, podemos dar é entender que pertencemos a humanidade do consumo, a humanidade dos *napë*, “gente de *teosi*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 255). A partir disso, nos nutrimos com as presentes concepções indígenas, as quais tecem os princípios para a ciência do futuro, a ciência que não agirá somente em prol dos financiadores e patrocinadores do fim do mundo, mas em prol da sobrevivência de múltiplas humanidades moradoras da Terra-floresta.

CAPÍTULO 1 – LÓGICA YANOMAMI

No primeiro tempo, não havia caça nenhuma na floresta. Existiam apenas os ancestrais com nomes de animais, os *yarori*. Mas a floresta não demorou a entrar em caos e todos eles viraram outros. Adornaram-se com pinturas de urucum e foram pouco a pouco se transformando em caça. Desde então, nós, que viemos à existência depois deles, os comemos. No entanto, no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pë*. Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós. São humanos cuatás: *yanomae th ë pë paxo*, mas nós os flechamos e moqueamos para servir de comida em nossas festas *reahu!* Apesar disso, aos olhos deles, continuamos sendo dos deles. Embora sejamos humanos, eles nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuimos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo. Já os animais nos consideram seus semelhantes que moram em casas, ao passo que eles se veem gente da floresta. Por isso dizem de nós que somos “humanos caça moradores de casa” (KOPENAWA, 2015, p. 473).

Os *yanomamis* permaneceram isolados da interação com brancos durante um longo período de tempo; a partir dessa ação estratégica, iniciou-se, há aproximadamente 700 anos, o processo de diferenciação interna e de expansão territorial desses indivíduos. Essa característica histórica justifica a multiplicidade de famílias (grupos étnicos) que constituem os povos *yanomamis*, as quais se diferenciam em suas respectivas línguas, dialetos e práticas sociais e culturais diversas.

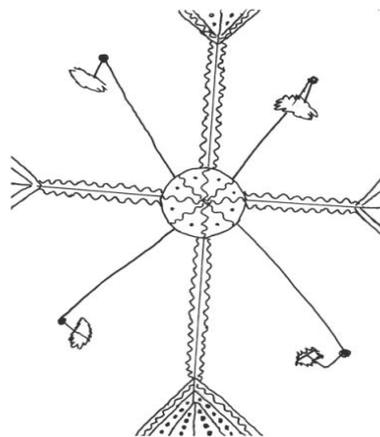
A história de formação do mundo e das coisas para os *yanomamis* concebe dois conjuntos principais de narrativas. O primeiro conjunto fala da caótica e desregrada vida dos ancestrais *yarori*, que formaram a primeira humanidade vivida na terra; devido a seu aspecto caótico, se metamorfosearam em caça (*yaro*) e a sua essência vital, sua imagem (*utupë*), transformou-se em espíritos *xapiri*. Já o outro conjunto de narrativas fala dos criadores do mundo, *Omama*, o demiurgo que cria a terra, a floresta, os animais e os *yanomami*; e seu irmão rival, *Yoasi* que é colocado na história não como o criador dos brancos, pois os não-indígenas também surgem de *Omama*, mas como o criador da humanidade dos brancos.

O termo “*Yanomami*” origina-se da tradução do etnônimo “*yanomae thëpë*”, que em português significa “seres humanos”. O sufixo *thëpë* é utilizado pelos *yanomamis* com o intuito de qualificar o ser como detentor da posição de sujeito, por isso eles se autodenominam como sujeitos perante os outros seres existentes. A sua humanidade é oriunda de duas gerações anteriores de humanos que já existiram na terra; agora nós apenas ocupamos essa posição de humano (sujeito).

A cosmogênese *yanomami* nos conta que existiu um primeiro tempo em que as formas eram instáveis e as coisas permaneciam em constante transformação. Kopenawa afirma que existiu uma primeira terra com nome de *Hutukara* que era habitada pelos seres *Yarori* (pl. *yarori pë*). *Yaro* significa “animal de caça” e o sufixo *-ri* é utilizado para se referir ao tempo das origens e também às “características de não humano, monstruoso e/ou de extrema intensidade” (KOPENAWA, 2015, 614). Os *yarori* foram os primeiros habitantes da primeira terra-floresta; para os *yanomamis*, eles formaram a primeira humanidade de seres que assumem tanto a forma de humanos como a forma de animais.

Kopenawa conta que esses ancestrais “eram humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando os animais de caça que hoje flechamos e comemos” (2015, p. 81). Nesse ponto, identificamos que a primeira humanidade de seres que habitaram a terra foi constituída a partir de uma constante caótica, a qual fazia com que esses seres não se fixassem em apenas uma forma e, sim, tanto na forma humana como na forma animal. Essa característica de metamorfose e transmutação permeia todas as configurações intrínsecas que estruturaram a primeira terra; com o passar do tempo, essa instabilidade gerou a fragmentação das coisas, o caos foi instaurado e a estrutura do Céu veio ao chão. Com o fim dessa primeira humanidade que habitou a terra-floresta, os *yarori* transformaram-se nos *në pata pë*, os ancestrais dos *yanomamis*. Os Yanomamis designam seus ancestrais por três termos genéricos: *pata thëpë* (os “grandes homens”, os “anciãos”), *xoae kiki* (o “conjunto dos avós”, os antepassados históricos, os maiores) e *në pata pë* (os ancestrais míticos) (KOPENAWA, 2015, 610).

Figura 1 - Imagem ilustrativa da Terra e as cordas que amarram a sua estrutura ao Céu para que não caia.



1.1 COSMOGÊNESE YANOMAMI

Então foi a vez de *Omama* vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil. Virava outra sem parar, até que finalmente, o céu desabou sobre ela. Seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados a quem chamamos *aôpatari* (KOPENAWA, 2015, p. 81)

Com a chegada do Demiurgo *Omama*, houve a criação de uma segunda grande terra-floresta nomeada como *Urihi a pree*, que surgiu do que restou do primeiro céu da primeira terra-floresta (*Hutukara*); com a formação de uma nova terra, uma nova humanidade foi gestada, os *yanômami thëpë*. *Omama* é o grande criador do mundo, por ser o imaginador original que imprimiu e fixou sobre a matéria a imagem dessa nova terra (*urihi a pree*) para evitar que o céu desabasse de novo sobre ela. Para evitar essas instabilidades ele plantou nas profundezas da terra grandiosas placas de metal que funcionam como pés¹ para sustentar o peso do céu na terra-floresta. As montanhas são o topo visível dessas placas que dão estrutura à forma da terra. Cabe ressaltar que essas barras que sustentam o céu fazem referência também aos especialistas (pajés) por sustentarem o céu através da sua função de manejo das constantes físicas e espirituais que compõem o cosmos e suas interações cosmopolíticas.

Dessa forma, podemos criar um cenário imagético para compreendermos e nos familiarizarmos com a alteridade da pessoa *yanomami*, buscando, assim, entender humildemente a sua grandiosa e complexa forma de sentir as humanidades advindas da terra-floresta. O segundo capítulo do livro de Kopenawa nos apresenta o momento de criação do primeiro *Yanomae thëpë*, pessoa-humana, membro da etnia *yanomami*, povo criado por *Omama*.

Omama chegou no céu destruído da primeira terra e para perpetuar a sua imagem (essência) deu origem a seu primeiro filho por meio da grande mãe *Tuëyoma* ou *Paonakare*, um ser peixe que se deixou capturar na forma de uma mulher (KOPENAWA, 2015, 82). *Tuëyoma* é a filha de *Tëpërësiki*, um ser aquático, dono da “gente das águas”, os *yawarioma* (pl. *pë*), que habitam os domínios da água por meio de seus espectros e suas imagens (*utupë*) fixadas nesses lugares desde os primeiros tempos. Dessa forma, esses seres não são

¹ Os *yanomami* descrevem o nível celeste (*hutu mosi*) como um tipo de abóbada apoiada no nível terrestre (*warõ patamari mosi*) graças a pés (estacas) gigantescos. Cáp: Ouro Canibal.

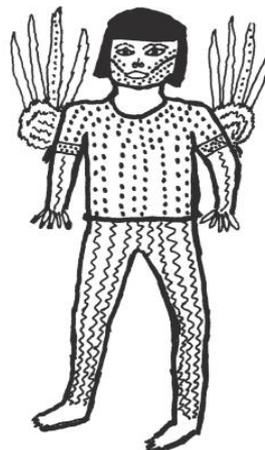
categorizados pelos yanomamis como humanos por não possuírem um corpo físico mas sim uma forma espiritual extra-humana.

Omama foi até o rio com um feitiço amoroso na ponta de um cipó. Quando chegou à beira, lançou a linha e sua isca. A mulher das águas o viu aproximar-se e o achou bonito. Então, se agarrou ao cipó e se deixou tirar para fora da água. Omama cheirava bem, pegou seu braço e a içou para a beira. Depois se casou com ela e é dela que nós viemos. Hoje, são essas mesmas filhas de *Tëpërësiki* que fazem os rapazes cheirar feitiços amorosos *xõa* para capturar suas imagens e fazê-los se tornar outros. (KOPENAWA, 2015, p. 102)

Em seguida, reconstruiu a terra:

Finalmente, assentou as montanhas na superfície da terra, para evitar que as ventanias de tempestade a fizessem tremer e assustassem os humanos. [...] Omama criou também as árvores e as plantas, espalhando no solo, por toda parte, as sementes de seus frutos. Os grãos germinaram na terra e deram origem a toda a floresta em que vivemos desde então [...] No início, também não existiam os rios; as águas corriam debaixo da terra, bem fundo [...] Formavam um enorme rio que os xamãs nomeiam *Motu uri u*. Certo dia, Omama trabalhava em sua roça com o filho, que começou a chorar de sede. Para matar-lhe a sede, ele perfurou o solo com uma barra de metal. Quando a tirou da terra, a água começou a jorrar violentamente em direção ao céu e jogou para longe o menino que se aproximara para bebê-la. Lançou também para o céu todos os peixes, raias e jacarés. Subiu tão alto que um outro rio se formou nas costas do céu, onde vivem os fantasmas de nossos mortos. Em seguida, a água foi se acumulando na terra e começou a correr em todas as direções, formando os rios, os igarapés e os lagos da floresta (KOPENAWA, 2015, p. 82).

Figura 2 - Imagem ilustrativa do filho de Omama



Fonte: Kopenawa; Albert, 2015, p.80.

Omama, criador e pai dos *yanomae thëpë*, antes de sair da terra educou seu filho para que ele ensinasse aos seus descendentes a sabedoria do pensamento de *Omama*, dando a formação necessária para que seu descendente se tornasse o primeiro *xamã*. Para João Paulo Lima Barreto, antropólogo *yepamahsã*, a função de um *xamã*, mais precisamente conceituado

pela filosofia de seu povo como especialista, é a de aprender a se comunicar com os seres espirituais para obter os conhecimentos transmitidos por eles e assim perpassá-los para seus iguais em forma de cura, proteção e narrativas cosmológicas que fortalecem o imaginário do seu povo. A imagem (espectro) de *Omama* permanece viva em seus parentes, visto que todo o conhecimento sobre a formação do mundo e das coisas detêm sua imagem (*utupë*), a qual segue sendo perpassada até os dias de hoje entre seus descendentes. Para os *yanomamis*, os seres espirituais responsáveis pela ponte entre o mundo físico e o mundo espiritual são nomeados como *xapiris*; para os *yepamahsãs*, são nomeados como *waimahsã*. Cada povo possui os seus espíritos específicos, pois esses espíritos advêm das imagens (*utupë*), os espectros dos seus ancestrais que vieram antes deles no primeiro tempo.

Yanomae thëpë constitui o ser como pessoa-humana (*thëpë*) e pertencente a etnia *yanomae*, povo criado por *Omama*:

Longe de nossa floresta, há muitos outros povos além de nós. Contudo, nenhum deles tem um nome semelhante ao nosso. Por isso devemos continuar vivendo na terra em que Omama nos deixou no primeiro tempo. Somos seus filhos e genros. Mantemos o nome que nos deu [...] Queremos proteger nosso nome. Não nos agrada repeti-lo a torto e a direito. Seria maltratar a imagem de Omama [...] Somos habitantes da floresta. Nossos ancestrais habitavam as nascentes dos rios muito antes de os meus pais nascerem, e muito antes do nascimento dos antepassados dos brancos (KOPENAWA, 2015, p. 78).

Tendo em vista a sua extensa etnografia a respeito dos povos amazônicos, Viveiros de Castro interpreta o termo *yanomae thëpë* não apenas como o etnônimo usado por eles para se referir a etnia *yanomami*, mas como a ação presente dada na significação da palavra ao indicar e apontar a posição de sujeito do discurso reivindicada pelo falante:

A primeira coisa a considerar é que as palavras indígenas que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa [...] Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome [...] Assim, as autodesignações coletivas de tipo “gente” significam “pessoas”, não “membros da espécie humana”; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. [...] É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. As “almas” ou “subjetividades” ameríndias, humanas ou não-humanas, são assim categorias perspectivas, déficos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia substancialista que uma pragmática do signo. Todo ser a que se atribui um ponto de vista será então sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 235-236.).

Yanomae thëpë significa, então, nós, enquanto sujeitos perante outros tipos de sujeitos. Essa afirmação não nega a categoria de ser pessoa aos não indígenas, apenas reconhece que todos os seres que habitam esse mundo são sujeitos, agentes cósmicos, humanos e não-humanos. Essa “reivindicação pronominal da posição de sujeito”, abordada por Viveiros de Castro (2018, p. 235) nos mostra que, quando os *yanomami* se autodenominam seres humanos, eles não excluem a possibilidade de outros seres reivindicarem o mesmo dentro das suas próprias perspectivas. *Yanomae thëpë* representa a sua constituição enquanto pessoa-humana, moradora da floresta, que assume a perspectiva de sujeito perante outros sujeitos da ação e demarca o seu espaço social como membro do povo criado por *Omama*. Assim, a forma humana *yanomami* é retratada por Kopenawa como a constituição de múltiplos Eu’s, visto que, para eles, o corpo não é formado apenas por uma imagem (*utupë*), mas por múltiplos espectros de imagens de outros seres que habitam e já habitaram esse plano terrestre.

Omama, antes de ir embora da terra, a pedido de sua esposa *Tuëyoma* transmitiu a seu filho a sabedoria acerca da árvore *yãkoana hi* para que, após a sua partida, ele se tornasse o primeiro *xamã* e por meio da *yãkoana hi* conseguisse se comunicar com os *xapiris*. Dessa maneira, ele poderia ajudar a humanidade a se proteger dos seres maléficis, das fumaças de epidemia *xawara*; ademais, protegeria a floresta e não deixaria que ela se transformasse em caos. Nas palavras de Kopenawa, ele impediria “as águas dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua”, afastaria “o tempo encoberto e a escuridão”, seguraria “o céu, para que não desabe” e também não deixaria “raios caírem na terra”, além de acalmar “a gritaria dos trovões!” (2015, p. 84).

A árvore *yãkoana hi* revela a voz dos espíritos *xapiri*. *Omama* então chamou os *xapiris* pela primeira vez e soprou nas narinas de seu filho o pó da casca da árvore *yãkoana hi* e disse:

Agora, é sua vez de fazê-los descer. Se você se comportar bem e eles realmente o quiserem, virão a você para fazer sua dança de apresentação e ficarão ao seu lado [...] Assim, quando seus filhos adoecerem, você seguirá o caminho dos seres maléficis que roubaram suas imagens para combatê-los e trazê-las de volta! [...] Assim você poderá realmente curar os humanos! (KOPENAWA, 2015, p. 84)

Percebe-se que foi deixado por *Omama* a missão de proteger a vida humana na terra aos *yanomamis* por meio dos *xapiris*. Foi entregue ao filho de *Omama* a missão de defender os seus e a floresta, mas também de proteger os brancos, apesar de serem outra gente. Tanto a cosmologia *yanomami* quanto a cosmologia *yepamahsã* trazem na sua estrutura argumentativa

a noção de que os indígenas, por serem originários da terra, possuem conhecimentos que foram transmitidos a eles com o propósito de proteger a terra dos ataques dessa outra gente. Por não verem a terra como um organismo vivo, a outra gente alimenta comportamentos que vão contra a humanidade parida e vinda da terra, seu valor de fertilidade (*në rope*). Esses são os princípios que a gente de *teosi* desvalida e por isso encaminha à terra-floresta para o seu desequilíbrio e adoecimento, a famosa “crise climática”, o atual Antropoceno.

1.2 OUTRAS FORMAS DE HUMANIDADE

O termo *yai thë* (pl. *Pë*) designa entidades invisíveis (pelo menos aos olhos da “gente comum”), estranhas e ameaçadoras, bem como seres/objetos visíveis porém desconhecidos, não nomeados, ou incomedíveis. O conjunto dos *yai thë pë* inclui, entre outros, os fantasmas (*pore pë*), os seres maléficos da floresta (*në wāri pë*) e os espíritos xamânicos (*xapiri pë*). Opõe-se a *yanomae thë pë*, os “humanos”, e a *yaro pë*, os “animais (comedíveis), caça” (os animais domésticos são chamados *hiima pë*) (KOPENAWA, 2015, p. 616).

A língua *yanomami* insere o sufixo “*thëpe*” ao final da palavra para fornecer propriedade de gente a determinado ser, tendo em vista que a lógica indígena assume a existência de outras formas de humanidades, formas de ser e de existir. Já o sufixo “*pë*” costuma-se atribuir à palavra a característica do tempo das origens e suas constantes. Fundamentalmente, os seres humanos (humanos, animais, alguns vegetais e alguns seres geofísicos) opõe-se aos seres espirituais por deterem uma forma corpórea que é catalisadora da sua imagem (*utupë*), de seu espectro, logo os espíritos não possuem um corpo propriamente seu e sim possuem a qualidade de tomarem a perspectiva de um corpo, ou como explica João Paulo Lima Barreto, esses espíritos vestem a roupagem de um ser, vestem o *sutiro*, a roupa que caracteriza um corpo.

Yaro pë são os animais que habitam os ecossistemas da terra; *Yarori pë* são os espectros da primeira humanidade formada por humanos-animais, os quais detêm, em certas ocasiões, os corpos dos *yaro pë*. Em síntese, *yai the pë* são os seres não-humanos/invisíveis; *në wāripë* são os seres maléficos, os espíritos em forma de doença; *porepë* são os fantasmas/espectros; *xapiripë* são os espíritos xamânicos; *aõapataripë* são os seres subterrâneos; *yanomae thëpë* são os seres humanos indígenas; e *yanomaë thëpë napë* são os seres humanos estrangeiros.

Esses são alguns dos seres que constituem o cosmo *yanomami* e, respectivamente, suas categorias que os enquadram como sujeitos. Cada categoria, em seu modo de existência, possui

uma humanidade própria, no entanto, não necessariamente universal e fixa em sua humanidade, podendo tomar a posição e perspectiva de não-humana, como é o caso dos espíritos que assumem o corpo dos animais. Bruce Albert, antropólogo francês autorizado pelos *yanomamis* para transcrever a narrativa de Kopenawa, utiliza diversas vezes ao longo do livro o verbo fixar para descrever a ideia de que as formas corpóreas dos seres possuem imagens (*utupë*) que são fixadas nas formas físicas. Essas imagens podem ser traduzidas como espectros e/ou espíritos e/ou essências das coisas e é conceituada com precisão na citação a seguir.

Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles. São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes. Mas só os xamãs podem vê-las. A gente comum não consegue. [...] Essas imagens de animais tornados *xapiri* são muito bonitas mesmo quando fazem suas danças de apresentação para nós, como os convidados no começo de uma festa *reahu*. Os animais da floresta, em comparação com elas, são feios. Existem, sem mais. Não fazem senão imitar suas imagens [...] quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes. Cada nome é único, mas os *xapiri* que designa são sem número [...] Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. [...] As imagens de animais que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçamos. São de seus pais, que passaram a existir no primeiro tempo. São, como disse, as imagens dos ancestrais animais que chamamos *yarori* [...] Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em *xapiri* que são imortais. Assim, mesmo quando a epidemia *xawara* tenta queimá-los ou devorá-los, seus espelhos sempre voltam a desabrochar. São verdadeiros maiores. Não podem desaparecer jamais [...] Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós [...] Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (KOPENAWA, 2015, p. 116-117).

O conceito de humanidade não é exclusivo da pessoa *yanomami*, apenas é utilizado para delimitar o lugar de fala perante o outro. A concepção de humano é aplicada a todas as formas de existência, humanas, não-humanas e extra-humanas. Como menciona Jonathas Ribeiro “não há necessariamente uma guerra pela propriedade do conceito de humanidade, mas sim uma definição, ou melhor, uma delimitação do que é ser humano, enquanto pessoa constituinte de uma comunidade” (RIBEIRO, 2018, p.12).

Nesse sentido, a concepção de humanidade, na perspectiva *yanomami*, não é etnocêntrica – em que idealiza-se uma humanidade superior e unicamente válida –, mas corpóreo-relacional. Exemplo disso é a forma que Kopenawa define os *napë* (não-indígenas) em seu livro, pois apesar de estrangeiros, eles detêm uma origem comum, mas que os diferencia

dos *yanomami*, também sendo criados por *Omama*.

Bem antes de encontrarem brancos na floresta, nossos maiores já sabiam fazer dançar a imagem de seus ancestrais. Vinham de uma terra muito distante, a jusante dos rios, onde *Omama* fez os brancos virem à existência. Desde tempos muito antigos os *xamãs* chamam tais imagens de *napënapëri*. Eles já as conheciam quando os avós dos atuais brancos ainda nem tinham nascido e a terra deles ainda era só uma floresta sem caminhos. Esses espíritos dos antigos brancos até hoje descem a nós das alturas do céu do levante. Vêm de lá onde os pés do céu se apoiam na terra; vêm da floresta longínqua para a qual a imagem de *Omama* fugiu após sua morte. Mas essa distância não é nada para esses *xapiri* forasteiros, que voam muito ligeiro. Seus caminhos são fios de luz brilhante, como o risco dos fogos *thoru wakë* que atravessam o peito do céu durante a noite (KOPENAWA, 2015, p. 227).

Davi Kopenawa aponta que os atuais *napë* (não-indígenas), assim como os *yanomamis*, possuem suas imagens-espíritos vindas de seus ancestrais. Ele as nomeia como *napënapëri*. Esses *xapiris* pertencem aos ancestrais dos forasteiros da cidade. Os *xamãs yanomamis* os conhecem e sabem fazer dançar as suas imagens, que são capazes de limpar as fumaças da epidemia *xawara* de toda a floresta, pois essa doença *xawara* é oriunda deles, “por isso sabem tão bem fazê-la largar a imagem dos que ela quer devorar e arrancá-la dela. Os outros *xapiri* são fracos e despreparados diante dela. Ficam sem saber como curar” (2015, p.229). Essas imagens são oriundas dos antigos habitantes *Hayowari thëri*. *Omama* criou esses forasteiros com a espuma do sangue dos antigos habitantes de *Hayowarium*, um dos grupos de ancestrais *yanomamis* formados no tempo das origens (primeiro tempo) que foram levados pelas águas e transformados por *Omama* em forasteiros. Hoje, os ancestrais forasteiros são vistos pelos *yanomamis*, como “os verdadeiros donos do metal de *Omama*. Foram eles que ensinaram os brancos de hoje a fabricar aviões, objetos para captar os cantos e as peles de imagens” (KOPENAWA, 2015, p. 230).

Mas não pensem que fazemos dançar as imagens dos brancos que estão perto de nós. Estes só querem nossa morte. Querem tomar nosso lugar na floresta e são nossos inimigos. Não queremos ver suas imagens! Os espíritos *napënapëri* são incontáveis na terra dos brancos. Protegem-nos com empenho das epidemias que lá se propagam. Por isso seus familiares não morrem vítimas delas tanto quanto os nossos! São esses espíritos que dão conhecimento aos médicos deles. Nós, *xamãs*, apreciamos bastante a valentia desses espíritos e muitos gostariam de saber fazê-los descer. Mas não é fácil. Como eu disse, nem sempre *Omama* se mostra generoso com seus *xapiri*. Costuma guardar a seu lado os mais poderosos, e só nos cede os mais fracos! Os brancos curandeiros das cidades, chamados de rezadores, sabem fazer descer a imagem dos *napënapëri* do mesmo jeito (KOPENAWA, 2015, p. 230).

Os *yanomamis* veem as imagens dos brancos de forma adoecida, danosa e perigosa, por isso não fazem dançar as suas imagens, mas sim as imagens de seus ancestrais transformados nos *xapiris napënapëri*. Pelo fato de a civilização branca não utilizar dos sonhos para renovar

seus conhecimentos ancestrais através da comunicação estabelecida entre um especialista e um espírito ancestral, a sua sabedoria sobre as coisas se perde e resta apenas conceitos e teorias. Eles se esquecem da existência de seus *xapiris* que “fixaram as pedras altas da casa de Omama e que criaram as mercadorias, as peles de papel e os remédios” (KOPENAWA, 2015, p. 230). Ademais, não possuem a memória de que seus espíritos *napënapëri* também querem preservar a beleza de sua terra-espelho e protegê-la das fumaças de epidemia. Kopenawa evidencia que os brancos não sabem mais cuidar da floresta como seus ancestrais faziam e ignoram as imagens de seus antepassados e conseqüentemente a sabedoria advinda deles.

Eles sabiam imitar-lhes os cantos e construir-lhes casas para os jovens poderem por sua vez se tornar xamãs. Mas os que nasceram depois deles acabaram criando as cidades. Aí, foram pouco a pouco deixando de ouvir as palavras desses espíritos antigos. Depois os livros fizeram com que fossem esquecidos e eles por fim as renegaram. *Teosi*, como eu disse, tinha ciúme da beleza das palavras dos *xapiri*. Não parou de falar mal deles: “Não escutem esses espíritos que sujam seu peito! São habitantes da floresta, são ruins! Não passam de bichos! Parem de chamar suas imagens, contentem-se em comê-los! Olhem, em vez delas, minhas palavras coladas em peles de papel!”. Assim, as palavras de raiva de *Teosi* se espalharam por toda parte e expulsaram os cantos dos *xapiri* dos pensamentos dos antigos brancos. Suas mentes ficaram confusas e obscurecidas, sempre em busca de novas palavras. No entanto, os espíritos daquelas terras distantes não morreram. Continuam morando nas montanhas que Omama lhes deu como moradia e descem de lá apenas para os xamãs capazes de vê-los (KOPENAWA, 2015, p. 402-401).

1.2 RITUAL DE YÃKOANA

Figura 3 - Imagem ilustrativa do Xapiri



Fonte: Kopenawa; Albert, 2015, p.88.

Kopenawa (2015) narra o período em que trabalhou para Funai e descreve a missão que fortaleceu e concretizou, dentro dos seus pensamentos, o interesse em se formar como especialista (*xamã*) para aprender a se comunicar com os *xapiris*, principal fonte de conhecimento para os *yanomamis*. Ele conta que quando trabalhava para a Funai teve que enfrentar a missão de encontrar os corpos de quatro anciãos na região do alto rio Couto de Magalhães (*Hero u*). Afirma que sentiu muito medo durante a busca, mas que a sua raiva por conta do assassinato dos anciãos foi maior; por isso, ele conseguiu encarar essa missão devido ao poder dos *xapiris* das vespas *kopena* estarem com ele. A partir da conscientização de que os *xapiris* permaneciam ao seu lado, Kopenawa comunicou a seu sogro, o grande homem (ancião-especialista) da comunidade de *Watoriki*, que havia chegado a hora de construir, dentro de seu peito, uma casa de espíritos para que esses fizessem morada em seu interior e exercessem seus poderes e manifestações na pessoa de Kopenawa, o futuro pai dos seus *xapiris*.

O pai de minha esposa [...] tinha me feito beber o pó que os xamãs tiram da árvore *yãkoana hi*. Sob efeito do seu poder vi descer em mim os espíritos das vespas *kopena*. Disseram-me: “Estamos com você e iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: *Kopenawa!*”. Esse nome vem dos espíritos vespa que beberam o sangue derramado por *Arowë*, um grande guerreiro do primeiro tempo. Meu sogro fez suas imagens descerem e as deu a mim com seu sopro de vida. Foi então que eu pude ver esses espíritos vespa dançarem pela primeira vez. E quando contemplei também a imagem de *Arowë*, de quem só tinha ouvido o nome até então, disse a mim mesmo: “*Haixopë!* Então foi esse antepassado que pôs em nós a coragem guerreira! Esse é o verdadeiro rastro daquele que nos ensinou a bravura!” (KOPENAWA, 2015, p. 72).

Os *xapiris* passam a demonstrar interesse por um (a) futuro (a) especialista desde a sua infância através dos sonhos. Kopenawa (2015) diz que, quando era pequeno, poucos meninos da sua família tinham sonhos como ele; enquanto dormia, era atormentado pelas imagens dos *xapiris* que desciam em sua direção flutuando sobre seus espelhos em um caminho de luz. “Pareciam humanos minúsculos, com os cabelos cobertos de penugem branca e uma faixa de rabo de macaco cuxiú-negro amarrada ao redor da testa” (2015, p.89). Costumavam descer até ele ao som de gritos ensurdecedores e nessas horas Kopenawa conta que ao acordar aos prantos, sua mãe ia até seu encontro para acalmá-lo e explicar quem eram esses seres. Com o passar do tempo, os sonhos permaneciam e iam progredindo.

Primeiro, eu via uma claridade cintilante dos *xapiri* se aproximando, depois eles me pegavam e me levavam para o peito do céu [...] meus braços se transformaram em asas, como as de uma arara-vermelha [...] os *xapiris* não paravam de carregar minha imagem para as alturas do céu com eles. É o que acontece quando eles observam com afeto uma criança adormecida para que se torne um *xamã* (KOPENAWA, 2015, p. 90).

A episteme *yanomami* conceitua o sonhar com base em duas concepções. A primeira definição nos diz que o sonhar, comumente conhecido por nós, não-indígenas, é nomeado como *mari* sendo o “estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital (*utupë*) que se destaca do invólucro corporal (*siki*) para ir para longe” (KOPENAWA, 2015, p. 616). Já a segunda definição se refere ao sonhar xamânico, conceituado como o valor de sonho dos espíritos, *xapiri pë në mari*, que se caracteriza pela ação do *xapiri* ao retirar a imagem (*utupë*) do corpo do sonhador e encaminhá-la para as múltiplas possibilidades de movimentações no plano espiritual e no plano físico que, ao final, promovem a comunicação e o aprendizado com os espíritos através do sonhar.

Os *xapiris* aparecem em sonho por meio das imagens dos ancestrais animais (*yarori pë*), como é o caso da anta (*xamari*), da onça (*iramari*), do gavião (*koimari*) e das queixadas (*pata th ë pë yai*). Eles também se manifestam por meio dos vegetais, que possuem espíritos², como a árvore *rapa hi* (2015, p. 92), e através das imagens dos ancestrais do primeiro tempo, das mulheres das águas (*māuyoma*), da lua (*Poriporiri*), do sol (*Moth okari*), do ser da ventania (*Watorinari*) e do ser do caos (*Xiwāripo*). É dessa forma que os (as) especialistas (*xamãs*) são os (as) responsáveis por receber as imagens-espíritos (*utupë*) vindas das várias formas corpóreas que existem nas várias camadas cósmicas que constituem esse mundo.

Meu padrasto me consolava de novo: “Não tema! Você vai crescer e, quando for adulto, será um grande xamã, deveras capaz de fazer dançar os espíritos. Protegerá seus filhos e as pessoas de sua casa contra os seres maléficos e saberá curá-los quando adoecerem”. Ao escutar essas palavras, eu me acalmava e voltava a dormir (KOPENAWA, 2015, p. 94).

Kopenawa (2015) pontua algumas restrições que impedem os *yanomamis* de se tornarem um especialista. Ele nos conta que, caso os rapazes começarem a copular cedo demais, os espíritos irão se sentir enojados com o “cheiro de pênis e os consideram sujos” (p. 95), passando a não mais visitá-los em seus sonhos, pois eles preferem os meninos que crescem imersos na floresta sem ter contato com as mulheres e com alimentos tóxicos da cidade e suas poluições, uma vez que, ao crescer na floresta, o indivíduo estará cercado pelos animais que carregam as imagens dos ancestrais *yarori pë*. Os *xapiris* também detestam os jovens caçadores que comem suas próprias presas, visto que para eles é indigno para um caçador comer seus

² Para os *yanomamis*, apenas alguns vegetais possuem espírito (*xapiri* imagem). Os *xapiri* imagens dos vegetais são considerados os menos potentes, pois possuem a língua de fantasma. São os primeiros que o aprendiz *xamã* vê e prepara a chegada dos *xapiri* imagens dos animais durante a iniciação (KOPENAWA, 2015, p. 89).

restos (*kanasi wamuu*) ou trazer de volta a si (*koãmuu*), correndo o risco de ficar sonolento o tempo todo, com a vista embaralhada e condenado a voltar da caça sempre de mãos vazias (*sira*). O melhor para um (a) futuro (a) *xamã* é preocupar-se em ser um (a) bom (boa) caçador (a), sempre estando atento (a) à floresta. Só desse modo um (a) jovem poderá agradar aos espíritos que, assim, irão a ele (a) por pensar que ele (a) lhes pertence.

Davi Kopenawa foi iniciado no xamanismo no início da década de 1980 pelo pai de sua esposa, referenciado na obra apenas como o grande homem de *Watoriki*. Ele foi criado por sua mãe e seu padrasto e ambos não tinham formação xamânica. Por ter vivido por muito tempo na floresta, longe das mulheres, isolado numa casinha em *Th ooth oth opi*, longe das pessoas da casa grande em *Marakana*, Kopenawa aprendeu a caçar na floresta e a não comer a própria caça, conseguindo, assim, a atenção dos *xapiris*, diferente dos filhos dos *xamãs*, que já nascem sendo filhos dos espíritos.

Com os filhos de *xamã* as coisas se passam de outro modo. Eles nasceram do esperma dos espíritos. Assim, tornam-se outros antes mesmo de começar a beber o pó de *yãkoana*. São os *xapiri* que seu pai tinha que copularam com sua mãe para fazê-los nascer [...] Os filhos de *xamã* nascem e tornam-se espíritos sozinhos. Seguem o caminho de seus pais. As mulheres da gente das águas *yawarioma* apoderam-se deles assim que ficam adolescentes para levá-los para sua casa no fundo dos rios. Contudo, isso só ocorre se tiverem mesmo a floresta no pensamento e passarem a maior parte do tempo caçando, sem prestar atenção nas mulheres. Os espíritos olham os hábeis caçadores com bons olhos. Sabem que eles gostam da caça, que seguem sem descanso as pistas de suas presas e as flecham com habilidade. Assim, andando o tempo todo pela floresta, os rapazes acabam tornando-se outros durante o sono. Começam a sonhar com os *xapiri* sem parar. Estes os olham e se apaixonam por eles. Dizem a si mesmos: “Queremos descer e instalar nossa casa junto dele! Ele gosta da caça, vamos mostrar a ele nossa dança de apresentação. Quem sabe ele nos quer?” (KOPENAWA, 2015, p. 101).

Então, resumidamente, para se comunicar com os *xapiris*, é preciso que eles olhem com afeto para uma criança durante seus sonhos; ela então ficará ciente que os *xapiris* tem interesse nela e que vão esperar até a sua maturidade para se revelarem a ela de verdade, sempre a vigiando e a testando. Na fase adulta, se a pessoa quiser se tornar um (a) especialista, deve pedir aos especialistas mais velhos de sua casa para lhe darem a *yãkoana* para beber. Embora seja mencionado no livro (KOPENAWA, 2015, p. 612) o verbo beber para se referir a ingestão do pó da árvore *yãkoana hi* durante o ritual *xapirimuu* (agir como espírito), esse pó é inalado.

O pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola* alongata, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (dmt). A dmt possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes

aos do lsd. O pó de *yākoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de maxara hana, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amath a hi* (KOPENAWA, 2015, p. 612).

A iniciação de um aprendiz de especialista se dá por um grande homem, especialista experiente e antigo da família que, ao transmitir seu sopro vital (*wixia* ou *wixi aka*) com o soprar da *yākoana*, também insere no corpo do (a) jovem aprendiz os espíritos *xapiri*. Os *xapiris* limpam seu corpo para em seguida construírem sua morada no interior de seu peito; finalizada a casa, eles iniciam suas danças de apresentação. Em seguida, os *xapiri* se apoderam da imagem de seu pai, o especialista, e levam-na para longe em seus voos, enquanto seu corpo fica imóvel no chão.

Quando o pai de minha esposa me fez virar outro, tudo ocorreu como acabo de descrever. Com a *yākoana*, ele primeiro tirou de mim todo o vigor. O seu espírito, que chamamos *Yākoanari*, foi comendo minha carne aos poucos. Fiquei tão fraco que dava dó! Os *xapiri* então lavaram do meu peito todo cheiro ácido e salgado. Limparam também minhas entranhas de todos os restos de carne putrefata. Fizeram-me perder toda a força e fizeram-me voltar a ser um bebê. Depois de algum tempo, meu sogro chamou outros espíritos para virem se instalar comigo. Disse a eles: “Este rapaz, a quem dou de beber *yākoana*, deseja-os e quer virar espírito por sua vez! Vocês aceitam fazer sua dança de apresentação para ele?”. E os *xapiri* lhe responderam: “*Awei!* É um dos seus. Dançamos para os seus ancestrais desde sempre. Conhecemos vocês. Já que é a vez dele de nos querer, viremos dançar para ele!” (KOPENAWA, 2015, p. 143).

A dança de apresentação (*praiiai*) desses seres-imagens (espíritos *xapiri*) é acionada para reproduzir e dar vida à força vital que existe nas danças dos *yarori pë*, os primeiros ancestrais humanos-animais que são apresentados a nós na história cosmológica dos *yanomamis*. “Batendo no chão com os pés, os homens dançam girando sobre si mesmos e brandindo suas armas ou objetos de troca. As mulheres agitam galhos novos de palmeira enquanto se movem para a frente e para trás” (KOPENAWA, 2015, p. 612). Os *xapiris* de um *xamã* nutrem a relação de filhos de seus pais *xamãs*, pois permanecem juntos quando bem alimentados com o pó da *yākoana*, sendo nutridos e mimados com a dieta restrita de seu (sua) pai (mãe) *xamã*, que necessita viver um modo de vida regrado. Se, ao contrário, ficarem com fome e irritados com o desleixo do pai ou da mãe, vão se sentir maltratados e abandonados, fugindo de volta para o lugar de onde vieram. Kopenawa nos conta que a árvore *yākoana* possui um pai que se chama *Yākoanari* e sua imagem continua morando no tempo do primeiro tempo em que *Omama* deu a seu filho o pó da *yākoana* para alimentar seus espíritos. *Yākoanari* é um ancestral muito antigo, logo, é muito poderoso.

CAPÍTULO 2 - LÓGICA YEPAMAHSÃ

Os textos sobre a sabedoria *yepamahsã* ganham espírito e conformidade entre a veracidade dos fatos apresentados com a chegada da geração de escritores (as) indígenas que agora retomam sua perspectiva enquanto sujeitos da própria história escrita. Esses (as) escritores (as) são netos (as), filhos (as) e parentes dos (as) grandes anciãos e anciãs que, tradicionalmente, guardam em sua memória e transmitem a episteme *yepamahsã* através da oralidade. *Bo'eshé* é o nome dado a essa ação metodológica e sistemática de transmitir conceitos, histórias e conhecimentos de forma oral entre os *yepamahsã*. “A transmissão da ‘trindade’ conceitual de *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori* às novas gerações é feita pelos especialistas como numa explosão de imagem [...] feitas de palavras com sentido de tempo presente [...] sendo um caminho possível para ‘revelar’ as teorias propriamente nativas” (BARRETO, 2022, p. 60).

Essa relação de veracidade entre o observador e o observado, o sujeito e o objeto pertencentes a um estudo antropológico, traz consigo a problemática da relação unilateral presente na ótica ocidental. Pensemos nesta suposição: quando um sujeito vê algo e o define como objeto em sua ótica, mas em uma ótica divergente, mais apurada e humana, esse objeto passa a ser sujeito de uma ação. Essa inversão de papéis faz com que o sujeito-escritor, antes objetificador de fatos, analise a história de seu povo e a sua própria história pela via do sujeito da ação, gerando assim humanidade e alteridade para a posição de objeto-observado. Essa ação do sujeito que analisa e escreve sobre a sua vida – não mais objetificada, mas vista como um fenômeno do próprio pulsar social, cultural, econômico e político de um sujeito – traz para a reflexão filosófica o espírito que se ausentou nos estudos antropológicos da grande maioria dos autores (as) não-indígenas que se nutriram da lógica moderna.

O primeiro volume da *Coleção de Narradores Indígenas do Rio Negro* inaugura essa transformação canônica – referida por Levi- Strauss em *Tristes Trópicos* (1955). Citarei *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripōrã / Tōrāmã Kêhíri, Umusi Pārōkumu*, concebido pelos *Kumuã* (especialistas em rituais) do povo *yepamahsã*. Não pretendo me alongar na explicação dessa obra em específico, mas evidenciar o seu papel como fomentadora para o surgimento de escritores (as) indígenas no Alto Rio Negro.

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. Todavia, quanto mais avançarmos nas

conquistas da ciência , mais científicos ficamos, mais distância nos tomamos de nossos mundos indígenas, de nossas verdades, de concepções teóricas e práticas indígenas. Isso dificulta a identificação e elaboração de nossos próprios conceitos ou, com menos ambição, a singular maneira de ver e pensar o mundo sob “nossas” lentes (BARRETO, 2022, p. 54).

João Paulo Lima Barreto, inspirado por essa geração de escritores (as) do Alto Rio Negro e por seu avô paterno, Ponciano Barreto, “um notável Especialista *Yai* (pajé) [...] famoso mediador cosmopolítico, cuidador da saúde das pessoas, formador de novos especialistas” (2022, p. 31) e detentor de *kihti uküse*, *bahsese*, *bahsamori*, propõe em seu livro *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro* a noção de pensar e sistematizar o conhecimento indígena aos moldes do estudo científico. Para isso, desenvolve a sua metodologia originária ao traduzir os conceitos da lógica indígena *yepamahsã* para indígenas e não-indígenas compreenderem esses termos e conseguirem também articular cientificamente esses argumentos lógicos e proposicionais. O exercício proposto por Barreto, de estudar a lógica indígena, contribui não só para a sabedoria *yepamahsã* e sim para os múltiplos, complexos e distintos fundamentos indígenas das 305 etnias indígenas presentes no Brasil³. Cada uma dessas etnias possui uma concepção de mundo particular que se diferencia em razão de seus territórios, origens, línguas, costumes, tradições, cosmologias e outras características internas que cada grupo étnico possui. Todavia, elas se unificam por serem formas de pensar vindas dos povos originários da terra-floresta, possuidoras de cosmologias que falam do território como sua grande mãe criadora.

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecemos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas [...] Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom [...] Por isso estamos tão apreensivos. Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez, como fizeram seus pais e seus avós. Nós, xamã, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro. Defendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos xapiri e habitantes humanos. Defendemos inclusive, para além dela, a terra dos brancos e todos os que nela vivem. Essas são as palavras de nossos espíritos e as nossas. Os xapiri são os verdadeiros defensores da floresta e eles nos dão sua sabedoria (KOPENAWA, 2015, p. 485).

³IBGE - Educa | Crianças | População indígena

Kumuã é o nome dado aos indivíduos que dominam a técnica dos rituais; *bahsamori* são os (as) mestres e professores (as) das práticas de *bahsamori*. Os *Kumuã* começaram a publicar compilações dos escritos autorais das narrativas sagradas de seus grupos étnicos com o intuito de dar voz ao real significado de seus conceitos e visões sobre o mundo, visto que os estudos dessas narrativas haviam sido registrados e analisados apenas por pesquisadores (as) não-indígenas que não detinham a lógica indígena fixada em sua memória e pensamento. A partir da minha prematura observação, vejo que, para textos científicos possuírem a lógica indígena em seus parágrafos, é preciso que o (a) escritor (a) possua em memória a vivência de ser indígena, para que assim consiga traduzir para a escrita ocidental a lógica indígena que nasce e é fruto da transmissão oral de conhecimento. Observemos a indagação proposta por João Paulo Lima Barreto:

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 na 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 (BARRETO, 2022, p. 50).

Sendo assim, em meu estudo inicial sobre as traduções dos conceitos indígenas feitas por indígenas para teorizar sua sabedoria, vou priorizar dar voz aos conceitos em sua etimologia materna. Por exemplo, vou me referir aos *Kumuã* como “Especialista *Kumã*” ou somente “Especialista” para reforçar a ideia apresentada por Barreto de que existem várias vertentes de especialistas (professores) dentro da tradição *yepamahsã*, por isso, o termo “*xamã*” pode ser deixado de lado, tendo em vista seu caráter reducionista e generalizador que advém da sua origem etimológica ocidental.

Por se tratar de um estudo inicial e complexo para mim, penso em contribuir para o fortalecimento e promoção da sabedoria indígena no meio acadêmico, ao articular os conceitos dos povos *yepamahsã* e *yanomami*, estudando a lógica indígena através dos escritos de pensadores e de pensadoras indígenas. Não sou indígena, logo, não tive durante a infância uma educação mediada por conceitos indígenas semeados em minha memória; apenas sinto ressoar em meu espírito a ancestralidade em meus sonhos, em meus traços fenotípicos, nos meus hábitos alimentares fornecidos por meus pais e pela via sanguínea, sou considerada por muitos indígenas como mestiça, filha de indígena com não-indígena.

Meu pai Francisco, piauiense, filho de meu avô Chico, possui o mesmo nome que seu pai. Meu avô, pelo pouco que sei de sua história, foi desaldeado quando era criança e trabalhou

até a vida adulta como mateiro até se casar com minha avó, professora, não-indígena da região do Sertão de Dentro-PI. Meu tio, único irmão de meu pai, nega a descendência indígena, mas afirma que meus bisavós, mãe e pai de meu avô Chico eram indígenas *tabajara*. O que me resta de identidade estão nas entrelinhas da minha vida, nas conversas que não existiram, nas ausências de memória, nos resquícios de passado que não conseguiram ser desfeitos da memória do meu pai. Não conseguiram tirar seus hábitos matinais, como tomar banho na água fria para acordar o espírito e comer beiju com carne de bode pela manhã; não apagaram de sua memória a forma de ninar seu neto que aprendera com suas várias mães de criação e com as várias crianças que criou na região conhecida como Sertão de Dentro - PI.

Por mais que ele negue a sua descendência, são danças, cantos e hábitos que mostram a sua ancestralidade, mesmo que essas entrelinhas não sejam valoradas pelos meus familiares, que ainda os vêem sobre a ótica cristã e hegemônica. Olhar esse que nega a humanidade, a identidade, a cultura, a língua e o território dos povos indígenas; mesmo resistindo 531 anos de invasões a seus territórios originários, eles seguem resistindo e lutando pelo direito de viver na floresta. De toda forma, estou aqui, resgatando a memória que me foi arrancada, memórias que poderiam me mostrar, com mais familiaridade, os caminhos que devo seguir enquanto um ser possuidor de nome e de identidade. Por isso, pretendo focar as minhas costuras textuais na identificação de conceitos estruturantes da base epistemológica *yepamahsã* para que, ao final, eu possa compará-los com os fundamentos lógicos *yanomami* e, assim, construir memórias identitárias em vida nutridas por ser pesquisadora de conceitos e sabedorias que já pertenceram a minha imagem em tempos passados.

2.1 CONCEITOS ESTRUTURANTES: *KIHTI UKÛSE*, O *BAHSESE* E O *BAHSAMORI*

Em *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro* (BARRETO, 2022), o conhecimento *yepamahsã* é estruturado em três pilares de conceitos base, os quais não se limitam a significação enquanto palavra, pois se estendem enquanto verbo-ação, indo além do plano físico da ação e chegando até o plano espiritual. Esses três conceitos são os *kihti ukÛse*, o *bahsese* e o *bahsamori*.

O primeiro conceito a ser estudado são os *kihti ukÛse*, mais conhecidos por nós, não-indígenas, como “mitos”. Eles constituem o conjunto de histórias cosmológicas dos *yepamahsã*,

as quais discorrem sobre os fatos vividos pelos (as) demiurgos (as) e por outras personas históricos responsáveis pela origem e pela organização do mundo *yepamahsã*, da sua humanidade, dos seres que habitaram o primeiro tempo e que permanecem habitando o tempo presente. “Os kihti ukûse falam de um tempo em que os humanos ainda não existiam, de um tempo em que o mundo era habitado apenas pelos *waimahsã*” (BARRETO, 2022, p. 31).

Dessa forma, podemos entender, segundo João Paulo Lima Barreto (2022), que os *kihti ukûse* formam um conjunto de narrativas de um tempo primordial em que os seres humanos, os espíritos, as divindades criadoras e os animais ainda não estavam diferenciados entre si, dinâmica também presente no primeiro tempo dos yanomamis visto que os seres que habitavam a terra transitavam entre a forma humana e a forma animal. Para além disso, esse tempo primordial permanece presente e vivo em outra dimensão da realidade. Os *kihti ukûse* costumam ser transmitidos durante as rodas de conversa nomeadas como *Patu* e também *Poose*, as quais possuem sua lógica própria.

Posse 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 do *Yai* com *poose* de peixes, na estação de *Diayoá* com o *poose* de carne de caça, e, por fim, na estação a *Yãmia*, com a presença de insetos e larvas [...] As rodas de conversa eram momentos de atualização dos conhecimentos (BARRETO, 2022, p. 36)

É possível associar o conceito de *kihti ukûse* ao conceito yanomami de *hereamuu*. De acordo com Kopenawa (2015), os *hereamuu* são os discursos proferidos pelos homens yanomamis mais velhos e sábios para falar e alertar sobre as atividades políticas, econômicas, sociais, funerárias, matrimoniais, entre outros assuntos compartilhados abertamente entre a comunidade em suas festas *reahu*. Esses discursos incentivam a comunidade a caçar e a trabalhar em suas roças através da evocação das suas narrativas míticas para lembrar aspectos importantes que servem para guiar os parentes em suas realizações. Bruce Albert, pontua nas notas de rodapé do livro *A queda do Céu*, a existência de três conceitos utilizados pelos yanomamis para categorizar as comunicações feitas entre eles.

Hereamuu, *wayamuu* e *yãimuu* são verbos intransitivos que aqui empregamos, por comodidade, como se fossem substantivos. O *wayamuu* veicula essencialmente notícias políticas. O *yãimuu*, que cabe aos homens mais maduros, é reservado sobretudo para a negociação de trocas (ou desavenças) econômicas e matrimoniais, ou de relações políticas e cerimoniais. Este é retomado no último dia do *reahu*, logo antes de uma inalação coletiva de pó de *yãkoana* pelos homens, que precede a inumação ou ingestão das cinzas funerárias. Esses dois tipos de diálogo caracterizam-se pelo emprego de longas perífrases cujas complexas figuras de retórica e prosódia

ainda não foram estudadas em profundidade por linguistas e musicólogos (KOPENAWA, 2015, p. 665).

O segundo conceito constitutivo da epistemologia *yepamahsã* são os *bahsese*, traduzido na ótica do invasor como “benzimento”. Segundo João Paulo Lima Barreto (2022, p.16)), os *bahsese* formam um vasto repertório de fórmulas, palavras e expressões especiais retiradas dos *kihti ukūse* (narrativas míticas), que são proferidas pelos especialistas *Pamurimahsã*⁴ e *Umukorimahsã*⁵. São fórmulas verbais preventivas e curativas que se baseiam na taxonomia *yepamahsã* que classifica os grupos de organismos com base em suas características em comum e dá nomes a esses grupos, apresentando os componentes do universo e suas qualidades sensoriais de textura, forma, cor, sabor, cheiro, temperatura, som e movimento; trata-se de uma taxonomia codificado pelo *kihti ukūse*. Sendo assim, essas fórmulas orais de poder potencializam as práticas de articular verbalmente as qualidades curativas, preventivas e protetoras contidas nas espécies de seres existentes nesse plano cósmico.

A ação de *bahsese*, além de comunicar a entrada das pessoas para caçar ou pescar nos 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 ao dispor daqueles recursos que estavam sob sua responsabilidade. Segundo meu pai, Ovídio Barreto, essa troca garantia uma relação equilibrada [...] Caso não houvesse a troca, os *waimahsã* poderiam lançar ataque, provocando a infestação de doenças e levar à morte um número grande de pessoas, instigar conflitos interpessoais ou, ainda, provocar acidentes fatais. Fazem tudo isso para se vingar e como forma de exigir a troca (BARRETO, 2022, p. 43).

Os *bahsese* também são traduzidos por Barreto (2022) como “fórmulas de benzimento” (p. 69). Essas fórmulas são responsáveis por “equalizar o desequilíbrio dos elementos constitutivos do corpo e promover a organização das dimensões conectivas do *heriporã bahsese wame* para o equilíbrio da pessoa” (p. 69). Ao se formar como especialista em *bahsese*, o sujeito se prontifica a intervir e cuidar do seu próprio corpo e dos processos de cura, de proteção e de vingança referentes ao corpo dos integrantes do seu grupo familiar. Para isso, é preciso seguir uma vida com muitas restrições e responsabilidades para que a sua pessoa passe a ser um

⁴ 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 Opekō 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 (BARRETO, 2022, p. 65).

⁵ *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* é o *Wirã (Desana)* (BARRETO, 2022, p. 65).

modelo de valores, conceitos e exemplos para os mais jovens e para o equilíbrio de sua comunidade.

Conforme tiravam as doenças de meu corpo com seus passes, os xamãs mais velhos de nossa casa iam também colocando em mim, aos poucos, as imagens de enfeites preciosos que são dos xapiri. Amarraram em meus braços braçadeiras de crista de mutum e botaram nelas penas caudais de arara. Colocaram penas de papagaio nos lóbulos de minhas orelhas. Cobriram meus cabelos de penugem branca e amarraram uma faixa de rabo de macaco cuxiú-negro em torno de minha testa. Nenhum desses enfeites era visível aos olhos de fantasma da gente comum. Mas suas imagens estavam lá, presas a mim com firmeza, e protegiam o menininho que eu era. Alertavam os espíritos quando seres maléficos se aproximavam. Eles então tinham tempo de avisar seus pais, os xamãs, que assim podiam afugentá-los a tempo (KOPENAWA, 2015, p. 96).

O terceiro conceito que fundamenta a sistemática *yepamahsã* são os *bahsamori*, popularmente conhecidos como “rituais”, conceituados por Barreto (2022) como os encontros e as práticas sociais em que os especialistas narram os *kihti ukũse* (histórias cosmológicas) e aplicam os *bahsese* (fórmulas de poder) com o intuito de manter, estimular e fortalecer a vida comunitária dos grupos sociais (famílias) *yepamahsã*. Exemplo disso são os *poose*, conjunto de festas, cerimônias e rituais de oferta que são planejados, organizados e promovidos ao longo de todo o ciclo anual. Esse ciclo é regido pelo complexo calendário astronômico *yepamahsã*, que é elaborado por meio da passagem das constelações que orienta as atividades anuais e cotidianas da roça, como por exemplo a construção de armadilhas de pesca, caça, coleta e várias outras atividades ligadas às experiências da vida cotidiana.

Então, resumidamente, de acordo com Lima, os *bahsamori* formam o “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, à formação dos especialistas etc” (BARRETO, 2022, p.31).

2.2 ESPECIALISTAS: REDEFININDO CONCEITOS

[...] *yai, kumu* e *baya* são os mediadores de nossa cosmopolítica e operadores de *kihti ukũse, bahsese, bahsamori*. [...] denomino especialistas (no plural), pelo fato de, entre os povos indígenas do Alto Rio Negro, existirem marcadamente três especialistas distintos e complementares (LIMA, 2022, p. 32).

Entre os povos indígenas do Alto Rio Negro, existem três categorias de especialistas: *yai, kumu* e *baya*. Tradicionalmente, eles são os anciãos e as anciãs da comunidade, pois passaram por um longo e rigoroso processo de formação que demanda muita abdicção,

dedicação e disciplina mental e corporal. Nas cidades brasileiras, quando uma criança completa seus quatro anos de idade, a família é obrigada a colocá-la em uma escola para cursar o ensino infantil e o ensino fundamental; ao chegar na adolescência, ela ingressa em outra etapa da educação, correspondendo ao ensino médio, que serve para reforçar e aprimorar os conhecimentos aprendidos nas etapas anteriores; ao se tornar um (a) jovem-adulto, é orientado (a) a avançar para a faculdade. O processo de formação educacional dos indígenas também possui suas etapas, níveis e modalidades próprias que buscam educar e formar indivíduos a fim de manter sua língua viva, seu território demarcado, exercendo a tradição de seus rituais e festas para, com isso, viverem de acordo com seus princípios de bem-viver.

Os *Kumuã* ou *Kumu* são os especialistas em *bahsamori* (rituais). Eles adquirem conhecimento acerca dos *bahsamori* por meio de um longo período de formação que leva muita disciplina mental e corporal. Não consegui obter informações sobre a duração e o conteúdo estudado durante esse processo de formação dos especialistas, ou ainda a duração do processo. Será que leva cinco ou dez anos? Eu não saberia dizer; essa investigação ficaria para uma possível dissertação. De acordo com Barreto (2022, p. 90), “os *Kumuã* são especialistas em diagnosticar as doenças e outros tipos de afecções e receitar fórmulas de *bahsese*, além de transitar entre os patamares do cosmo” pela via do sonhar e manter assim a intercomunicação constante com os *waimahsã* que povoam as diferentes camadas do mundo”.

Os *Yai* são os especialistas responsáveis pelas fórmulas de cura, os *bahsese*. Os *Baya* são os especialistas responsáveis pelas práticas sociais e a organização das festas de *poose*. Lima aponta (2022, p. 99) que os *yai*, o *kumu* e o *baya* “exercem seus ofícios em uma ação de complementaridade”, de modo que o *Kumu* 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.

A partir do entendimento da função de cada especialista, é possível analisar o conceito de *Heriporã bahsese*. Ele diz respeito “à força e ao poder de *bahsese*”, às fórmulas de cura (BARRETO, 2022, p. 90). Ponciano Barreto, avô de João Paulo Lima Barreto, diz em seu livro 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 (BARRETO, 2022, p. 90).

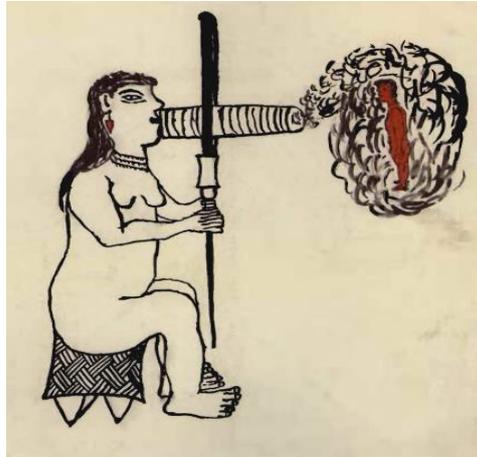
O especialista *yanomami* Davi Kopenawa (2015) discorre também sobre os seus especialistas responsáveis por transitar entre as camadas do cosmo e dialogar com os *xapiris*, são nomeados como *xapiri t h ë*, pl. *pë*, já os grandes anciões são nomeados como *patat^hëpë* “homens de grande influência sobre sua família e que exercem a função de chefia enquanto sogros dos vários genros de sua parentela” (p. 664). Ademais, “Os xamãs (*xapiri t h ë*, pl. *pë*) se identificam com seus espíritos auxiliares (*xapiri*, pl. *pë*) para ver as imagens (*utupë*) dos ancestrais animais da primeira humanidade (*yarori*, pl. *pë*) que, por sua vez, são eles mesmos espíritos auxiliares em potencial” (p. 660).

2.3 WAIMAHSÃ: HUMANOS ESPÍRITOS

são seres que habitam todos os espaços cósmicos, são donos dos lugares e responsáveis pelos animais, pelos vegetais, pelos minerais e pela temperatura do mudo terrestre. Eles só podem ser vistos por um especialista [...] Esses seres são a própria extensão humana, devendo sua existência e reprodução ao fenômeno do devir, isto é, à continuidade da vida após a morte BARRETO, 2022, p. 53).

João Paulo Lima Barreto define (2022, p. 53) os *waimahsã* como os humanos invisíveis que habitam todos os domínios da terra, da floresta, do ar, da água e que possuem a capacidade de metamorfose e de camuflagem, assumindo a posição e vestindo a roupa das formas corpóreas dos seres que se relacionam, adquirindo, assim, as características e habilidades físicas desses seres. Os *waimahsã* são a fonte de conhecimento para os *yepamahsã*, da mesma forma que os *xapiris* são a fonte de conhecimento para os *yanomamis*, pois ambas definições atuam como veículos de comunicação entre o plano físico e o plano espiritual. A comunicação com os *waimahsã* se dá por meio dos especialistas *tukanos* (*yai*, *kumu* e *baya*), que, ao longo de sua vida, estudam e aprendem com os especialistas mais velhos como nutrir uma boa relação com os *waimahsã*. Eles utilizam da planta *carpi* para alimentar seus espíritos xamâmicos; esses o conduzem para guiar, curar, proteger e vingar os seus.

Figura 4 - Imagem ilustrativa de Yepalio ou Yepá Buró, a grande mãe do mundo, sentada no seu banco cerimonial. Fumando um cigarro faz surgir da fumaça Umtikosurãpanami, criador da luz, das camadas do universo e da humanidade.



Fonte: Kéhiri; Tōrãmã, 1995, p.67.

Yepalio ou *U'mukho Ñehk'u* (grande avó) e *Yepa Oãku* ou *Oãmahrã* (grande avô) são os demiurgos que dão forma ao mundo terrestre para os *yepamahsã* e são nomeados por eles como “*oãmahrã* – sujeitos que construíram o mundo terrestre” (BARRETO, 2022, p.37). São seres ancestrais que detém poderes especiais e são os responsáveis pela criação, transformação e construção das coisas existentes neste plano terrestre. Eles possuem a habilidade de transitar entre os “patamares do cosmo usando estratégias de transformação” (p. 37). Observo que tanto os escritos de Barreto quanto os de Kopenawa pontuam que o cosmo é dividido em patamares, noção que se distancia da ótica cristã que pensa a existência como uma via de mão dupla – céu e inferno –, noção metafísica de mundo que limita e reduz a nossa realidade a três patamares de habitação. A lógica indígena apresenta o cosmo dividido em camadas numerosas e mutáveis, como aponta Daiara Tukano:

Antes do tempo existir, surgiu o primeiro pensamento que apareceu como o primeiro sopra. Esse pensamento pensou vida e dele se auto-criou a grande mãe do universo, *U'mukho Ñehk'u* (*Yepario*) [...] Então, ela, com seu pensamento soprou e criou seus quatro filhos trovões e disse “meus filhos me ajudem a criar o mundo”; eles assim fizeram e organizaram o mundo em camadas [...] Após isso, ela cria o quinto trovão com tanta força que ele não tinha corpo, mas era igual a ela. Surge, então, o grande avô do universo, o mestre de todos os tempos; mestre, porque, quando ele nasce, o tempo começa a nascer. E ela diz “meu irmão, me ajude a terminar de organizar o mundo”. Então ele pegou o bastão de cerimônia, *yaigû*, mascou o *padu* (coca), fumou o tabaco e fez com que esse bastão virasse o eixo do mundo e, ao redor desse eixo, criaram-se várias camadas de mundo e a gente está no meio. Pra cima tem outras camadas de universo e pra baixo também, mas não pense na lógica cristã de céu e inferno, pois não tem nada a ver com a nossa cultura. Para nós, em cima mora o grande pai (avô) e embaixo mora a grande mãe (avó).DAIARA TUKANO, “Exposição - Brasil do Futuro” (lecture), Museu Nacional da República, Brasília/DF.

Dessa forma, entendemos que os *waimahsã* são os seres espirituais que se locomovem entre os três principais patamares da terra: peito do céu, terra floresta e submundo. Eles moram em suas casas, que estão endereçadas em todos os ambientes naturais dos diversos ecossistemas que se encontram em seu estado fértil e vivido aqui, na maloca do universo. Eles exercem agência sobre as montanhas, rios, lagos, cachoeiras e sobre os animais que habitam esses ambientes. Nós, humanos, conseguimos ter contato com eles através dos especialistas (*xamãs*) que, durante os rituais de *bahsese*, ingerem substâncias que servem de comida para os espíritos. A partir disso, eles conseguem ter o afeto e o respeito dos *waimahsã*, ouvindo seus ensinamentos para obter a cura de doenças, obter a proteção contra ataques no mundo físico-espiritual, obter boa colheita e caça e obter a renovação de sua sabedoria.

Em seu livro, Barreto realiza uma das mais importantes análises para a compreensão da noção de humanidade *yepamahsã* ao categorizar os elementos constitutivos do mundo terrestre. Ele os classifica em: *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”), totalizando os sete elementos que dão forma a estrutura do mundo e que também constituem o nosso corpo humano. Acredito que essa categorização tenha inspirado o título de seu livro, *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*, visto que, para os *yepamahsã*, todos os elementos constitutivos do mundo também compõem o corpo humano.

o mahsã kahtiro (humano/vida), conforme veremos, é uma dimensão metafísica que qualifica humano/pessoas/gente como um agente com capacidade de manejar e manipular outros elementos [...] Essa capacidade é que o diferencia dos outros seis tipos de *kahtise*, isto é, sua presença é fundamental para diferenciar um corpo BARRETO, 2022, p. 71).

Mahsã significa “humano” e *kahtiro* significa “vida”. Essa categorização substancial possibilita o estudo das formas seres que habitam o mundo e suas respectivas humanidades. Essa monografia não é capaz de responder quais são as formas humanas que existem no mundo para os *yepamahsã*, mas é possível investigar os pressupostos e conceitos apresentados por Barreto (2022) que direcionam essa problemática.

Mahsã kahtiro é uma substância que está diretamente relacionada ao *heriporã bahseke wame* injetado pelos especialistas, por meio do *heriporã bahsese*, sobre o corpo, logo

depois do nascimento da criança. O *heriporã bahseke wame* é também chamado de *omerõ*, uma força do corpo capaz de invocar os elementos protetivos, curativos e as qualidades de outros seres (BARRETO, 2022, p. 73).

Mahsã kahtiro (humano/vida) é a dimensão que atribui a um corpo a condição e a potência humana, sendo uma dimensão metafísica conectada ao *heriporã bahsese wame* (*omerõ*). Ao traduzir *Omerõ*, Barreto o apresenta (2022, p. 87), resumidamente, como sendo o processo de injetar o nome da pessoa através dos especialistas que utilizam da fórmula de *heriporã bahsese* para realizar esse procedimento de humanização. O nome de uma pessoa não é definido apenas como um nome, mas como *wame* ao qual nomeia um ser a partir do processo de inserção de “elementos protetivos, curativos e as qualidades de outros seres” (p. 87). A partir das análises feitas neste texto entendo que essas qualidades também advém das imagens dos espectros de seres que são injetados no corpo de uma criança – através do ritual *heriporã bahsese* – para o seu bem viver.

gentes, humanos, é um tópico dedicado à apresentação de injeção de *heriporã bahseke wame* ao corpo pelo processo de *heriporã bahsese*, nominação de pessoa, lançando mão de uma lista de *wame* (nomes) do grupo social a qual se pertence [...] o *wame* será referido como nome de benzimento. O pano de fundo do trabalho é mostrar a teia de relações que o *heripoã bahsee wame* conecta ao corpo e como forma a “força vital” da pessoa (BARRETO, 2022, p. 66).

Desse modo, o antropólogo *yepamahsã* conceitua (2022) *heriporã bahsese* como a ação de “dar nome à criança” (p. 87), sendo o processo ritualístico de injeção de um nome pré-definido em sua cosmologia, no corpo da pessoa. Já o termo *heriporã bahsese wame* refere-se ao nome recebido pela pessoa durante o processo de *heriporã bahsese*, sendo que esse nome é o “elemento que liga o corpo da pessoa aos outros ingredientes de qualidade de pessoa” (p. 87). A injeção do nome (*wame*) no corpo de uma pessoa é feita em um ritual de *heriporã bahsese* através do sopro de um especialista durante o longo processo ritualístico de *bahsese*.

Por longas horas em concentração, o especialista escolhe o *heriporã bahseke wame* mais apropriado para criança batizada, escolhendo e retirando o nome da “da lista de *wame* (nomes) do grupo social ao qual a criança pertence e atribuindo-lhe” (p.87). Dessa forma, o *heriporã bahseke wame* é conceituado, após a inserção do *wame* no corpo da criança (batismo), como o poder de invocar e/ou evocar as coisas sobre o corpo. Como bem pontua o professor Brasileiro Barreto, “trata-se de uma verdadeira manipulação metaquímica e metafísica das coisas pelas palavras” (BASILIANO *apud* BARRETO, 2022, p. 88).

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 e seu entorno. Foi nesse lugar que saímos da condição de *waimahsã* para a condição humana. BARRETO, 2022, p. 89)

Ao mencionar “nomes de estoque”, Barreto faz referência à lista de nomes tradicionais cosmológicos dos *yepamahsã*, nomes esses que se originam da saga mítica de seus ancestrais. O nome “*Yupuri*” dá poder e direito a Barreto de reivindicar as casas/territórios cosmológicos que esse ancestral possui, fazendo com que as posses sejam suas referências cosmológicas de existência. Conectar o indivíduo a cosmologia de formação de seu povo só é possível graças ao processo de *heriporã bahsese*, que faz parte da construção da pessoa humana para os *yepamahsã*. *Heriporã bahseke wame* também associa-se a um nome animal, visto que, de acordo com os *kumuã*, essa conexão entre a pessoa e seu animal de poder ocorre pela a intenção de um especialista em conectar ao corpo humano as qualidades de um animal em específico, como a sua “beleza, leveza, habilidade, força, inteligência, sagacidade, astúcia, para ser potencializado no corpo da pessoa nominada” (BARRETO, 2022, p. 90).

Tome-se como exemplo alguém chamado de *Doetiro* ou simplesmente Doe, cuja tradução ao pé da letra seria peixe trairá. Na lógica indígena, o nome, em primeiro lugar, está relacionado à injeção no corpo das qualidades do *Doetiro*, que foi o líder da embarcação. Segundo os especialistas, *Doetiro* foi comandante e líder da embarcação que transportou no leito do rio os futuros humanos de *Opekō Dihtara* (Rio de Janeiro) até à *Dia-petawi* (Cachoeira de Ipanoré) do Alto Rio. Uma embarcação especial, que também é conhecida como “canoa da transformação”, “canoa da fermentação” ou simplesmente “cobra-canoa” [...] *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-la com as qualidades de liderança, com a habilidade de “diplomacia”, a força e a eficácia de *bahsese* de *Doetiro* (BARRETO, 2022, p. 90).

Os especialistas *kumuã* dizem que (2022), inicialmente, o processo de *heriporã bahsese* se enquadra em uma viagem de apresentação às crianças que escutam a narração das histórias cosmológicas da canoa da transformação, conhecendo os percursos que seus ancestrais fizeram no primeiro tempo e os lugares em que a embarcação *pamuri-pirō-yukusu* parou para deixar os humanos recém-criados. Com isso, eles têm conhecimento dos seus ancestrais e identificam as suas funções no seu núcleo familiar. Segundo o grande Kumu⁶, pajé do povo *Tuyuka*, nesse momento de apresentação da história da canoa da transformação, a criança que passa pelo

⁶ Kumu Manuel Lima é idealizador e co-criador do Centro de Medicina Indígena da Amazônia - *Bahserikowi'i*

processo de injeção do *wame* toma conhecimento dos caminhos em que os ancestrais percorreram para formar os grupos sociais existentes. Portanto, o *heriporã bahsese* é também uma “atualização da viagem da embarcação *pamuri-pirõ-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” (p.94)

Heriporã bahsese é um ato contínuo, que começa na hora do nascimento e é atualizado e fortalecido durante sua introdução na vida adulta, tanto para o homem quanto para a mulher (na primeira menstruação) [...] *heriporã bahsese* é um processo mais real de conexão da pessoa com o fenômeno da viagem dos *Pamurimahsã*, conexão ao grupo e a organização social, conexão com o território cosmológico e geográfico [...] um veículo de inserção da pessoa na estrutura cosmológica e da interação com os *waimahsã* habitantes do domínio aquático, da terra/floresta e do espaço aéreo (BARRETO, 2022, p. 94-95).

Para o antropólogo Barreto (2022, p. 95), cada grupo social possui um estoque de nomes mitológicos (*heriporã bahsese wame*) que tem como função injetar e transferir para o corpo da criança as qualidades dos ancestrais cosmológicos. Possuem também um conjunto de *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori* próprios que são oriundos da sua memória enquanto grupo familiar; essa ação garante a perpetuação e resistência dos núcleos familiares. Devido a isso, o *heriporã bahseke wame* é reconhecido como um patrimônio coletivo, por promover o pertencimento de um sujeito a seu grupo social, delimitando seu lugar social, político, cultural e econômico, possibilitando um lugar de fala, um território e a necessidade de nutrir relações exogâmicas⁷ com outros povos para o fortalecimento do seu povo. Todas essas categorias citadas que estão ligadas ao *heriporã bahsese wame* são dimensões estruturantes e vitais de cada família e elas devem ser atualizadas e fortalecidas durante o *heriporã bahsese* (arte do discurso) nas grandes festas de *poose* e em outras ocasiões especiais. Ademais, “os nomes podem ser a chave para se entender a origem dos grupos sociais, a hierarquia e dinâmica de parentesco do Rio Negro” (BARRETO, 2022, p. 97).

Cada *heriporã bahseke wame* (nome mitológico) está relacionado a uma função específica que a pessoa passa a exercer em sua família, em seu território, na organização social de seu grupo, bem como no exercício do seu “ofício especializado como *baya*, *kumu* ou *yai*” (BARRETO, 2022, p. 99). Seguindo essa lógica, numa sociedade ideal *Yepamahsã*, os irmãos maiores devem ser os mais diplomatas e os irmãos menores devem ser os especialistas em

bahsese e *bahsamori* para, assim, conduzirem as práticas sociais cotidianas. Portanto, cada nome está diretamente relacionado ao papel que a pessoa irá desempenhar.

2.4 DEFINIÇÃO DE HUMANIDADE

O livro *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*, de João Paulo Lima Barreto, é fruto do legado dos que vieram antes dele. Já o livro *Antes o mundo não existia: Mitologia dos antigos Desana-Kéhíripōrã*, feito por *Umusi Pärökumu* (Firmiano Arantes Lana) e por *Tōrāmā Kéhíri* (Luiz Gomes Lana), pai e filho que se uniram para transmitir e fortalecer a sabedoria milenar de seu povo, abre a coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro* e, inicialmente, foi pensado por Luiz Lana com o intuito de transmitir aos (às) jovens estudantes do noroeste do Amazonas as narrativas míticas que seu pai detinha conhecimento, sendo um dos últimos *kumu* que se lembra das histórias do povo *Desa na-Kéhíripōrã*. Atualmente, o livro abala as estruturas lógicas dos não-indígenas ao mostrar os conceitos e epistemologias presentes nas principais histórias cosmológicas do povo *desana*. A partir dessa experiência, João Paulo Lima Barreto passou a escrever com o intuito de resgatar epistemologias vindas de suas raízes familiares. Um dos seus principais mentores nesse processo foi o *kumu desana* Durvalino Fernandes, o qual nos ensina e explica a noção de *mahsã kahtiro*, conceito que dá base para a concepção de humanidade.

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 ainda precisa ser injetado [...] 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) (BARRETO, 2022, p. 87).

Da mesma forma que os *yanomamis* se autodenominam como *yanomae thëpë* – por ser um conceito que define e distingue a sua forma corpórea mediante os outros seres –, os *yepamahsã* afirmam que o que os diferencia dos animais e dos outros seres humanos é a constituição do seu corpo por *waikurã kahtiro*. A ideia implantada em nossa consciência, pela modernidade, de que só existe uma civilização humana bem unificada e soberana, nos distancia da sabedoria dos povos indígenas, que fala sobre a existência de múltiplos corpos de humanos que habitam o cosmos. Ao meu ver, existe uma condição de humanidade que caracteriza cada

povo; a humanidade se dá então pelas qualidades que o corpo assume e expressa. Tendo em vista que um corpo traz consigo sua língua, seu território, sua identidade singular e diferenciadora, Durvalino Fernandes explica que os não indígenas não possuem a dimensão *kahtiro*, sendo seres que não possuem humanidade.

Kumu Durvalino Fernandes me disse: “um corpo sem *heriporã bahseke wame* não é um corpo completo, pois não carrega consigo a força de *bahseke*, de invocar elementos protetivos e substâncias curativas do corpo, não tem poder de *bahseke*, 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” (FERNANDES *apud* BARRETO, 2022, p. 88).

Barreto (2022) dá o seguinte 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* e seu entorno. Foi nesse lugar que saímos da condição de *waimahsã* para a condição humana (p. 89).

Praticando o exercício de comparar o conhecimento *yepamahsã* com o *yanomami*, a noção de pessoa para estes pauta-se também na noção de seu espectro (*utupë*) ser uma extensão de seu criador *Omama*, um ser não criado e potência que deu origem à floresta e aos rios, ao céu e ao sol, à noite, à lua e às estrelas (KOPENAWA, 2015) e que, depois, fez os *yanomamis* como sua extensão de vida, dotando-lhes de costumes específicos. O nome adotado por cada homem *yanomami* – que segue sendo um dos princípios que devem ser mantidos em segredo – configura-se pela presença da potência *Omama*, isto é, a força criadora e mantenedora de tudo que existe. Os *xapiri*, por sua vez, são as pessoas-espírito que vivem nos domínios da floresta, água e céu, mas que estão conectadas aos humanos-gente em uma estrutura cosmológica e cosmopolítica. Dessa forma, são eles que dão o nome aos *yanomamis* e os inserem na estrutura cosmopolítica, de modo que um *yanomami* possa dizer: “Sou filho da gente à qual *Omama* deu existência no primeiro tempo” (KOPENAWA, 2015, p. 73).

2.5 VIAGEM DA EMBARCAÇÃO - HISTÓRIA COSMOLÓGICA

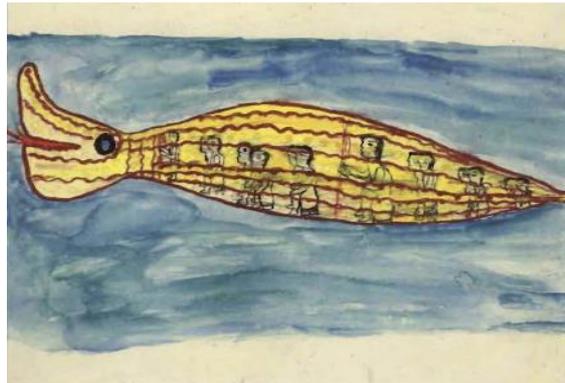
Antes do tempo existir surgiu o primeiro pensamento [...] como o primeiro sopro, esse pensamento pensou vida e dele se auto-criou a grande mãe do universo, *U'mukho Ñehk'u* (*Yepario*). Ela surgiu sentada nos seus bancos sagrados, no seu *kumurô*, com as suas medicinas. Ela mascarou a coca, soprou o tabaco e no sopro, com seu pensamento, ela criou a Maloca do universo, a *Umukowi'i* [...] Então ela com seu

pensamento soprou e criou quatro trovões que eram seus filhos e disse “meus filhos me ajudem a criar o mundo”. Então eles organizaram o mundo em camadas. Após isso ela cria o quinto trovão com tanta força que ele não tinha corpo, mas era igual a ela, *Yepa Oãku* surge então o grande avô do universo, o mestre de todos os tempos, mestre porque quando ele nasce o tempo começa a nascer. E ela diz “meu irmão me ajude a terminar de organizar o mundo”, então ele pegou o bastão de cerimônia, *yaigû*, mascarou o *padu* (coca), fumou o tabaco e fez com que esse bastão virasse o eixo do mundo e ao redor desse eixo criaram-se várias camadas de mundo e a gente está no meio. Pra cima tem outras camadas de universo e pra baixo também, mas não pense na lógica cristã de céu e inferno pois não tem nada a ver com a nossa cultura. Para nós, em cima mora o grande pai (avô) e embaixo mora a grande mãe (avó). Após isso ela pediu para que o grande avô a ajudasse a criar a vida, pois a casa já estava pronta mas não tinha habitantes. Então ela derramou o leite fértil de seu seio direito e as águas do mundo ficaram férteis e de seu seio esquerdo derramou sementes que ao caírem na terra a deixou fértil. Então o grande avô pegou seu bastão, mascarou a coca e soprou o tabaco no bastão sobre as águas e quando o tabaco toca as águas nasce uma micro célula que cresce e se transforma na Cobra grande da transformação. *Pamuri* é transformação, *pamuri pirô*. *Pamuri yukese*, *yukuse* é canoa. Então essa cobra “canao da transformação”, ela é a mãe de todos os peixes, os seres das águas, o primeiro povo da criação que nasceu nas águas. Existe a história do peixe *Boreka* que era meio desobediente, cabeça dura e gostava de comer as frutas que caíam dentro do rio [...] Ele amava a sensação de comer fruta e queria saber de onde que vinha a fruta. Aí ele virou para seus iguais e disse que ia sair da água para ver de onde que a fruta vinha. Essa questão dividiu os peixes, pois todos sabiam que era proibido sair da água. Eles foram até a mãe de todas as coisas, a grande jibóia *pamuri* e ela disse “meus filhos eu nunca falei que era impossível, vocês podem sair da água mas saibam que não serão mais peixes, se voltarem para água vão morrer e se chegarem mais perto eu vou comer vocês. O peixe disse “fruta é muito bom”, saiu do rio, virou macaco, subiu na árvore e foi comer suas frutas feliz da vida. Atrás dele saíram os peixes que viraram os respectivos animais da floresta. Então o segundo povo da criação é *yuhku mahsã*, o povo da floresta. E para finalizar o trabalho, o senhor de todos os tempos, pegou seu cajado, mascarou a coca, soprou o tabaco e com o bastão jogou um raio no rabo do macaco e eis que surge *Doethiro*, o primeiro homem do povo *Yepá Mahsã*, nasce enfim a humanidade, esse terceiro povo. Depois surge o irmão dele que veio das estrelas que é o *Boreka*. Na nossa narrativa surgiu primeiro o *tukano* e depois o *deçano*, eram dois homens sozinhos vivendo a grande maloca mundo. Ele via que os bichos tinham pares e eles não. Após uma longa história eles pediram ajuda para criar o restante da humanidade. Aí nascem as mulheres, nascem os instrumentos, a cobra grande vem encontrar eles e vira uma canoa. Aí a galera sobe na canoa e começa a navegar desde o mundo espiritual pro mundo material. Ela vai andando dando a volta no mundo e toda vez que ela para, desce um povo diferente. DAIARA TUKANO, “Exposição - Brasil do Futuro” (lecture), Museu Nacional da República, Brasília/DF.

O meu primeiro contato com a história da criação do mundo dos antigos *Desana-Kéhíripōrã* aconteceu no Museu Nacional da República, durante a exposição *Brasil Futuro - As formas da democracia* (2023). Ao explicar a origem da sua pintura *A queda do céu e a mãe de todas as lutas*, Daiara Tukano apresentou ao público a história de como surgiu o mundo e de onde surgiu a primeira humanidade. Tive acesso a essa espécie de *kihti ukūse* urbano em meados de Fevereiro de 2023. Isso marcou muito a minha memória, ao ouvi-la narrar e apresentar a lógica indígena em meio a uma das maiores representações dos *napë* (branco) na cidade de Brasília. O livro *Antes o mundo não existia: Mitologia dos antigos Desana-Kéhíripōrã* carrega os espíritos das numerosas histórias de formação dos primeiros povos que deram origem aos

primeiros povos que habitaram a terra e fala a nós com mais profundidade, detalhes e aproximação a experiência de se escutar os *kihti ukūse* dos grandes *kumuã* sobre os (as) personagens da criação, as suas etapas, os nomes e os conceitos que comunicam a sabedoria milenar aos indígenas e aos não-indígenas.

Figura 5 - A Pamūrigahsiru, também chamada Pamūripirō, navegando no Rio de Leite, levando no seu bojo os ancestrais dos Tukano e dos Desana, o primeiro tendo na mão o bastão cerimonial.



Fonte: Kēhíri; Tōrāmā, 1995, p.72.

Como Barreto aponta (2022), a viagem da embarcação dá nome a extensa e complexa história de surgimento dos povos que passaram a viver e se identificar enquanto grupos específicos detentores de uma língua própria, com estilos particulares de “narrativas míticas, instrumentos e cânticos rituais, conjunto de símbolos e bens materiais etc” (p. 89).

Barreto (2022) nos conta que a história da viagem dos *Pamurimahsã* é proferida e atualizada entre os familiares durante as festas de *poose*, nas sessões discursivas e nas danças de *kahpiwaya*. O conteúdo dessas histórias menciona os acontecimentos em cada uma das paradas (casas) da canoa da transformação que percorre o grande rio de leite feito pela grande mãe do universo, levando os protótipos de humanos. “Em cada parada aconteceu um pensamento, por parte de *Yepa oãku*, sobre determinado conhecimento, tanto que, no destino final, os futuros humanos já estavam dotados de todos os *Kihti ukuse*, *bahsamori*, conhecimentos práticos mais preciosos para o povo” (BARRETO, 2022, p. 94).

Essas casas, lugares e paradas da embarcação são conhecidos pelos *tukanos* como *pamuri wisseri* e representam os espaços que detêm a história humana por referenciar em formato de território a trajetória e a formação dos povos. Barreto (2022) caracteriza o território a partir da ação de identificar como os povos indígenas o concebem e como eles se relacionam cosmopoliticamente com “todos os seres que povoam todos espaços, especialmente os

waimahsã” (p. 102). O *opeki ditará* 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 diretos dos *Pamurimahsã*. Para atualizar seus *kihti ukuse*, *bahseses* e os *bahsamoris*, os especialistas acessam essas casas e dialogam com seus donos moradores.

2.6 CIÊNCIA INDÍGENA

Ao relacionar as concepções de humanidades descritas pelos *yanomamis* e pelos *yepamahsã* constata-se constantes conceituais que fortalecem a afirmação de que existem múltiplas formas de humanidades habitando o mundo e que os povos originários, os filhos que não abandonaram a sua mãe-terra possuem a ciência para promover a desvalidação da noção de humanidade vigente.

A primeira constante está presente na ideia da constituição do ser enquanto pessoa-humana, indivíduo. Para os *yanomamis*, *Yanomae thëpë* (humanos) é o nome instituído para promover a diferenciação da sua forma corpórea em relação a outras formas que habitam esse mundo. *Yanomae thëpë* significa nós enquanto sujeitos perante outros tipos de sujeitos, afirmando que todos os seres que habitam esse mundo são sujeitos, agentes cósmicos que estão intrinsecamente conectados a rede cósmica em suas humanidades e não-humanidades, e que eles são os humanos *yanomamis* dentre as várias roupagens de humanos que habitam a terra.

Já para os *yepamahsã* a constituição do seu ser enquanto pessoa-humana é sintetizada por meio do nome *mahsã kahtiro* (humano/vida) que representa a dimensão metafísica que qualifica a pessoa-humana *yepamahsã*, onde seu corpo é nomeado como *waikurã kahtiro* sendo o seu diferenciador corpóreo, sua roupagem mediante as outras formas corpóreas. O animal-humano por exemplo se diferencia de um *yepamahsã* por não possuir a mesma forma corpórea e não ter a mesma força vital, nomeada como *heriporã bahseke wame*, conforme explicação de João Paulo Lima Barreto:

Os animais resultantes da transformação de *heriporã bahseke wame* são tidos como “falsos animais”, sendo rejeitados como alimento, diferentemente de animais considerados verdadeiros, isto é, aqueles forjados pelos demiurgos. As características do animal falso são seu tamanho, a intensidade da cor de sua pelagem, e o sabor e a textura de sua carne. (BARRETO, 2022, p. 193-194)

A segunda constante que gostaria de evidenciar nessas duas epistemologias é o fato de que a forma humana é constituída de múltiplos seres visto que nesse mundo a forma corpórea se mantém fixa mas seu interior é preenchido de múltiplos espectros de imagens, de espíritos que habitam e já habitaram esse plano terrestre. Como é o caso dos *waimahsã* e dos *xapiris* que assumem a forma corpórea dos seres humanos que se relacionam, inserindo em seu corpo sua imagem/espectro/espírito/força vital. Os espíritos-humanos se diferem das pessoas-humanas por sua roupagem, visto que neste plano eles não possuem corpo físico necessitando de um veículo corpóreo para agir.

Dessa forma, o conceito de humanidade pode ser aplicado de forma transcendente a todas as formas de existência, humanas, não-humanas e extra-humanas mas não necessariamente está presente como constante imanente em todas as formas de seres:

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 em sua origem mítica ou em 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 dessa capacidade fenomenal. Portanto, a condição humana de um animal é passageira, momentânea e específica. (BARRETO, 2022, p.190)

Essa concepção evidencia e comunica a humanidade globalizada que é urgente darmos agência a todas as formas que habitam esse planeta tendo em vista que a crise ambiental que o mundo vive é fruto da desumanização de todas as outras formas de vida na terra, exceto da seleta humanidade moderna dos *napë*.

Existe, então, uma humanidade que integra um clube seleta que não aceita novos sócios. E uma camada mais rústica e orgânica, uma sub-humanidade, que fica agarrada na Terra [...] Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza.” (COSTA, 2014, p.82)

Krenak em sua brilhantíssima obra *A vida não é útil* aponta também que existem duas humanidades dominantes, a primeira formada por homo sapiens, o "clube exclusivo da humanidade”, os quais excluem uma imensidão de outros seres que não seguem o seu padrão de sujeito racional e que já não reconhecem a terra como sua casa e mãe criadora e sim como um espaço vazio, inerte feito para seu consumo e pronto para ser abandonado quando seu valor de fertilidade for todo devorado pela ganância do mercado capitalista. A segunda humanidade é formada por essa “camada mais rústica e orgânica da terra”, os terranos, como diria Alyne Costa que são formados não só “pelos caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas por a toda

vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar.” (KRENAK, 2020, p.10)

Humanos e Terranos se veem às voltas com uma miríade de agentes imbricados uns nos outros, produzindo constantes alterações sobre si mesmos e sobre o mundo ao seu redor. Cabe a eles, portanto, determinar – seja por meio das batalhas, seja por meio da diplomacia – uma nova forma de concepção da realidade, decidindo sobre quais entes poderão integrar sua comunidade cosmopolítica. Esse é o objetivo da proposta diplomática de Latour: conduzir as partes beligerantes à mesa de negociação para construir uma universalidade mais representativa de ambas, uma ontologia capaz de acomodar a pluralidade de actantes com quem dividimos a existência, de forma a suscitar novas possibilidades de agir, pensar e viver no território de Gaia. (COSTA, 2014, p. 122-123)

A proposta dada por esses dois autores é que a ideia de humanidade moderna venha a se dissolver com esses eventos climáticos, ecológicos, pandêmicos, apocalípticos e que já nos encaminha para a “Guerra de mundos” concepção apresentada por Alyne em sua dissertação.

Escolhamos, portanto, nossos aliados e nomeemos os inimigos: a guerra dos mundos está instalada [...] No contexto da crise ecológica, Latour imagina tal guerra disputada por dois coletivos com ontologias, ou visões de mundo, bastante diferentes: de um lado do conflito, podemos reconhecer um povo bastante familiar, que alega propriedade para falar sobre Razão, Natureza e Ciência [...] Estes são, segundo o autor, os modernos ou Humanos (ou, ainda, o Povo da Natureza), os promotores de uma ontologia marcada pela divisão entre Natureza e Cultura, em que a primeira seria o mundo objetivo dos fatos, acessado apenas pela Ciência, enquanto a outra reúne as crenças, os mitos e as representações humanas, e por isso constitui o domínio da subjetividade e dos valores [...] Já seus oponentes [...] reconhecem que nossa existência se sustenta sobre uma teia magnífica e muito complexa de interações entre organismos vivos e elementos inorgânicos, nas quais os entes agem uns sobre os outros sem uma intenção, ordem ou direção previsíveis. Neste sentido, tal coletivo possui uma visão distinta dos modernos quanto à distribuição de agência no mundo, que não se restringe apenas ao domínio das coisas humanas: os entes não-humanos (orgânicos e inorgânicos) são capazes de agir e modificar seu entorno, e por isso a dicotomia entre sujeito (agente humano) e objeto (receptor não-humano da ação humana) não tem sentido em sua ontologia. (COSTA, 2014, p.15-16-17)

Latour (1994) propõe que as diversas humanidades e suas ontologias devem ser, primeiramente, disseminadas na comunidade global por meio dos diversos canais de comunicação com foco na divulgação científica para que estes se tornem aparentes e acessíveis para a humanidade moderna. Após essa divulgação o próximo passo é a formação de um novo mundo por meio da disputa e negociação da veracidade dos fatos. Mas para isso o estudo científico precisa ser reconfigurado para que as outras formas de pensamentos sejam trazidas à tona, pois a crise ecológica exige que modifiquemos a forma como vivemos, mas também como concebemos a nós mesmos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho de conclusão de curso teve como pressuposto repensar o conceito de humanidade utilizado pela sociedade globalizante do nosso mundo moderno e ocidental por meio do estudo das sabedorias e dos conceitos que estruturam as concepções de humanidades para os povos originários da terra-floresta, mais precisamente os *yanomamis* e os *yepamahsã*.

Diante dessa justificativa, a pesquisa teve como objetivo geral apresentar de forma resumida os principais pontos de articulação e intersecção da sabedoria *yanomami* e da sabedoria *yepamahsã*, conectando as definições que seguem a mesma lógica e fortalecendo os conceitos que ambos grupos étnicos assumem em seu pensamento-memória. Ademais, busquei identificar através dos seus conceitos fundantes como esses povos habitaram e habitam o mundo enquanto humanidades de seres múltiplos e diversos.

Constata-se que o objetivo geral foi atendido efetivamente, pois o trabalho conseguiu identificar que tanto os *yanomami* quanto os *yepamahsã* conceituam a humanidade não como uma categoria restrita aos seres humanos e, sim, como um elemento constitutivo presente ou não nos diversos tipos de seres que habitam a grande maloca-mundo visto que para eles existem múltiplas formas de humanidades que se diferenciam mediante a corporeidade do ser que assume/toma determinada posição de humano, conduzindo a lógica de que não somos os únicos seres humanos que habitam a terra.

Para a organização deste trabalho, no primeiro capítulo apresentei, resumidamente, alguns dos conceitos que estruturam a cosmogonia *yanomami*, enfatizando as concepções que nos guiam para entender como essa epistemologia define a ideia de humanidade. Iniciei o estudo filosófico por meio da lógica *yanomami* presente em algum dos capítulos do livro *A queda do Céu* que é fruto do pacto etnográfico e xamânico de mais de 40 anos “sem precedentes na história da antropologia” (KOPENAWA, 2015, p. 12) entre os signatários Bruce Albert e Davi Kopenawa. Materializando-se em uma saga autobiográfica xamânica de alta criticidade sobre a sociedade moderna da atualidade que por infortúnio permanece sendo regida pelas lógicas estruturais da seleta humanidade branca. Kopenawa dita ao antropólogo Albert sua vida desde a infância até se tornar o premiado⁸ xamã *yanomami*, discorrendo sobre sua atuação política, preocupações ontológicas, antropológicas, filosóficas, éticas e políticas.

⁸ Kopenawa possui o “nobel alternativo”, o Right Livelihood Award; título de Doutor Honoris Causa pela UFR (2020) e pela Unifesp (2023).

No segundo e último capítulo do texto demarquei quais os termos que avalio serem importantes para compreender a noção de humanidade *yepamahsã*, trazidos pelo antropólogo e filósofo João Paulo Lima Barreto em sua obra *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Ele estrutura a sistemática *yepamahsã* por meio de três conceitos fundantes: *kihti ukūse* (narrativas cosmológicas), *bahsese* (fórmulas de benzimento) e *bahsamori* (festas, rituais, encontros sociais). Articulei os conceitos *yanomamis* aos conceitos *yepamahsãs* (*tukanos*) para fortalecer as intersecções entre os princípios e as essências múltiplas que cada nome possui. Com isso, busquei possibilitar o entendimento da noção de humanidade indígena para os não-indígenas e problematizar a essência dicotômica da lógica ocidental sobre esse conceito.

A pesquisa partiu da hipótese de que o mundo em que habitamos é regido por múltiplas e diversas formas de humanidades que se diferenciam mediante a forma física de seu receptáculo. Durante o trabalho verificou-se que a hipótese foi confirmada e encaminhada para a compreensão dos tipos de humanidades existentes.

A problemática trazida por esta pesquisa se encontra na ideia de quais seriam as ações para que essas noções de humanidades chegassem ao conhecimento da bancada não-científica, a população da mercadoria que nutre os princípios da humanidade do consumo. A resposta para esse problema, ao meu ver, retoma as universidades, escolas e instituições de ensino. Por serem os lugares em que os conhecimentos são disseminados para nós, povo da mercadoria, nada mais justo do que alimentar esses espaços de conceitos e de concepções indígenas.

Esse trabalho foi feito a partir da minha leitura solitária das duas obras principais referenciadas. Foi nutrido também pelo grupo de estudo criado por mim, durante a pandemia de Covid-19, para debater sobre a obra *A queda do Céu* e como o livro se comunica conosco em meio a uma queda de céu. A ideia foi analisar os conceitos indígenas através da própria metodologia indígena. Por eu não ser indígena e não ter me formado em alguma especialidade de sua tradição, não detenho no meu raciocínio a lógica metodológica de seus conceitos; por isso, priorizei a comunicação entre os conceitos e suas etimologias, praticando o exercício de entender a linguagem lógica de sua sabedoria.

Diante da metodologia proposta, percebe-se que futuras pesquisas sobre essa temática podem abarcar outros aspectos como, por exemplo, uma pesquisa de campo mais ampla e aprofundada a partir da vivência prática do discente sentida na ida até os espaços em que os grupos familiares estão abertos a perpassar suas epistemologias aos não indígenas que possuem

em sua memória e corpo os ensinamentos de seus avós indígenas que perderam seu território, sua língua, sua tradição, mas não perderam que não perderam a memória ancestral que habita em seus ensinamentos. Tendo em vista que essa pesquisa se limita apenas à costura dos conceitos *yanomamis* e *yepamahsãs* obtidos nos livros; dessa forma, não traz em seu texto os escritos advindos da vivência contida na formação de um *xamã*. Ao meu ver, seria importante que pesquisas futuras realizassem as suas investigações e análises a respeito da epistemologia dos povos indígenas através da pesquisa bibliográfica e também da pesquisa de campo, a qual agrega aos resultados a memória viva em suas palavras.

Firmo, por último, a urgência do estudo científico em recolocar o lugar da filosofia indígena no cenário filosófico e científico, tendo em vista a sua importância para se repensar os conceitos ultrapassados e rígidos que permanecem perpetuando a destruição e adoecimento das estruturas do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, João Paulo Lima. **O mundo em mim** - Uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro. Brasília, DF: Editora Mil Folhas, 2022.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã: peixes e humanos**. Um ensaio de Antropologia Indígena. Orientador: Gilton Mendes dos Santos. 2013. 93f. Dissertação (Mestrado)- Museu Amazônico, Universidade Federal do Amazonas, 2013.

COSTA, Alyne de Castro. **Guerra e paz no Antropoceno**: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour. Orientadora: Déborah Danowski. 2014. 133f. Dissertação (Mestrado)- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**: Conferências em Frankfurt. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda, 1993.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEITE, Tainah Vítor Silva. **Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami**. Orientadora: Aparecida Vilaça. 2010. 187f. Dissertação (Mestrado)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

RUBIM, A. C. ; ROSSI, C. C. ; ALMEIDA, T. R. . **A temática indígena em contexto escolar: Língua, arte e história**. Revista Intercâmbio dos Congressos Internacionais de Humanidades (UnB) , v. 1, p. 60-60, 2015.

SAMPAIO, D, H. **UKUSHÉ KITI NIÍSHÉ: Direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas**. Orientador: Wanderson Flor. 2018. 194f. Dissertação (Mestrado)- Programa de pós-graduação em direitos humanos e cidadania, Universidade de Brasília, 2018.

STRAUSS, Claude Lévi. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VALENTIM, Marco Antonio, **Extramundandidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis (SC): Cultura e Barbárie, 2018. 320 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002. 552 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**, in A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2002. 347-99 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Jonathas Ribeiro. **Conceito de humanidade no pensamento yanomami**. Universidade Federal do Paraná, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/43379621/Conceito_de_Humanidade_no_Pensamento_Yanomami. Acesso em 10/12/2021.

BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena no século XXI**: encantos e desencantos. Rio de Janeiro: Mórula, Lace, 2019.

BARRETO, João Paulo Lima. **O mundo em mim** - Uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro. Brasília, DF: Editora Mil Folhas, 2022.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã: peixes e humanos**. Um ensaio de Antropologia Indígena. Orientador: Gilton Mendes dos Santos. 2013. 93f. Dissertação (Mestrado)- Museu Amazônico, Universidade Federal do Amazonas, 2013.

COSTA, Alyne de Castro. **Guerra e paz no Antropoceno**: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour. Orientadora: Déborah Danowski. 2014. 133f. Dissertação (Mestrado)- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**: Conferências em Frankfurt. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda, 1993.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEITE, Tainah Vítor Silva. **Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami**. Orientadora: Aparecida Vilaça. 2010. 187f. Dissertação (Mestrado)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

SAMPAIO, D, H. **UKUSHÉ KITI NIÍSHÉ: Direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas**. Orientador: Wanderson Flor. 2018. 194f. Dissertação (Mestrado)- Programa de pós-graduação em direitos humanos e cidadania, Universidade de Brasília, 2018.

STRAUSS, Claude Lévi. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VALENTIM, Marco Antonio, **Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental**. Florianópolis (SC): Cultura e Barbárie, 2018. 320 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002. 552 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**, in A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2002. 347-99 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.