

**Ludmila dos Reis Sales <sup>2</sup>**  
Universidade de Brasília**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*.

**Abstract**

This work aims to study the indigenous concepts that structure the idea of humanity, belonging to Yanomami wisdom and Yepamahsã wisdom, having as main reference the writings of Davi Kopenawa and João Paulo Lima Barreto. To this end, it presents a methodological proposal for a bibliographical review of part of the indigenous production in order to learn about the methods and propositions of indigenous studies. Bearing in mind the complex systematics of the concepts, their original etymology, the limits of translation and the understanding of the interpretations of these concepts by non-indigenous people were assessed. Therefore, the risks of studying indigenous epistemology through the Western and hegemonic perspective of current scientific production are recognized. Finally, a focus was placed on including humanity present in the Yanomami and Yepamahsã cosmogony and how they intertwined their paths of concepts to rethink the globalizing humanity experienced in the 21st century.

**Keywords:** Humanities, Epistemology, Indigenous philosophy, Yanomami, Yepamahsã.

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto da pesquisa realizada para integralização do Trabalho de Conclusão de Curso *O conceito de humanidade na filosofia yanomami e filosofia yepamahsã*. Apresentado em 2023 ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, sob a orientação do Prof. Dr. Wanderson Flor.

<sup>2</sup> Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: ludmila.reis.sales@gmail.com

## 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.

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 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.

Desse modo, esse artigo 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 forma 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.

## Lógica Yanomami

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 th ë pë*”, 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 *ně pata pë*, os ancestrais dos *yanomamis*. Os Yanomami designam seus ancestrais por três termos genéricos: *pata th ë pë* (os “grandes homens”, os “anciãos”), *xoae kiki* (o “conjunto dos avós”, os antepassados históricos, os maiores) e *ně pata pë* (os ancestrais míticos) (KOPENAWA, 2015, 610).

### ▪ 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 *ôpatari* (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 *yanõmami tēpë*. *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 pés para sustentar o peso do céu na terra-floresta. As montanhas são o topo visível dessas placas que dão estrutura à forma da terra.

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 forma e maneira de sentir as humanidades na terra-floresta. O segundo capítulo do livro de Kopenawa nos apresenta o momento de criação do primeiro *Yanomae thēpë*, 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 *Tēpērēsiki*, 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

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)

*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 por ele como especialista, é a de aprender a se comunicar com os seres espirituais para obter os conhecimentos transmitidos por eles e assim repassá-los para seus iguais em forma de cura, proteção e narrativas cosmológicas. 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 repassada 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.

*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 maléficos, 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 maléficos 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 (KOPEANAWA, 2015, p. 86).

#### ▪ Outras Formas de Humanidade

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, de ser e de existir. Já o sufixo “*pë*” costuma-se atribuir a palavra característica do tempo das origens e suas constantes. Fundamentalmente, os seres espirituais opõe-se aos seres humanos (humanos, animais, alguns vegetais e alguns seres geofísicos) por deterem uma forma corpórea que é catalisadora da sua imagem (*utupë*), de seu espectro, logo não possuem um corpo propriamente seu.

*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 th pë* são os seres não-humanos/invisíveis; *në wãripë* 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.

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 (KOPENAWA, 2015, p. 227).

Davi Kopenawa aponta que os atuais *napë* (não-indígenas), 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 th ëri*. *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).

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.

## 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 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-Kêhíripõrã / Tõrãmã Kêhíri, Umusi Pãrõkumu*, 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.

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 ukuse*, *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. O exercício proposto por Barreto, de estudar a lógica indígena, contribui não só para o sentido *yepamahsã* e sim para os múltiplos, complexos e distintos fundamentos indígenas das 305 etnias indígenas presentes no Brasil. 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 originários da terra-floresta, possuidoras de cosmologias que falam do território como sua grande mãe criadora.

*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, vou priorizar dar voz aos nomes dos 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.

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 na 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.

▪ **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.

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 ukûse* (narrativas míticas), que são proferidas pelos especialistas *Pamurimahsã* e *Umukorimahsã*. 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 ukûse*. 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.

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

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 ukūse* (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.

#### ▪ **Especialistas: redefinindo conceitos**

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 ě*, pl. *pě*, já os grandes anciões são nomeados como *patat<sup>h</sup>ěpě* “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 ě*, pl. *pě*) se identificam com seus espíritos auxiliares (*xapiri*, pl. *pě*) para ver as imagens (*utupě*) dos ancestrais animais da primeira humanidade (*yarori*, pl. *pě*) que, por sua vez, são eles mesmos espíritos auxiliares em potencial” (p. 660).

▪ **Waimahsã: humanos espíritos**

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 xamânicos; esses o conduzem para guiar, curar, proteger e vingar os seus.

*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 detêm 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.

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* (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 advêm 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*, nomeação 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-existente 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).

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-pirô-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 Kumu, pajé do povo *Tuyuka*, nesse momento de apresentação da história da canoa da transformação, a criança que passa pelo 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-pirô-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 exogâmicas 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.

## Ciência Indígena

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 fator 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 *bahsese*, de invocar elementos protetivos e substâncias curativas do corpo, não tem poder de *bahsese*, não tem ligação com os *oãmahrã*, não tem conexão com o território, não tem ligação com o grupo social e não tem ligação com a cosmologia do grupo social” (FERNANDES *apud* BARRETO, 2022, p. 88).

### ▪ Definição de Humanidade

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. 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 humanas. 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*.

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 é aplicado a todas as formas de existência, humanas, não-humanas e extra-humanas e a urgência em dar 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 todos as outras formas de vida na terra, exceto da seleta humanidade moderna.

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 essas duas humanidades, 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 e inerte feito para seu consumo e pronto para ser abandonado quando seu valor de fertilidade for todo devorado pela ganância do mercado. A segunda humanidade é formada por essa “camada mais rústica e orgânica da terra”, os terranos, como diria Alyne Costa (2014, p.10) 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).

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.

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.

## Conclusão

Este artigo 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 premiado<sup>3</sup> xamã yanomami, discorrendo sobre sua atuação política, preocupações ontológicas, antropológicas, filosóficas, éticas e políticas.

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.

---

<sup>3</sup> Kopenawa possui o “nobel alternativo”, o Right Livelihood Award; título de Doutor Honoris Causa pela UFR (2020) e pela Unifesp (2023).

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

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.

**ANÑANSI**

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 Víctor 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, **Extramundandade 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.