

O poder das palavras: poética¹ de um basere entre os Tuyuka do alto Uaupés

Emmanuel Rene Richard²

Doutor em Antropologia/Universidade Paris Nanterre/Universidade de São Paulo

<https://orcid.org/0000-0002-1348-2526>

emmanuelrichard55@gmail.com

Introdução

O objetivo principal deste artigo é estudar, sob diferentes ângulos, uma forma de arte verbal específica das populações do noroeste da Amazônia, conhecida como *basere* na língua Tuyuka (*bahsese*, na língua Tukano), a partir da análise de um *basere* recitado por Paulino Ramos, um especialista do povo Tuyuka, da comunidade de São Pedro (*Môpoea*), localizada no alto Tiquié (Brasil), cuja transcrição e tradução resultaram no texto aqui apresentado. O povo Tuyuka - também conhecido como Utâpinoponã, Filhos da Cobra de Pedra - pertence ao grupo linguístico Tukano Oriental, cuja população total (Brasil e Colômbia) é estimada em aproximadamente 2300 pessoas³, vive principalmente em dois afluentes do rio Uaupés, os rios Tiquié e Papuri, com uma maior concentração nos cursos superiores destes e nos seus afluentes, em ambos os lados da fronteira entre o Brasil e a Colômbia, na região do alto Rio Negro. Minha pesquisa com os Tuyuka (ver Richard, 2021a, 2021b; 2025) teve início em 2012, no âmbito do Mestrado, e teve continuidade no

1 A ideia de poética desenvolvida nesse estudo corresponde ao conceito de Aristóteles de *poiesis* como atividade humana de criar ou fazer. Etimologicamente, advém do grego *poiein*, por criar, com sufixo *-sis* referente a ação. O intuito é de dar conta do aspecto tanto linguístico como performático (ver Cabalzar, 2010) da arte verbal ameríndia aqui analisada, o *basere*.

2 Pós-doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). A pesquisa foi realizada graças ao amparo da bolsa de Pós-Doutorado Estratégico (PDPG), do Edital CAPES Nº16/2022 do Programa de Desenvolvimento da Pós-graduação no PPGAS da UFMT

3 No Brasil, segundo o censo do IBGE, os Tuyuka representariam em 2022 um grupo de 849 pessoas (dados disponíveis em <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html> (página consultada em 19 de junho 2025)). Na Colômbia, os Tuyuka somariam 1467 pessoas segundo o Censo de 2018 do Departamento Nacional de Estatística (dados disponíveis em [Población Indígena de Colombia](#) (PDF). Consultado em 19 de junho de 2025).

Doutorado, de 2015 até 2021, até pesquisas mais recentes (2022 e 2024). Venho realizando pesquisas entre os Tuyuka do alto Tiquié (comunidades de São Pedro, Cachoeira Comprida, Fronteira, Igarapé Onça, no Brasil, Bella Vista na Colômbia), e do alto Papuri (Santa Cruz do Inambu no Brasil, Puerto Ibacaba e Puerto Esperanza na Colômbia). Além dos Tuyuka, meus interlocutores indígenas também pertencem aos povos vizinhos ou que convivem nas comunidades nas quais estive, como os Yebamasã, os Bará, os Tukano, os Desana e os Hupd'äh.

Entre os Tuyuka, o *basere* é geralmente pronunciado em voz baixa ou mentalmente pelo *kumu*⁴ ou *basegu*⁵, que mexe levemente os lábios enquanto recorda a fórmula ritual. Em um contexto terapêutico, destinam-se a purificar e/ou a transmitir um potencial curativo a uma substância (água, alimentos, tabaco) que será depois ingerida, aplicada ou inalada pelo destinatário do *basere*⁶. O aspecto de cura foi o principal destacado pelos autores que se debruçaram sobre esta forma de arte verbal, e os poucos que foram transcritos e traduzidos por esses autores (Buchillet, 1983; Lolli, 2014; Barreto, 2021,) tinham como função a cura de uma doença, com a exceção do antropólogo tuyuka Justino Rezende (2021) que, na sua etnografia sobre os rituais, também tratou das “cerimonias de proteção”, segundo as palavras do autor.

A especificidade do *basere* aqui transcrito e traduzido é que se trata de um *basere* de proteção e fortalecimento do corpo do recém-nascido para seu primeiro banho no rio. Em contraste com as traduções dessas “fórmulas terapêuticas” propostas pelos autores citados acima (inclusive Rezende), que se concentraram no conteúdo semântico para poder analisá-las, a proposta apresentada aqui é definida como um “esforço de tradução criativa de uma expressão poética distinta, em vários aspectos, dos gêneros literários modernos” e não como um “documento ou dado linguístico”, seguindo os passos de Cesarino (2018, p. 57). Este último autor, portanto, propõe uma nova abordagem na forma de um campo multidisciplinar: uma reflexão crítica ou literária sobre a poética ameríndia com base em uma problematização conceitual da etnografia, e mostra, no caso Marubo,

4 “Pajé” especializado em rituais de “prevenção, proteção e cura de doenças” (Dutra, 2010, p. 161). De acordo com Dutra, para se tornar um *kumu*, “é necessário passar de três a quatro meses de formação tradicional sob a orientação e o acompanhamento de pajé *basei* [*kumu*] que dita regras rígidas de abstinência alimentar” (2010, p. 228).

5 Segundo Dutra (2010, p. 228), que usa a grafia *bahsegw*: “benzedor comum; não é pajé; conhece apenas alguns rituais de pajelanças considerados básicos, como por exemplo, rituais do parto etc.”.

6 São escassos os estudos antropológicos sobre o tema dessas fórmulas rituais para fins terapêuticos no noroeste amazônico. No entanto, devemos mencionar o trabalho pioneiro sobre esse tema realizado por Buchillet (1983) entre os Desana, povo da família linguística Tukano oriental, e mais recentemente a pesquisa realizada por Lolli (2014) entre os Yuhupdeh, povo da família linguística Nadehup, assim como o trabalho fundamental do antropólogo Tukano Barreto (2021). No que diz respeito aos Tuyuka, os trabalhos de Cabalzar (2010) e do antropólogo tuyuka Rezende (2021) contém preciosas informações sobre este tema.

que “o sistema poético inteiro, seja na agência xamânica, seja no registro mítico ou em sua interpenetração, apresenta uma reflexão sobre a variação de pontos de vista, seus riscos e seus dilemas” (Cesarino, 2008, p. 13-14). Na mesma linha de Cesarino (2008, 2018), o objetivo aqui é analisar o que torna a linguagem poética de um *basere* específica e o que isso revela sobre o pensamento e as ações dos especialistas rituais Tuyuka e, portanto, sobre a ontologia e cosmologia deste povo ameríndio.

Nós nos debruçaremos, em primeiro lugar, sobre a transcrição e a tradução do *basere* propriamente dito, para vermos, em seguida, o que define essa forma de arte verbal, qual é sua forma de ação, e como ela faz parte de um processo de cuidado e construção do corpo.

Basekusaro: basere para o primeiro banho do recém-nascido

Yɥ, anorẽ, ani pekasũ kũ te, basere hĩrere kũ saiñari, yɥ tere, ate oko kusare makañerẽ.

Eu, neste lugar, para este Branco, este benzimento, vou dizê-lo, como ele me pediu, este conhecimento sobre o banho.

Tere anopɥ, yɥ tehirĩ añuboku hĩma hĩgũ yɥ anore kũre, yemena wedegudaku yɥ hiayɥ.

Isto, como bem pensei, vou conta-lhe na minha própria língua, digo.

Buri kũaye pekasãye nihirõ wisio nimiãrã marĩnoreha⁷, menimasirõpegũno nigũyɥ temenarã kurẽ tetigudayɥ hĩ wedeboayu kurẽ, tetigɥ yɥ yemena wedesegudakuyɥ anorẽ kũre hitoamiarã, yɥ hĩrẽgarẽ.

Então, a língua deles, a língua dos brancos, nós não a dominamos bem, se eu contasse em português, não contaria bem, por isso, na minha língua, vou contar, como já disse.

Tetigɥ kũ, wimagũ kũ, baua kũ tiri sireore, tigɥ kuya sawi kũ masãbauari sawi nimikuto.

Este recém-nascido, após o seu nascimento, neste quarto onde nasceu, encontra-se a si próprio.

Ti sawire kũ, tore te biato hĩ, kũre basedupo, kuã tiarigɥ. Kuã butoa hĩrirapɥha,⁸ sika semana dupodugara sika samarõ dupo tirukurira nimiwarã kuã.

7 Paulino fala aqui em nome de seu povo, e talvez dos povos indígenas no sentido mais amplo.

8 Aqui ocorre o uso do evidencial informativo *hĩrirapɥha* “como eles me disseram” de *hĩrira* dizer + evidencial reportativo e *ɥha* sufixo que denota o ato de se dirigir a alguém, que será comentado mais adiante.

Neste quarto, ele permanecia, e recebia os benzimentos. Os mais velhos, como me disseram, durante uma semana inteira, deixavam-no lá.

Ti tiri yu tore, ateburekori saha, kusawakarã niã usã hirãme, potokõ nímiya kuã ateburekori puresaha.

É assim que eu vejo, hoje em dia, querem dar o banho o mais rapidamente possível, hoje em dia é assim.

Potokõ tiriã, noborora kusahadaku usã saha, noboro busuamahã tihamiyara ateburekoripureha tetimã hĩrã ateburekorire matã kosoreno nihãto hĩreniã kũrẽ.

“Logo que possível, a qualquer momento⁹, queremos dar-lhe banho”, dizem, em vão, hoje em dia; e é por isso que hoje em dia lhe damos banho tão depressa, digo-lhe eu.

Tetigũ yu tere wedegudaku mekũtigãrẽ.

Isto, vou dizê-lo agora¹⁰.

Tetigũ kũ ti basoka baula kũ tiri sawipure, kũ niri iñagũ, ti imisa hõnopũ kuã ponati kuã tiari siro nesatiri, ti imisarena nekutubuaki anopũ, te petamapũ kũ kusadaropure neheaki.

Ele¹¹, alguém nasceu neste quarto, e vendo isso, cerca o local de nascimento com uma cerca, depois, ainda protegido pela cerca, leva-o¹² para este quarto, e finalmente desce ao porto para dar o banho.

Neheatihigũ ti warurire kuã ne ti sũgeada kuã tiriore kuã hiadakia sukã.

Quando chegam, é das costelas que, primeiramente, vão falar.

Tetigũ kũ tore kamotagũda higurã ti imisa anõ warupere anõ atiniña warupere kamotagũda hĩgũ.

Ele faz a proteção, diz ele, com esta barreira, a costela deste lado, cerca, diz ele.

Sanũkari botamakũ, dobero nihiyikũ, apeniñã botamakũ, dobero nihiyikũ.

Na entrada, há um esteio, abelhas ali estão, do outro lado, há outro esteio, abelhas ali estão.

Kũrẽ kũye besu hĩrere, kũye toarepa besu¹³ hĩrere besu ñadiyo¹⁴, kũrẽ bosanũko¹⁵

9 Sem sequer ter feito o *basere*.

10 Depois dessa frase, o *basere* propriamente dito começa a ser recitado.

11 Trata-se do especialista em *basere*.

12 Trata-se do recém-nascido.

13 Dardo-flecha, arma própria das abelhas.

14 Ação do especialista ritual para repelir os dardos das abelhas.

15 Ação do especialista ritual para acalmar, pacificar ou neutralizar as abelhas.

tihiira, waya mũa, anope waya mũa, mera kũ mũ parami tigu, mũ niñati tirigu, ati burekori nopera marĩ kamerĩ iñatuti ti masiña maniato, sikũ ponã nirẽ niato sika kumurõ makarã bauarige niato marirẽ hĩ.

Eles têm as suas flechas, diz ele, têm o seu dardo-flecha, como se diz; a flecha ele afasta, acalma-os: não venham para cá, vocês, afastem-se, vocês, do seu neto, deste recém-nascido, e não tenham, neste dia, de nós, inveja nenhuma. Filhos de um mesmo antepassado, somos. De um mesmo banco, somos os filhos.

Hĩ kũre bosahã titoanukõ. Añure ukori tőkõ makañe niadaku hĩ nekutubua kia puaniña warumakañe, ti imisari ano marĩ sotoa makañe terora.

Depois de os ter apaziguado com estas palavras, com o leite doce da fruta, cobre-lhes¹⁶ as costelas de ambos os lados e, protegidos por um recinto por cima de nós, descemos em direção ao porto.

Ani muipũ makũye diarige hĩrẽno ñasãnukã tihĩrõ marĩrẽ diarige wabokuto kũ wimagũrẽ, hĩrã kũã tore añuadaku hĩ tore wada heõtunukõwĩ anopere umũãrõpere.

Esta doença do filho do sol, como a chamamos, que não se encarne em nós, que não o afete a ele, o recém-nascido, eles ficarão bem, diz, criando uma tela protetora de baixo para cima.

Ani muipũ makañe diarige nikuto hĩrã kuã tirige niku toha. Bi tirire, tere nekutubua tihirã ti imisare nekutubua, kuã pekasã hĩrã: “uma cerca de benzimento” hĩkia kuã tore tetira kuã para nukakia toresukã.

Esta doença do sol, quando aparecia, faziam isso mesmo¹⁷. Era assim que desciam para o porto, protegidos por esta cerca que ele fazia, a que os brancos chamam “cerca de benzimento”¹⁸, como eles dizem. Esta parte termina aqui.

Kũ nikikũ tore kũ ñirũ dobero paigũka, pegũgã, paigũka ñigũka nikia kũã ma petama dekore hikia¹⁹. Kũrẽ kũye besu bosakia kũkãrẽ sukã besu ñadiyotu, besu bosa²⁰.

Ele está lá, onde há abelhas grandes, abelhas pequenas, abelhas pretas grandes, no caminho do porto, encontram-se, dizem. Ele, as suas flechas, ele neutraliza, as suas agulhas-flechas, ele repele, as suas flechas, ele neutraliza.

Marikã, muakã usã tirobiro oko kusari baso añurõ wanoarĩ tiri tugeñari basoka nihĩyu muakã hĩ, nekutubua kũãrẽ bosahã tukamota kamotanukõhĩya.

Nós e vocês somos iguais, na água tomamos banho, bem protegidos sentimo-nos, diz ele,

16 Trata-se do recém-nascido, da mãe e do pai.

17 Aqui, é difícil determinar se Paulino está se referindo às curas passadas de seus ancestrais (humanos) ou aos demiurgos e seus atos primordiais, quando a doença em questão apareceu pela primeira vez.

18 Aqui, Paulino traduz essa expressão para o português: “cerca de benzimento”.

19 Notamos aqui o uso de *hikia*, “dizem”, evidencial presumido (ver Vlcek, 2016).

20 Aqui, a ação do especialista é expressa pelos verbos *bosare* e *ñadiyore*, que correspondem às ações de neutralizar e repelir. Depois de “bosa”, Paulino respira fundo e marca uma pausa.

e protege-os cercando-os num recinto.

Ti petama buahearo p̄ure, niyu sukã topu nikia pau nihãkia, kũã dodora ni, marĩtira ni, ñira ni, doberoa pau nihãkia kũã. Kũãrẽ bosaki topure bosanũko tigura tigũ kũya besugũ besu ñadiyotu besu bosa wada kũãrẽ nigoki kũãre.

Lá no porto, há muitas, abelhas de todos os tipos: pintadas, listradas, pretas, são numerosas. Ele acalma-as, neutraliza-as, faz com que o seu ferrão se retraia, repele o seu dardo-flecha e acalma-as.

Sikũ pona, sikũ parãmerã²¹, oko kusari basokado nirira niwũ higũ, kũ tore añurõ wada heõtuñe, wada yusũosã wada tukamota ponekohãki kũãrẽ.

Filhos do mesmo antepassado, netos do mesmo antepassado, assim tomamos banho, diz ele, os protegendo bem, os esfriando, os defendendo e os repelindo.

Besu ñadiyo, besu bosakohaki kuare; kuaye besuwiseripe soneko bosadupokohaki kũãrẽ. Ne sikũ sikabũreko niwari kamerĩ iñatuti tirira ponãme niã marĩ, sika kumurõ makarã basoka bauarira niã marĩ tero birira parãmerã niã marĩ hĩhĩyikũ tore.

As suas flechas ele afasta, as suas flechas ele neutraliza, para a sua casa-de-flechas ele envia de volta, fazendo-os assentar e acalmar. Nenhum de nós jamais sentirá inimizade, filhos de um mesmo banco, nascemos, somos netos de um mesmo antepassado.

Tigũ kũ tore nekũtũbua tigura, tore paihãmarõ tiro manirõ, ti imisarinara wada heõtuñe wada tukamota nũkõyi tore, wadatukamota nũkõ tihĩgũ. Tore, kũya nekeri imisa, ate poyukũ imisa, dia pasa poyukũ imisa, ate²²... boteapũ yukũ imisa, tebiri ate wakupũ yukũ imisa wada heotuñe, wada tukamota wada heotuñe ñañepasoyi kũre kũpũ dua diari hĩgũ.

É assim que ele os acompanha, ele não o faz muito grande, esse cercado protetor para protegê-los, para defendê-los, para cercar o caminho deles. No cercado de buriti²³, no cercado de madeira flutuante *poyukũ*²⁴, no cercado de madeira flutuante *dia pasa poyukũ*²⁵, no cercado de embaúba *boteapũ*²⁶, no cercado de embaúba *wakupũ*²⁷, ele os protege, os defende, os coloca ali para que não se afoguem, diz ele²⁸.

21 *Sikũ ponã, sikũ parãmerã*, assim como na passagem acima, o especialista se dirige aos *yũkũmasã* para lembrá-los de sua origem comum com os humanos: eles são filhos (*ponã*) e netos (*parãmerã*) de um mesmo ancestral.

22 Aqui Paulino faz uma pausa, tentando se lembrar do próximo ponto da sequência.

23 Espécie de palmeira *Mauritia flexuosa*.

24 Espécie de árvore não identificada.

25 Espécie de árvore não identificada.

26 Variedade de *Cecropia*.

27 Variedade de *Cecropia*.

28 Essa sequência descreve as espécies de plantas usadas pelo especialista, nos seus pensamentos, para criar um cercado para o bebê recém-nascido e seus pais, para protegê-los de se afogarem enquanto tomam banho no rio.

Tigũ tiere hĩgũ kũ tore buanu tigũra hĩyi, ti pekame nihĩyuto hĩki, ti pekame peka soãrĩme, peka butirime, peka sũmerime, peka ñirime hĩhĩyi timerẽ, tiere tie oko pekamerirẽ, ñari pekamerirẽ, kumurĩ pekamerirẽ, pũ pekamerirẽ timerirẽ wada heõtuya, wada pekaya pekayũsuo, wada sowe yũsũosawi, ʉkori tũkũ marĩya katiri ʉkori tũkũ diari marĩye menerũkũ katiri opekũ tũkũ diari oko kusari basokũ nigũdakumũ, niña, pako, pakũ hĩyi.

É assim, diz ele, quando se desce, dizia-se, há fogos²⁹, diz, o fogo vermelho, o fogo branco, o fogo azul, o fogo preto, dizia-se, destes, com a ajuda do fogo da água, do fogo da lama, do fogo da madeira podre, do fogo das folhas ele os protege, apaga o fogo, e refresca-os com o doce sumo do fruto da vida, o doce sumo do fruto do rio, o doce leite do ingá³⁰ da vida, na água banham-se, o recém-nascido, a mãe e o pai, dizia-se.

Titoanũkũ tigũra anõrẽ beseyi, marĩya katiri ʉkori tũkũ sobogu nihĩyu, wũnũ papukusarigu hĩrigũ nihĩyu tigũ dia sotoa makãgũ. Tigũre hĩyikũ marĩya katiri opekũ tũkũ sobogu. Tebirire tigũ pũtori makarã hĩyi, tebirire tigũ deko makarã hĩyi, tebirire tigũ yapari makarã hĩyi, ñasã, bũeroa, hawã hĩyi kũare, hĩgũ kũarẽ wamũkari ñata upikari ñabude wada bũkũra siã wada patune... kamewiokohãyi kũarẽ, kamewioko tigũ kaurõre kaurõ koãyi, kaurõ koã tihĩgũra marĩye ʉkori tũkũ sobogu, marĩya katiri ʉkori tũkũ sobogu, oko kusa tiribasokũ nigũdakikũ niña, pako, pakũ hĩyi.

Depois disso, neste lugar ele procura, nossa vida no doce fruto da árvore de espuma, e na árvore da preguiça, que se encontram nas margens do rio. Então dizia ele, nossa vida no leite da seiva da árvore de espuma. E também, na base da árvore, dizia-se, no tronco da árvore, dizia, nos galhos da árvore, dizia-se, há formigas: formigas de fogo, e minhocas, dizia-se; e ele diz: os seus pescoços ele parte, os seus dentes ele arranca, as suas bactérias-fungos ele mata, ele as rejeita...³¹ e expulsa-as, e ao expulsá-las, o seu mau cheiro ele rejeita, o seu mau cheiro ele rejeita, e com o nosso doce remédio de espuma, o nosso doce remédio de vida de espuma, na água banham-se, o recém-nascido, a mãe, o pai, dizia-se.

Tigũ mawayi topũra sukã, dita witãriburo makãgũ hĩyi, atigũ papukusarigu hĩri diamakũre saha, tigũre hĩgũ hĩyisukã, tigũre tigũ pũto makarã hĩyi, tigũ dekomakarã hĩyi, tigũ yapamakarã hĩyi, aniã hawã, ñasã, menekoarã, tebirire aniã nipetira utia hĩrira nimiawã kũa, kũarẽ wamũkari ñata upikari ñabude wada bũkũra siã wada patune... kamewiokohãyi kũarẽ, kamewioko tigũra tigũ kaurõ koãyi tigũre, tigũre okobubiro wada pata diokowi tigũre kũrẽ ñaãaro ti ñasã nũkã tirikuto hĩyi.

29 Nessa sequência, o especialista menciona os diferentes tipos de fogo que os *yũkũmasã* colocam no caminho que leva ao porto, depois a sequência de fogos que o especialista usa para neutralizar esses fogos dos *yũkũmasã* e, por fim, as substâncias providas de frutas doces que ele administra ao recém-nascido, à mãe e ao pai para que eles se banhem protegidos pelo frescor destes.

30 *Inga* é um gênero de plantas com flor da subfamília *Mimosoideae* da família *Fabaceae*. As espécies deste gênero são conhecidas pelos nomes comuns de ingá ou ingazeiro, sendo que ingá também designa o fruto da árvore: uma longa vagem que contém sementes envolvidas por uma polpa muitas vezes comestível.

31 O especialista enfatiza a palavra rejeitar (*patune*), sustentando a última sílaba com uma pronúncia alongada.

Depois, à medida que sobem, este monte de barro está ali, dizia-se, e esta árvore de espuma está ali, diz ele, na base desta, dizia-se, no tronco, dizia-se, nos ramos, dizia-se, estão ali estas minhocas, estas formigas, estas formigas ingazeiras, mas também muitas vespas que se encontram ali, os pescoços ele parte, os dentes ele arranca, as bactérias ele as mata, e as rejeita... E assim afasta, afasta o seu mau cheiro, e com esta água lava, purifica, e expulsa isso, para que não se sintam mal, dizia-se.

Marīya katiri ukori tōkō sobogu, marīya katiri ukori tōkō meneruku kaneruku ukori tōkō sobogu kusari basoku nigūdaku mu niña, pako, paku, hīyi kūare bapakeoyi. Tigū dita wariburo makāgū hīyi, tigure terora hīyi tokāre, tigū nikuto hīyi, kūare hīyi tokāre, tigū pūtomakarā hāwā, tigū dekomakarā hīyi, ania tigū yapamakara hīyi, kūarē, menekoarā, ñasā, hāwā, hīgū kūarē būtoa siā, wamukari ñata upikari ñabude wada bukura siā, wada patune kamewiokohāyi, tigure kauro koāyi, tigure okobubiro wadapata kodiokowi, tigureha.

Com o nosso remédio de vida da seiva da árvore de espuma, com o nosso remédio de vida do sumo doce do ingá, do sumo doce do abiu³², do fruto doce, com esta espuma vocês se banham, recém-nascidos, mãe e pai, dizia-lhes ele para que o contassem. Há este monte de barro, dizia, assim se encontra neste sítio, dizia-se, e na base da árvore de minhoca, e no tronco da árvore, dizia-se, e nos ramos da árvore, dizia-se, elas, as formigas do ingá, as formigas, as minhocas, diz ele, eles, os bichinhos, ele os mata, o pescoço ele parte, os dentes ele arranca, as bactérias ele mata, rejeita-as e expulsa-as, esse mau cheiro afasta, com essa água lava, purifica.

Titoanukō tigura atigu... wiariromakāgū³³ hīyi tigū karē terora hīki, tigū putori makarā hīki, tigū dekomakarā hīki, dūpūrimakarā, purī makarā, karē menekoarā hīrirare ñasā hīrirarē, utia hīrirare, hāwā hīrirare, wamukari ñata upikari ñabude, wada bukura siā, wada patune kamewiokohāki kūarē, kauro koāki tigure okobubiro wada patakodiokoki, mū katiri ukori tōkō sobogu, marīya katiri ukori tōkō sobogu niadakuto tigū hīyi, tigure oko kusa katiro ti opekosaña, yeriponāti³⁴, katiri basoka ponā nirātia marī hīki.

Depois, esta... árvore da capoeira, dizia-se, igualmente, diz, na sua base, diz, no seu tronco, diz, nos seus ramos, nas suas folhas, que têm a forma de ingá, como se diz, formigas, como se chamam, vespas, como se chamam, minhocas, como se chamam, os seus pescoços ele parte, os seus dentes ele arranca, as suas bactérias ele mata, e rejeita, e repele, o seu mau

32 Fruta, *Pouteria caimito*, planta da família dos *Sapotaceae*.

33 O termo *wiariromakāgū* usado aqui pelo especialista se divide em *wiariro* (capoeira) e *makāgū* (vegetação específica desse ambiente) e foi traduzido por Edilson como “árvore da capoeira”. A capoeira é uma vegetação secundária composta de gramíneas e arbustos esparsos que crescem depois que a vegetação original foi cortada. O termo, que vem da língua tupi, refere-se à vegetação que cresceu no lugar da vegetação cortada. Significa literalmente “vegetação do passado”, de *ka’a* (“vegetação”) e *uera* (“do passado”).

34 O especialista utiliza o conceito de *yeriponā*, que pode ser traduzido imperfeitamente como “almacoração”, que é o princípio vital da pessoa tuyuka, e que, como diz Barreto (2021) sobre o conceito tukano de *heriporā*, é composto por um conjunto de princípios vitais derivados de diferentes elementos. Voltaremos a discutir sobre esse conceito mais adiante.

cheiro ele afasta, e com esta água ele lava e purifica: a espuma do seu doce sumo do fruto da vida, a nossa espuma do sumo doce do fruto da vida, aqui está, diz ele, e com esta água nos banhamos, cobrindo com leite a nossa vida, a nossa alma-coração, nós, filhos da vida, diz.

Marīye ukori tōkō sobo oko kusari basokū nigūdakumū hīki, niñā, pako, pakū hīki, titoanukōtigūrā hīyi, atigū... tataboamakāgū hīyi, nikia topure hīki aniā hāwā hīrira, wasiā hīrira butira, nira nikia topure hīki, tigū mūawayi, tigū dekomakarā hīyi, tigū mūawayi tigū yapamakarā hīyi, menekoarā hīyi, ñasā hīyi, hāwā hīyi, kūare wamukari ñata upikari ñabude wadabukura siā, wada patune... kamewioko hāki kūarē, kamewioko tihīgū hīyi, mūya tigure kauro koāhāki, tigure kauro koā tigū okobubiro wada patune kamewioko hāki tiere, titoanukō tigura mūya katiri ukori tōkō sobogū marīya katiri ukori tōkō sobogū, niādakuto hīyi tigure, ti okokusari basokū nigūdakumū niñā, pako, pakū hīyi.

O nosso doce sumo de fruta, com a sua espuma banham-se, criança, mãe e pai, diz, e depois, dizia, nesta... caatinga³⁵, dizia-se, há, diz, essas minhocas, como as chamamos, essas minhocas, como dizemos, brancas, pretas, elas estão lá, diz, na sua base, dizia-se, no seu tronco, dizia-se, nos seus galhos, dizia-se, a formiga ingá, dizia-se, a formiga, dizia-se, as minhocas, dizia-se, os seus pescoços ele quebra, os seus dentes ele arranca, as suas bactérias ele mata, e ele os rejeita... e ele os afasta, e ao afastá-los, dizia-se: o seu mau cheiro eu afasto, este mau cheiro com água eu neutralizo, eu o lavo e repilo, e depois, o seu doce sumo de fruta da vida, com a sua espuma, o nosso doce sumo de fruta, com a sua espuma, dizia, eles tomam banho, o recém-nascido, a mãe, o pai, dizia-se.

Tigū wayi atigū busegū hīrigure, sobogū niku tigukā hīwakūā, tigure añurō tigū putorimakarā hāwā hīrira nīrā, butira wasiā hīrira, nikiakūā tigū putorire, tigū dekomakarā ñasā nikiakūā, tigū yapamakarāpū, ania ñasā hīrira bueroa hīrira mapeta hīrira, menekoarā hīrira, pau nihākia topure, tetigū kūarē wamukari ñata, upikari ñabude, wada bukura siā, wada patune, kamewiokohāki kūarē, kamewioko tihīgū hīki.

Vão andando, e esta árvore busegū³⁶, esta árvore de espuma como o chamam, bem na sua base estão as minhocas, como se chamam, pretas, brancas, minhocas, como se chamam, estão na base, e no tronco estão as formigas, nos ramos estas formigas, como se chamam, a formiga brava como se chama, a tocandira-arara³⁷ como se chama, a formiga ingá como se chama, muitas delas estão lá, e a estas, o pescoço ele parte, os dentes ele arranca, suas

35 A palavra tuyuka *tataboamakāgū* usada aqui pelo especialista, que se divide em *tataboa* (caatinga) e *makāgū* (vegetação específica desse ambiente), foi traduzida por Edilson como caatinga, palavra derivada da língua tupi e que significa “floresta branca” ou “vegetação branca” (de *caa*, “floresta”, “vegetação” e *tinga*, “branco”). Refere-se a um ecossistema típico do nordeste do Brasil composto de pequenas árvores espinhosas, nesse caso as áreas de vegetação de savana que ocupam certas partes da Amazônia.

36 Espécie de árvore não identificada, usada para construir canoas.

37 *Mapeta* em tuyuka, de *ma* “ara” e *peta* “tocandira”, refere-se a uma variedade de formigas do gênero *Paraponera* da subfamília *Paraponerinae*. Esse gênero, conhecido no Brasil como tocandira, é conhecido pela sua picada extremamente dolorosa.

bactérias ele mata, rejeita, afasta, assim, diz.

Nopera mūrē kauroti ñasã nukã tirikuto hīki, tigū okobubiro wada patakorodiokoki tigure, tere nopera mūrē okobubiro ñasanukã tirikuto hīhāyi kūre, hītoanukō tigura wayi tere, watigura hīyi, diasotoamakāda soboda nikuto tida wasōsoārada hīrida pūdoka soārada, pū butirida niku tiedari, te sobodari nikuto, ni tirira hīki, tida pūtorimakarã hīki, aniã bueroa, ñasã, te dūpūrimakarã, te pūrimakarã, te kori heara mumiã hīki kūarē, kūa wamukariñata, upikari ñabude, wada bukura siã, wada patune, kamewiokohaki kūarē. [12 :25]

Nenhum de vocês, por causa desse mau cheiro, vai se sentir mal, ele diz, com essa água ele lava e purifica aquilo, então nenhum de vocês vai se sentir mal, ele diz, e assim eles vão, ele diz, e o cipó da beira do rio está lá, e o cipó aracu³⁸ vermelho, debaixo da folha vermelha, a folha branca, há cipós, aquele cipó de espuma, na sua base, diz, aquelas formigas bravas, aquelas formigas, nos ramos, nas folhas, nas flores, pousam as abelhas, diz, e a elas, os seus pescoços ele parte, os seus dentes ele arranca, as suas bactérias ele mata, e ele as rejeita.

Kamewioko tihīgū, wada sowe, wada yusuosāki, ti toanukō, tere mūya katiri ukori tōkō makañe niādakuto, terã okoponāti, katiroti, okokusa tirira paramerã tirira ponã nirã tiamarī hīki, marīya katiri ukori tōkō sobo niã teha hīki. Tigū nopera marīrē ñāñāro ti ñasanuka tirikuto hīhaki tere, titoanuko tigura tigure marīya katiri ukori tōkō sobo niato hīgūrã atigusa, ano okokusaro makarōrē diapure buati heakikū, ani okobaro kūkã burekōri, ñamirī, kusakoāto tiarigū nigū, nopera kūka okobubirotua tiri iñāña mani kūka hīki. [13 :13]

Ele rejeita aquilo, diz, esfria, e enquanto esfria: o seu sumo de vida, de fruta doce, aqui está, de boa saúde, cheio de vida, tomam banho, netos, filhos³⁹, diz, o nosso sumo de vida doce, a sua espuma aqui está, diz. Nunca ficaremos doentes, diz ele, e depois o nosso sumo de vida, de fruta doce, com a sua espuma, diz ele, então para tomar banho, no rio descem, e quando chegam, este pássaro aquático⁴⁰, de dia ou de noite, toma banho, nunca está doente, ninguém o vê, diz ele.

Kū tirobirora opūti, kū tirobirora yeriponāti, kū tirobirora koārī sãñã, kū tirobirora wadariti, diti, okokusaribasokū nigūdakumu niñã, pako, pakū hīki. Te biri ani okoku hīyi, kū terora hīyi, kūkã hīyi, ñamirī, burekōri okokusakoāto tiarigū nigū, nopera kūkã, okobubirotua tiri iñāña maniã kūkarē hīyi. Kū tirobirora kapemekūri ti, kū tirobirora ñemekariti, kū tirobirora kōārisaña, kū tirobirora wadari ti, kū tirobirora diti, kū tirobirora diroti, kū tirobiro yeriponāti, okokusaribasokū nigūdakumu, niñã, pako, pakū, hīkorohayi toreha. [13 :57]

38 Peixe das espécies *Leporinus friderici* e *Leporinus* sp.

39 Essa passagem levanta uma dúvida sobre a tradução da fórmula *okokusa tirira paramerã tirira ponã nirã tiamarī hīki*: o especialista estará expressando o fato de que os filhos e netos a quem o basere é dirigido se banharão com boa saúde e cheios de vida? Ou ele estará expressando o fato de que “nós” (o recém-nascido e os pais a quem o *basere* é dirigido, os Tuyuka no sentido mais amplo) somos “filhos e netos da água vital, do banho da vida”?

40 *Okobaro* em tuyuka, espécie de pássaro não identificada.

Tal como seu corpo, tal como sua alma-coração, tal como seus ossos, tal como suas veias, sua carne, irão banhar-se, recém-nascido, mãe e pai, diz ele. E também, este escaravelho da água⁴¹, dizia, o mesmo, dizia, noite e dia, toma banho, não apanha doenças dolorosas⁴², ninguém o vê, dizia. Tal como os seus olhos, tal como a sua língua, tal como os seus ossos, tal como as suas veias, tal como a sua carne, tal como a sua saúde, tal como o seu coração-alma, banham-se tal como ele, recém-nascido, mãe, pai, é o que se diz.

Nopera m̄ãrẽ okobubirotua tirikuto h̄yi, kũã tirobirora oputi okokusaribasokũ nigũdakumu h̄yi, h̄gũra h̄yi. Ani diakometro h̄yi kũrẽ, terora h̄yi kũkarẽ, b̄rekori, ñamirĩ, okokusakoãto tiarigũ nigũ nopera mũkã okobubirotua tiri iñaña maniã mũkã h̄yi, m̄ tirobirora oputi, m̄ tirobirora diroti, m̄ tirobiro wadariti, m̄ tirobiro kaseriti, m̄ tirobirora koãrĩsaña okokusaribasokũ nigũdakikũ ani niña, pako, pakũ h̄iki.

Nunca terão doenças dolorosas, diz ele, tal como os seus corpos vocês se banharão, assim serão, diz ele. E esta cobra d'água⁴³, dizia, da mesma forma, dizia, de dia e de noite banha-se, é assim, nunca você tem doenças dolorosas, nunca você é visto, disse ele, tal como seu corpo, tal como sua carne, tal como suas veias, como sua pele, como seus ossos vocês se banharão, recém-nascido, mãe e pai, diz.

Ʋkori diari, toko diari, menerũkũ, kaneokodiari, m̄ya katiri Ʋkoritokodiari, oko kusaribasokũ nigũdakikũ, niña, pako, pakũ, h̄yi.

Fonte de remédios, fonte de leite, leite de ingá, leite de abiu, a sua fonte de vida, rio de leite, assim vocês se banharão, recém-nascido, mãe e pai, dizia.

Hitoanũko tigũra h̄yi, ani nega h̄rigũ h̄yi kure terora h̄yi kũkare, ñamirĩ b̄rekori oko kusa koãto tiarigũ nigũ, nopera mũka okobubiro tua tiri iñaña maniã mũka h̄yi m̄ tirobirora opũti, m̄ tirobirora diroti, m̄ tirobirora koãrĩ saña, m̄ tirobirora wadariti, m̄ tirobirora tũgeña ti oko kusaribasokũ nigũdakikũ ani niña, pako, pakũ, h̄ikorohãki tore, oko kusaribasokũ nigũdakumũ, Ʋkori diari, tũkũ diari, menerũkũ kane oko diari, oko kusaribasokũ nigũdakumũ h̄iki, marĩya katiri Ʋkori tũkũ diari oko kusaribasoka niadaku marĩ h̄iki, nigũdakumũ niña h̄iki kũrẽ. [15 :22]

Assim diziam, também, esta cobra coral, dizia-se, também, dizia-se, de noite, de dia, toma banho, sempre faz assim, nunca você adocece, nunca você é visto, dizia-se, tal como os seus ossos, tal como a sua carne, tal como as suas veias, tal como os seus pensamentos, tomam banho, recém-nascido, mãe e pai, assim disseram, tomarão banho, diz, na fonte de remédios, fonte de leite, fonte de sumo do ingá e do abiu, tomarão banho, diz, na nossa fonte de vida, fonte de leite, tomaremos banho, diz, você, o recém-nascido, diz ele.

Ti toanũko tigũra anorẽ nemoki saha nemogũra h̄iki kũrẽ, anorẽ piyawaguda h̄igũ h̄iki kũrẽ, h̄iki tore sukã, ti okosaniro h̄iki orerakope h̄iorẽ to wemekũo biboku

41 *Okoku* em tuyuka, significa literalmente “jabuti d'água”, mas designa uma espécie de escaravelho aquático não identificada.

42 *Okobubirotua* em tuyuka, doenças provocadas pelos waimasã.

43 *Diakometro* em tuyuka, espécie de cobra aquática não identificada.

hīgũ to okosanirorẽ wadapatakorohã wada yũsuosãki tore nopera mūrẽ niñaroti mekũorõti ñasãnũka tirikuto hĩki tere wadapatahã yũsuaweri tũkũ wamomena wadapata wada heõtuñe wada yũsuosãpasohãki tore, wadaheõtuñe wada ñañe pasohãki tore.

Então, depois disso, mais adiante no caminho, ele diz, há esse redemoinho⁴⁴, esse redemoinho que enlouquece, e para que isso não aconteça, ele diz, ele neutraliza e esfria esse redemoinho: a dor de cabeça e a tontura nunca o afetarão, ele diz, e ao fazer isso ele neutraliza e esfria, com suas mãos de leite ele neutraliza, repele e esfria isso, ele neutraliza e repele, ele bloqueia isso.

Tigũ hĩki tore ti oko imisa, oko sugoa hĩki tore, tore wadaheõtuñe, wadakamota wadapata ponekohãki tere anopeterora hõpeterora tiki tere nopera mũãrẽ ñañaroti mekũoro ti ñasãnũka tirikuto hĩyi, mũya ukori tũkũ yũsuaweri kane oko tũkũ kaseri niãdakuto tehĩki.

Há também, diz ele, essa cerca d'água, essa peneira d'água⁴⁵, diz ele, ele a neutraliza, a repele, a rejeita deste lado: você nunca sofrerá, a tontura não o afetará, diz ele, sua fonte de leite o refrescará, sua pele de leite de abiu o protegerá.

Hīgũra hĩki tore tere yũsuosãpetihã titoanũkũ tigũra hĩki, ti piyatiki tore piyati tigũra heaki anorẽ, atigũ hĩkiku sukuridũpũ hĩki, nukuridũpũ hĩki tidũpũre yũsuawerioko papeo tiere okobubiro wadapatayukohãki anopere, wadapatamonekohãki hõpere, anopere wadapata tianekoki, anopere wadapata tianekoki, wadapata tianeko tigũra hĩki, nopera mūrẽ okobubiroti ñasãnũka tirikuto yũsuaritoko, mũya katiri opekotoko, ukoritoko niadakuto wada heõtuñe ñañe nukohaki tore wadasowe wada yũsuosaki, nopera mūrẽ ñañaroti ñasãnũka tirikuto hĩhãki tere.

Com isso, diz, ele esfria tudo, diz, é assim que ele faz, ele sai, ele sai e chega aqui, e esse galho que está balançando na água, diz, que está em pé, diz, esse galho ele esfria pela fonte de leite, ele afasta essa doença, neutraliza e rejeita, empurra para cima, empurra para baixo, empurra para esse lado, empurra para aquele outro lado, ele diz: essa doença nunca o afetará, essa fonte refrescante de leite, sua fonte de vida de leite, fonte de remédio, eles o protegerão, eles o refrescarão, você nunca se sentirá mal, assim ele diz.

44 Paulino usa duas fórmulas em tuyuka: *okosaniro*, literalmente “círculo de água”, de “*oko*”, água, e “*saniro*”, círculo; e *orerakope*, redemoinho ou “buraco de água”.

45 O significado das fórmulas usadas aqui, *oko imisa* e *oko sugoa*, que podem ser traduzidas como “cercado ou barreira de água” e “peneira de água”, respectivamente, não foi claramente elucidado durante a tradução, mas parece provável que elas se refiram a movimentos específicos de água que se formam em rios.

Comentários sobre a tradução

O texto aqui apresentado é o resultado de um processo colaborativo que ocorreu ao longo de um ano e envolveu quatro etapas principais. A primeira etapa foi a gravação do *basere* para o primeiro banho do recém-nascido, chamado *basekusaro*, que foi recitado por Paulino Ramos, um ancião do povo Tuyuka, pertencente ao sib *Miñodokapuara*, que vive na comunidade de São Pedro (*Mõpoea*), no alto Tiquié. A gravação foi realizada na casa de Paulino, na companhia de seu filho, Evaldo, em fevereiro de 2024. Na ocasião, Paulino e Evaldo fizeram alguns comentários sobre os *basere*. A segunda etapa consistiu na transcrição da gravação, que foi feita em São Gabriel da Cachoeira com dois moradores da comunidade São Pedro, ambos com mais de 30 anos, Edilson Villegas Ramos, sobrinho de Paulino, e Marcos Rezende Barbosa, do povo Yebamasã. Após a transcrição, a terceira etapa foi a produção de uma tradução infralinear tuyuka-português, realizada com a ajuda de Edilson e Marcos, bem como uma tradução parcial inicial, que pode ser descrita como didática, visando sobretudo esclarecer o conteúdo semântico do *basere* e formulá-lo em um português inteligível. Durante essas segunda e terceira etapas, Edilson e Marcos também fizeram comentários valiosos sobre o léxico e os conceitos do *basere*.

A quarta e última etapa, realizada mais recentemente, foi o que poderíamos chamar de tradução “criativa”, para usar o termo empregado por Cesarino (2008, 2018) em sua tradução dos cantos xamânicos Marubo. Esta, feita primeiramente em francês, para depois voltar para o português inicial, se baseou principalmente na tradução infralinear, bem como na tradução preliminar (didática) e nos comentários de meus colaboradores tuyuka. O objetivo dessa etapa final do trabalho de tradução foi, na medida do possível, transmitir, por meio do texto, não apenas o conteúdo semântico do *basere*, mas também o que torna essa forma de arte verbal única, seu ritmo, prosódia e poética. No âmbito do meu trabalho antropológico, essa última etapa foi uma verdadeira revelação: pela primeira vez, tive a sensação de que realmente entendia o que Paulino estava dizendo no *basere*, de uma forma mais profunda, mas também a maneira como ele estava dizendo e a importância que essa maneira de dizer tinha na eficácia das palavras. A tradução aqui apresentada é incompleta, deixando de lado a parte final do *basere*, no qual o especialista completa a sequência de animais cujas qualidades são “injetadas” no bebê. Nesse sentido, a forma pela qual o *basere* é apresentado aqui segue a forma “tradicional” de transmissão desses conhecimentos, cuja recitação é sempre parcial, e cujo aprendizado se faz em etapas.

Como na tradução de Cesarino dos cantos Marubo (2008, p. 18), a presente tradução foi feita com o mesmo objetivo, o de encaminhar “as possibilidades de perturbação que um texto ameríndio realiza no campo do português, tendo em vista sua cadência encantatória,

sua visualidade e metaforicidade, sua intensidade paralelística, sua sonoridade circular e reiterativa, sua extrema condensação e precisão imagéticas”. Seguindo a abordagem de Hymes e Tedlock, Cesarino (2008, p. 19) dá grande importância à disposição gramatical, à respiração e ao silêncio do discurso narrativo, o que lhe confere uma qualidade poética e dramática. A escolha de como dividir o texto em parágrafos foi feita, com a mesma intenção de Cesarino, de acordo com as pausas e a respiração do especialista. A prosódia específica do texto, que é mais difícil de transcrever, é caracterizada por passagens em que o especialista acelera, principalmente quando diz as sequências de palavras que descrevem a sequência de ações do especialista, como “proteger”, “repelir”, “neutralizar”, e em que, na última palavra da sequência, a entonação é colocada na antepenúltima sílaba e a última sílaba é prolongada.

A tradução de termos específicos da linguagem ritual, que está intimamente ligada às das narrativas originais, foi um dos maiores desafios da tradução do *basere*, o que ficou evidente no trabalho fundamental dos dois colaboradores Tuyuka que realizaram o processo inicial de transcrição e tradução. Para alguns desses termos, as traduções propostas aqui ainda são imperfeitas, como meus colaboradores admitiram quando não possuíam um grau de conhecimento suficiente para explicar a natureza exata de certos elementos de maneira satisfatória. Trataremos aqui de alguns dos mais importantes conceitos que aparecem no *basere* e que traduzem o pensamento e a prática do especialista, sendo também reveladores de aspectos fundamentais da cosmovisão e da ontologia indígena.

Logo no começo do texto, antes do início do *basere* (4ª estrofe da apresentação feita por Paulino), podemos notar o uso dos termos *baua* (nascer) e *masãbauari* (nascimento de uma pessoa, de *masã* “pessoas” e *bauare*, nascer), que aqui significam nascimento, mas também correspondem ao conceito de aparição (*bauare*) encontrado em narrativas míticas. No começo do *basere* propriamente dito (1ª estrofe), ocorre o uso do termo *imisa*, um termo da língua Tuyuka, fundamental no léxico dos *basere*, que corresponde ao termo “pari” da língua geral (nheengatu) usado no vernáculo regional (em português) para designar armadilhas de pesca colocadas em corredeiras (daí o nome de localidades como Pari-Cachoeira, no alto Tiquié), feitas de varas montadas para formar cercados nos quais os peixes entram ao subir o rio e dos quais não conseguem sair.

Na 5ª estrofe do *basere*, ocorre o uso de três conceitos importantes, próprios à linguagem ritual. Em primeiro lugar, podemos notar o uso do termo *besu*, que pode ser traduzido como “flecha” ou “arma”. De acordo com Barreto (2021, pp. 118-119), os *waimahsã* podem realizar diferentes tipos de ataque aos humanos por meio de *behsu*: elementos (vento, trovão etc.) ou animais. *Behsu* são os instrumentos de ataque e defesa

utilizados pelos *waimahsã* e pelos humanos, por meio da manipulação de determinados objetos e qualidades animais. Trata-se de manipular certos instrumentos a partir dos elementos que compõem o cosmos e de manipular o potencial de ataques dos animais e suas agências.

Em segundo lugar, o termo *niña* é usado pelo especialista. De acordo com o que meus interlocutores me explicaram, trata-se de uma palavra específica da linguagem ritual para designar a criança recém-nascida, que difere da palavra usada no idioma comum, *wimagũ*. Uma explicação possível da escolha desse termo é que, no contexto do discurso *basere*, o uso dessa fórmula indireta serviria para ocultar a identidade do recém-nascido, o alvo da fórmula protetora, dos seres potencialmente agressivos que procuram atacá-lo. A semelhança com a palavra “*niño*” em espanhol parece evidente.

Em terceiro lugar, ocorre o uso do termo *sikũ ponã*, literalmente “filhos (*ponã*) de um só (*sikũ*)”. Ao usar essa expressão, o especialista está se dirigindo aos *yukumasã*, (literalmente “gente arvore”⁴⁶) que aparecem aqui na forma de abelhas que querem atacar o recém-nascido e seus pais quando eles descem ao rio para o primeiro banho da criança. O especialista está lhes dizendo que, originalmente, os humanos e os *yukumasã* eram todos parentes, que formavam uma única e mesma família, que eram os filhos (*ponã*) de um único e mesmo ancestral, o demiurgo que gerou a humanidade primordial, sentado em seu banco, daí a expressão *sika kumurõ makarã*, de *sika* (um) *kumurõ* (banco) e *makarã* (pessoas, povo).

Um das expressões de mais difícil tradução foram as que se referem às substâncias usadas pelo especialista para proteger o recém-nascido e seus pais. Por exemplo, na 6ª estrofe do *basere*, ocorre o uso do termo *ukori tōkō*, uma fórmula usada no ritual para invocar o suco doce da fruta. De acordo com Edilson, essa expressão se refere ao remédio ou suco (*ukori*) de uma fruta pequena e muito doce (*tōkō*) chamada *buyuyu*. Outra dificuldade surgiu no estágio fundamental do processo que levou ao texto final, ou seja, a tradução dos verbos que expressam as ações do especialista. Assim, nesse *basere* com vocação preventiva e protetora, as ações de proteção são combinadas por meio de diferentes processos: criar uma tela para repelir doenças, fazer “cercas”, aplicar substâncias protetoras no corpo etc. Um outro exemplo dessas ações ocorre na 7ª estrofe

46 Segundo Rezende (2012, p. 64), diferencia-se, em tuyuka, o termo *nukurimasũ* para “ser da floresta” e *yukumasã* para “ser da árvore”. Segundo Barreto (2013, p. 66), os *nuhku-mahsã* são aqueles humanos invisíveis, que vivem no espaço-floresta, composta, por sua vez, de vários outros espaços, tendo cada um deles um responsável. Esses seres são, como os *wai-mahsã* do domínio aquático, respectivos donos, responsáveis e proprietários das residências que habitam. Todos os animais que habitam ou circulam nesses ambientes (macacos, preguiça, pássaros, insetos arborícolas etc.) estão sob suas responsabilidades.

do *basere*, com o uso da expressão *Wada heõtunukōwĩ*, uma fórmula específica à linguagem ritual, que corresponde a uma ação de proteção, mais especificamente a criação de uma barreira ou tela que repele doenças. Podemos citar também, os verbos *bosare* e *ñadiyore*, que correspondem às ações de neutralizar e repelir, e o verbo *patune* rejeitar, assinalados no texto por notas de rodapé.

Essas ações são descritas com muita precisão, o que parece sugerir que o sucesso do *basere* depende da precisão técnica com que são executadas (ver também Buchillet, 1983, sobre esse assunto). Essa precisão não está apenas no tipo de ação realizada (embrulhar, criar barreiras etc.), mas também na maneira como é executada (sequência de ações, direção para cima ou para baixo, aplicação em cada lado do corpo) e nas substâncias e materiais usados. Deve-se observar que Paulino optou por usar a terceira pessoa para descrever as ações do especialista: “ele diz, ele faz”, provavelmente porque a enunciação do *basere* é feita para fins pedagógicos, para transmissão, mas também, como veremos através da análise dos evidenciais, como manifestação de que a autoria do *basere* é tanto de quem o recita como dos antepassados humanos e míticos que o enunciaram antes. Em um contexto da vida real, de acordo com Buchillet (idem), os especialistas usariam a primeira pessoa: “eu digo”, “eu faço” etc.

Como em muitas formas de artes verbais ameríndias (veja, por exemplo, Packer 2024⁴⁷), muitas vezes é difícil situar quem está falando e para quem, o que faz a especificidade de uma enunciação em que a multiplicidade de vozes e a multiplicidade interna de sujeitos são apresentadas poeticamente. No caso específico dos *basere*, as palavras de Paulino parecem ser, ao mesmo tempo, as palavras de seus ancestrais, os especialistas rituais que lhe transmitiram esse conhecimento, mas também as palavras das figuras míticas por trás da “invenção” desses *basere*, ou até mesmo as palavras dos animais que, através das palavras de Paulino, emprestarão suas qualidades à criança para que seu corpo e sua vitalidade sejam habitados por eles. Por exemplo, em uma das passagens do *basere* – não traduzida aqui – em que ele evoca a lontra - um animal aquático cuja habilidade na água é emblemática - Paulino acrescentou, em um comentário em português durante a recitação do próprio *basere*, que era “a lontra que estava contando” a passagem em questão.

É importante salientar que a linguagem do *basere* faz uso extensivo de vários tipos de evidenciais, como no caso de *hīgũ*, *hĩyi* e *hĩki*, que podem ser traduzidos como “diz ele”, “dizia-se” e “diz”. Observamos, em particular, o que Barnes (1983) chama de categoria

47 Em sua análise do canto da Machadinha nos Krahô, o autor (Packer, 2024, p. 9) mostra como este é um bom exemplo da “instabilidade ou equivocidade referencial do sujeito da enunciação” que é “como se sabe, uma característica marcante dos discursos xamânicos ameríndios”.

de evidencial “presumido” passado⁴⁸ (corresponde aqui a expressão *hĩyi*). O uso desse tipo específico de evidencial constituiria - e essa é minha hipótese - uma característica específica desse discurso ritual - particularmente quando ele recitado a fim de transmissão - expressando o fato de que ele se relaciona com um discurso antigo, cuja temporalidade e autoridade são indistintas, o do “mito” - ou melhor das “narrativas dos antigos”, *Buku kiti*, expressão que designa na língua tuyuka as narrativas de origem da humanidade e outras narrativas que remetem aos saberes sobre os processos e relações cosmológicas que regem a vida dos seres humanos e não-humanos - daí a relevância do uso do evidencial marcando um discurso “presumido” ou “relatado”, em que ancestrais e vivos, passado e presente, se misturam.

Vale acrescentar aqui os comentários de Marcos, um dos colaboradores do trabalho de transcrição e tradução do *basere*. De acordo com Marcos, não é possível traduzir o *basere* literalmente, mas é possível dar uma ideia geral deste, que é a seguinte: após o nascimento do recém-nascido, no caminho até o porto para dar banho no bebê, há abelhas que são *yukumasã*, literalmente “gente da floresta”, inimigos dos humanos, e cuja intenção é atacar o bebê picando seus olhos com o ferrão. Se o *basere* não for realizado, o bebê ficará doente. É por essa razão que o especialista, durante seu *basere*, se dirige a essas criaturas para apaziguá-las, para cancelar sua inimizade, para fazê-las entender que os humanos e essas criaturas são descendentes do mesmo ancestral, que não são inimigos. Marcos também explica que os *basere* usam um vocabulário enigmático para se referir a certas coisas: o recém-nascido, a primeira menstruação de uma jovem, não são referidos pelos termos usuais, mas por palavras conhecidas apenas por especialistas ou, pelo menos, por jovens iniciados (não crianças): esse é o caso de *niña*, que é usado aqui por Paulino para se referir ao bebê, em vez do termo usual, *wimagũ*.

Embora autores como Buchillet (1983) tenham apontado que, antes de recitar um “encantamento”, o especialista cita sistematicamente o episódio mítico do qual ele se origina, no caso do *basere* aqui transcrito, Paulino não mencionou a narrativa *Buku kiti* associada a ele e, por omissão do antropólogo, a pergunta não lhe foi feita. No entanto, é possível apresentar uma hipótese, que precisará ser confirmada. Na versão Desana do mito da origem e dispersão dos frutos do palmito pupunha (*Bactris gasipaes*) transcrita por Buchillet (1983, p. 179-180), um homem casado com uma mulher *waimasã* visita seus sogros que vivem no fundo do rio Umari, nas profundezas da terra. Em uma passagem da narrativa, o sogro *waimasã* tenta matar seu genro humano, e este, antes de entrar na

48 De acordo com Vlcek (2016, p. 161), este deve ser “considerado inexistente na língua como uma categoria evidencial”. Segundo a autora, isso se deve em parte ao fato os casos em que esses “evidenciais relatados” aparecem nos dados linguísticos coletados por Vlcek são raros, “o que indicaria sua baixa produtividade na língua”.

água para se banhar, usa um “encantamento” para colocar uma espécie de cerca na água e se transforma em um pássaro, pulando na água e cantando. Os peixes tentam mordê-lo, mas, por causa da cerca, só conseguem morder um pedaço de sua asa (Buchillet, *idem*). No *basere* para o primeiro banho do recém-nascido, transcrito e traduzido aqui, Paulino invoca uma proteção que envolve a pessoa, uma espécie de nacela que garante a integridade da pessoa durante o banho. A origem desse *basere* poderia muito bem estar no episódio mítico que acaba de ser mencionado, dada a semelhança entre o procedimento usado pelo herói mítico e o do especialista.



Figura 1. O especialista ritual Paulino Ramos (a direita), Tuyuka do sib *Miño*, durante um ritual na casa de dança (*basawĩ*) em São Pedro, alto Tiquié.

Acervo pessoal.

***Basere*: definição e origem**

A primeira pergunta que precisa ser feita sobre o *basere* é sua definição, e com quais palavras pode ser descrito. De acordo com Capredon (2016, p. 657), no Alto Rio Negro, o termo se refere a “uma ação ritual com objetivo terapêutico realizada por um especialista⁴⁹”. De acordo com Buchillet (1983, p. 172), o termo desana para o que a autora

49 As citações de autores cujo idioma de escrita não é o português foram traduzidas pelo autor desse artigo.

chama de “encantamentos” (*incantations*) é *bayi*, e recitar um encantamento é *bayiri*, que tem o significado mais geral de “cerimônia” ou “cura”⁵⁰. Na época de sua pesquisa, no início dos anos 1980, os Desana traduziram a recitação dessas fórmulas para o português pelo termo “rezar”, o que, segundo Buchillet, ilustrava a atitude de contemplação e silêncio do *kubu* (palavra desana para *kumu*) e enfatizava a natureza sagrada dos “textos” recitados e sua ligação com a palavra dos ancestrais. Atualmente, os termos “benzimento” e “benzer” são mais comumente usados em português em todo o Alto Rio Negro para se referir ao *basere* e sua prática. Mas esse termo, assim como a função de “benzedor” está longe de ser neutro e é rejeitado por autores tukano como Barreto (2021), para quem essa tradução mobiliza um registro religioso ao mesmo tempo em que atribui a essas práticas terapêuticas um lugar marginal em relação à medicina ocidental, tratando-as como crenças ou superstições.

Barreto (2021, p. 151) também destaca os perigos epistemológicos da tradução do *bahsese* como “benzimento”, escolha ligada a uma situação em que os especialistas indígenas se autodenominam “pajés”, “curandeiros” ou “xamãs”, por influência das traduções de viajantes, religiosos e até pesquisadores, e exercem suas atividades à margem da política oficial de saúde. Segundo o autor, isso pode ser explicado por um contexto histórico em que as “instituições” das populações indígenas do alto Rio Negro, como a organização social, o sistema de casamento, as práticas de cuidados com o corpo e as regras de parentesco, foram desestruturadas. Nesse contexto, o autor destaca a importância, entre os Tukano, de preservar as práticas de *bahsese* e de cuidados com o corpo de acordo com um sistema de conhecimento e a cosmologia, apesar das perdas associadas ao impacto da pressão colonial e da estigmatização das crenças indígenas, que foram sistematicamente comparadas à religião ocidental.

No caso dos Tuyuka, o antropólogo tuyuka Justino Rezende (2021, p. 96) também mostrou como a presença dos missionários católicos desde os meados do século XX e a educação nos internatos até os anos 1990 resultou em um desinteresse das gerações nascidas na segunda metade deste século nos conhecimentos de seus ancestrais e criou “mais apreço pelos conhecimentos dos ‘brancos’” o que provocou nas gerações mais antigas a perda de motivação de ensinar os conhecimentos aos seus filhos e netos. Segundo Rezende, “a influência da cultura dos missionários e da cultura cristã atingiu o cerne das cerimônias rituais dos povos” da região, porém “os ʘtāpinopona (Tuyuka) do rio Tiquié, há mais de uma década se dedicam a retomar essa tradição, após várias

50 Em Tuyuka, o termo *basere* também é semanticamente próximo de *basa* (como em Tukano, *bahsese* em relação ao termo *bahsa*), que designa a cerimônia de dança, enquanto *baya* designa o mestre de cerimônias e *basegɨ* ou *kumu* o especialista em *basere*, como vimos. Mas *basa* e *basere* são claramente duas palavras diferentes em Tuyuka e em Tukano (*bahsa* e *bahsese*).

décadas de escolarização ocidental ter contribuído para que se deixassem praticar tais conhecimentos”. A antropóloga Flora Cabalzar (2010, p. 79) também salientou o fato de que no contexto da presença missionária e da influência dos padres, as manifestações culturais mais visíveis como os rituais ditos de Jurupari foram abandonadas, porém os benzimentos, mais discretos, continuaram de ser praticados. Nas palavras da autora:

Dizem que, com a chamada civilização (*basoka señore*), na chegada dos padres e da escola, os índios do Rio Negro foram levados a abandonar exhibições mais visíveis destes saberes, como as danças nas malocas, paramentados com todos os adornos (proteções da Casas em Festa), enquanto mantiveram, dentre esse conjunto de procedimentos de humanização, os mais discretos, como os benzimentos do ciclo de vida (nominação, iniciação) e aqueles de descontaminação de alimentos) (Cabalzar, 2010, p. 79).

É interessante notar que em diversas ocasiões, conversando com meus interlocutores Tuyuka e de outros povos (em particular Yebamasã, Bará e Tukano), estes expressaram a ideia de que os *basere* eram uma forma de conhecimento de um valor inestimável, e que sua desaparecimento significaria o fim para as populações indígenas da região.

Como podemos superar os erros conceituais associados a essas más escolhas de tradução, nascidas de uma profunda incompreensão do pensamento e das práticas ameríndias forjadas ao longo da história colonial e que continuam até hoje? Em uma etnografia recente das práticas rituais dos Hupd’ah, um povo da família Nadehup, Ramos (2022, p. 27) propôs de qualificar de “sopro” o *bi’id*, uma “ação xamânica que envolve a enunciação murmurada de fórmulas verbais para a cura e/ou proteção, direcionadas a objetos e/ou substâncias a serem utilizados ou consumidos pela pessoa (ou coletivo) a ser curada ou protegida”. De acordo com o autor, o uso da palavra “sopro” para traduzir o conceito Hup de *bi’id* tem a vantagem de distanciá-lo tanto do campo semântico da religião (benzimentos) quanto do mágico (encantamentos).

Para Barreto (2021), o sentido e o lugar dessas práticas só podem ser compreendidos se voltarmos às fontes do pensamento e da teoria tukano, observando as três principais categorias desse complexo conhecimento: *kihti uhkuse* (as ditas narrativas “míticas”, outra categoria a ser desconstruída), *bahsese* (os “benzimentos”, também uma tradução inadequada) e *bahsamori* (os rituais ou cerimônias, também uma categoria aproximada). Como mostra Barreto (2021, p. 151), essas três ordens de conhecimento são a fonte vital da existência, a filosofia, a trindade conceitual conhecida como *nirōkãhse kahtise* – que parece se aproximar do conceito de *keti oka*⁵¹ destacado por Hugh-Jones (2023) entre os

51 De acordo com Hugh-Jones (2023), o *keti oka* é o “discurso dos anciãos”, que consiste em discursos

Barasana – que poderia ser traduzido como “conhecimento vital”, ligado à produção de indivíduos e grupos, como veremos na análise dessas artes verbais. Desse ponto de vista, o autor ressalta a importância da escolha do termo “medicina indígena” (*idem*, p. 153) para se referir aos *bahsese*.

Kihti uhkuse (“mitos”) e *bahsese* (“benzimentos”) são, acima de tudo, os pilares das teorias tukano orientais sobre o mundo, os seres que o compõem e suas relações. As fórmulas *bahsese* contêm informações de natureza classificatória, taxonomias que se referem às qualidades e substâncias das coisas e das quais o especialista se vale para desenvolver mecanismos terapêuticos e recursos para se comunicar com os *waimahsã*⁵². Como veremos mais detalhadamente adiante, a teoria tukano do corpo, que é especificamente ameríndia, tem suas raízes no *kihti uhkuse* e no *bahsese*, que definem o corpo como um microcosmo, uma síntese de qualidades e substâncias que compõem o universo e cujo desequilíbrio é responsável pela doença (Barreto, 2021, p. 184).

No caso dos Tuyuka, Cabalzar (2010) mostra que os “benzimentos” fazem parte dos “saberes maiores” (*niromakañe*) que são relativos ao “manejo da alma” ou da vitalidade das pessoas. Trata-se, segundo a autora, de uma “noção que abrange o conjunto de saberes que, ao diferenciar corpos-almas no sentido de humanizá-los, hierarquizam pessoas segundo ordem de senioridade (irmãos maiores e menores)” (Cabalzar, 2010, p. 79). A autora (*idem*) mostra que “a circulação de saberes maiores se direciona tanto aos riscos de alteração quanto à fabricação do corpo (assim como das linhas agnáticas, das Casas e da humanidade, no rio Negro)” e que “enquanto saberes maiores circulam (dançando e cantando, entoando, tendo visões de caapi, realizando previsões e proteções contra doenças ou do ciclo de vida), instancia-se ou atualiza-se a condição humana”. Cabalzar mostra que os *niromakañe* têm um aspecto linguístico e um aspecto performativo: as danças, cantos, entoações cerimoniais e benzimentos unem os que manifestam este saber ao mesmo tempo que os diferenciam, “marcam a diferença e a semelhança na diferença,

formais, canções, música de flauta e as “poderosas fórmulas verbais ou feitiços [o autor usa *spell* em inglês] proferidos pelos *kubua* (xamãs)”. A pronúncia e a ativação do *keti oka* indicam o retorno ritual à época do mito e ao estado indiferenciado de comunicação que precedeu a transformação dos ancestrais em seres humanos normais, diferenciados por linguagens humanas ordinárias. O *keti oka* varia de um grupo Tukano oriental para outro, mas é um dos componentes de uma “língua franca” ritual que inclui uma mitologia, arquitetura de maloca, espaço ritual, modos de vestir e ornamentação e convenções ligadas ao comportamento ritual compartilhado e ao respeito mútuo, formando um “sistema regional pacífico”, uma homogeneidade cultural que atua como contraponto à diversidade linguística.

- 52 Esse termo que significa literalmente “gente-peixe” e designa, segundo Barreto (2013, p. 14) “humanos invisíveis”, seres que possuem as mesmas qualidades e habilidades dos humanos, incluindo sua morfologia, mas que não são visíveis para as pessoas comuns e/ou na vida cotidiana. Visíveis por xamãs ou em sonhos, são seres de múltiplas naturezas que podem assumir a forma de animais, pedras e plantas. Segundo Barreto, podem ser entendidos como a própria criatividade, manifestando-se por meio de “sons tecnológicos”, música e luz.

como acontece em Diawi⁵³” (Cabalzar, 2010, p. 91). É interessante notar o fato reportado por Cabalzar (*idem*) que segundo o conhecedor tuyuka Guilherme Tenorio, que se refere ao que foi dito por seu pai, os benzimentos de cura de doenças não são *niromakañe*, diferentemente dos benzimentos relacionados ao ciclo de vida, como o *base kusaro* estudado aqui.



Figura 2. Oferecimento de *caapi* durante um ritual em São Pedro, alto Tiquié.
Acervo pessoal.

53 Casa de transformação (*Pamuri wi*) central na narrativa de origem dos povos tukano orientais, na qual ocorre a diferenciação dos povos e das suas línguas, de maneira simultânea à aparição do *caapi*, também conhecido como ayahuasca (*banisteriopsis caapi*), ver ilustração abaixo. O conhecimento dos especialistas rituais (*kumu, baya*) é relacionado ao *caapi* enquanto fonte de poder e de vida. Este possibilita que a pessoa se torne mestre das visões e da comunicação interespecífica (ver Cabalzar, 2010, p. 125).

Nos Tuyuka, Cabalzar (2010, p. 94) mostra também que segundo a narrativa de origem da humanidade, reportada pelo conhecedor Mandu Lima⁵⁴, o demiurgo, Avô do Universo ajeitou tudo o que existiria com benzimentos da transformação, criando ou transformando por meio da fala, do benzimento. É no Lago de Leite, concebido como “primeira Casa de Transformação” que o Filho da Cobra de Pedra recebe os objetos rituais e que, em seguida o Avô da Cobra de Pedra ou “Gente do Universo”, fez aparecer os benzimentos, cantos e entoações, que estão na origem da Gente de Transformação, do seu próprio processo de transformação. Segundo a autora, citando Mandu Lima, a aparição progressiva dos benzimentos (de proteção e de cura) se faz à medida que a Gente de Transformação se dá conta que ainda não existem.

Assim, como Lolli (2014, p. 299) mostra claramente em relação às fórmulas terapêuticas dos Yuhupdeh, os *mih-dun*⁵⁵ repetem os processos da gênese do mundo não como uma simples cópia de um original supostamente perfeito, mas como uma atualização da história ontogênica do “benzimento”. A repetição não é idêntica, mas variável. Ainda de acordo com Lolli, essas fórmulas são atos tecnológicos em continuidade com os da fase ontogênica, ligados ao desenvolvimento de uma técnica mais geral de fazer pessoas, expressa principalmente de modo artefactual, mas que se desdobra, por um lado, pelo modo genital de fabricação da pessoa, por outro lado pelo surgimento dos ornamentos e instrumentos do Jurupari e, enfim, pelo desenvolvimento de técnicas como o *mih-dun* que visam potencializar a produção, o desenvolvimento, o crescimento e a proliferação coletiva de pessoas. São uma “tecnologia para a multiplicação de corpos que transborda uma distinção entre humanos, animais e objetos” (idem). Nas palavras do autor:

Acionar um benzimento é saber manipular instrumentos de vida e transformação, é saber traçar um mapa etológico dos afetos, é conseguir conectar os acontecimentos atuais aos processos ontogênicos de individuação, é aprender a atuar em múltiplos planos, é passar de uma metamorfose à outra (Lolli, 2014, p. 300).

Na mesma ordem de ideia, segundo o conhecedor tuyuka Mandu Lima, citado por Cabalzar (2010, p. 122) os benzedores da maloca “produzem pessoas” (*basereti basokatî*), no sentido, mais particularmente, que estes especialistas têm um papel chave nos rituais

54 É interessante notar que Mandu Lima, um importante *kumu* tuyuka, é o principal interlocutor de Flora Cabalzar, mas também é um dos principais interlocutores de João Paulo Barreto, o que mostra que, no que diz respeito aos coletivos do alto Tiquié, pelo menos do ponto de vista de conhecimentos como benzimentos, não há fronteiras herméticas entre os grupos linguísticos, e que há, em particular, um intenso diálogo entre os Tuyuka e os Tukano no registro do conhecimento ritual.

55 O autor os define como um gênero específico da arte verbal *Yuhup: mih dun teg pe* sendo traduzido pelo autor como “benzimentos de cura e proteção”.

coletivos, essenciais para a reprodução dos coletivos humanos e sua ligação com os outros seres do cosmos. Com efeito, segundo Rezende (2021, p. 86), nos Tuyuka, a cerimônia de oferta de frutas não é apenas um evento social, mas uma prática de diálogo, troca, reciprocidade, construção de amizade e respeito com seres do cosmos. Por meio da atuação do kumu, a cerimônia se torna uma “celebração do cosmos” (Rezende, 2021, p. 89).



Figura 3. Um especialista ritual Tuyuka do sib *Miño* (esquerda), em um diálogo cerimonial com um especialista ritual Tuyuka do sib *Opaya* (direita) durante um ritual em São Pedro, alto Tiquié.

Acervo pessoal.

Modo de ação do *basere*

Nos debruçaremos agora sobre a questão de como os *basere* funcionam: em que consiste o processo que os caracteriza? O trecho seguinte, extraído do estudo do antropólogo tuyuka Justino Rezende nos informa sobre o modo de ação do Kumu tuyuka:

Em todas as cerimônias o Kumu utiliza o gesto de Putipeose (soprar a força cerimonial), Putisãse (soprar no interior de um recipiente) na matéria cerimonial. Pronuncia em voz baixa as fórmulas e ativa as palavras que geram o efeito de proteção, prevenção, imunização e cura. A pessoa recebe o efeito cerimonial pelo paladar ao beber o mingau, suco, chibé

ou chá de plantas, folhas; ao comer o Biá (pimenta), farinha, beiju, peixe, frutas, insetos; ao comer o patu. [...] A força cerimonial é recebida pelo olfato: ao cheirar a defumação com wete (cera de abelha), sikâta (breu branco) e upe (breu). O efeito cerimonial chega à pessoa e ao seu interior por meio do tabaco e de sua fumaça. (Rezende, 2021, p. 80)

A importância do sopro foi enfatizada por Ramos (2022) que, como vimos acima, sugere traduzir o termo *bi'id*, que designa as fórmulas terapêuticas do Hupd'ah, pelo conceito de “sopro”⁵⁶. Em sua etnografia dos rituais de Jurupari⁵⁷, Ramos (*idem*) mostra que as agências das flautas, as potencialidades do “sopro vital”, o “corpo” e a “sombra” são trabalhados coletivamente, tanto por meio dos “sopros” *bi'id* dos xamãs, realizados no início e no final do ritual, quanto por meio do sopro das flautas. Assim, entre os Hupd'ah, “a dimensão xamânica do Jurupari aproxima sopro, respiração e som para gerar paisagens sonoras importantes para a fertilidade, o equilíbrio social, a cura, a proteção e a reciprocidade” e “o sopro das flautas amplifica ou aumenta a potência da respiração xamânica por meio de uma sonoridade alta e capaz de reverberar por longas distâncias” (Ramos, 2022, p. 4).

Da mesma forma, nos Tuyuka, a ligação entre a ação do Kumu, o poder dos instrumentos de sopro “sagrados” ou de “Jurupari” - chamados de Masākũrã ou Miriã em Tuyuka - e a construção do corpo dos jovens iniciados através do basere e de substâncias nutritivas e rituais foi destacada por Rezende:

Para os meninos, quando eles mudam a voz os Kumua usam para se referir a passagem da adolescência para a fase juvenil. É o momento adequando para realizar a cerimônia para iniciá-los para os rituais de Masākũra/Miriãporã (flautas cerimoniais). Kumu cria uma conexão de vida humana à vida dos Masākũra, pois eles são seres importantes que emitem sons. O fôlego que um jovem tem no ato de soprar os Masākũra é resultado da evocação das forças do Kumu com a utilização dos: m̃norõ (tabaco), wãrosoã (carajuru), wai (peixe), wuabe (beiju), bia (pimenta), peyuru (caxiri) e wãsori (caniços) (Rezende, 2021, p. 81).

56 Ramos (2022, p. 27) observa que, na língua Hup, a palavra *bi'id* refere-se a um tipo específico de sopro, distinto de *pũ hũ t* (soprar) e mais próximo de *hãg-sák* (respirar) e *hã wãg* (sopro vital). O autor observa, no entanto, que o uso da palavra sopro em português pelos Hupd'ah raramente pode se referir à agência da cura, sendo, na maioria das vezes, sinônimo do termo português estrago, utilizado para designar “ações que visam destruir a pessoa ou o coletivo”.

57 Trata-se de um complexo ritual ligado à iniciação de jovens rapazes que foi objeto de vários estudos, incluindo a famosa monografia de Hugh Jones (1979) e análises posteriores do autor (2001), e ainda é praticado por alguns povos da região, incluindo os Tuyuka.

A importância do sopro, bem como da fumaça do tabaco, também é observada na descrição de Lolli (2014, p. 293) da prática de *mih-dun* (“fórmulas de cura e proteção”) entre os Yuhupdeh: o especialista senta-se em seu banco, acende o cigarro e ingere o *ipadu*, e “após ingerir essas substâncias, o benzedor passa a assoprar o benzimento — às vezes junto com a fumaça do tabaco — no objeto entregue, emitindo um som ininteligível semelhante a um vagido, enquanto gesticula com um dos braços”.

Barreto (2021, p. 149) procura mostrar em seu estudo sobre os *bahsese*, que, assim como as ditas “narrativas míticas”, são uma expressão da ideia de transformação, da mutação dos seres como uma “filosofia especificamente indígena”: os *bahsese*, seus princípios e seu modo de ação destacam o fato de que o corpo tem um “agenciamento” uma capacidade de transformação, que o corpo é uma “dinâmica”, está “em constante transformação”. Além disso, Barreto (2021, p. 148) acrescenta que o potencial de transformação do corpo não se limita aos demiurgos e especialistas rituais: de acordo com o *kumu* Durvalino, todos os seres carregam em si o potencial de transformação. A transformação dos animais ocorre durante o período de cheia dos rios e da piracema, quando a terra é fertilizada pelo sangue da lua. Os seres humanos, os animais e os objetos compartilham a técnica de fazer o corpo por meio da composição e da transformação. E é esse potencial transformador do corpo - ligado à concepção do corpo como sujeito à metamorfose, um processo central na etnografia dos povos ameríndios amazônicos e na definição de suas cosmologias (ver, entre outros, Lima, 2005; Taylor e Viveiros de Castro, 2006) - que é ativado na prática dos *basere*, tornando-os “atos tecnológicos” (Lolli, 2014, p. 290), muito mais do que fórmulas mágicas.

Assim, de acordo com Lolli (*idem*), a cosmologia das populações do alto Rio Negro, conforme expressa nas narrativas míticas e no discurso terapêutico, destaca a possibilidade de transformação dos processos de objetivação em subjetivação e vice-versa, o que é alcançado por meio do controle tecnológico do uso dos instrumentos de vida e transformação e suas sucessivas metamorfoses. Lolli retoma assim a ideia de Van Velthen (2003, p. 90) ao sugerir que “a capacidade criativa dos poderosos demiurgos pode ser apreendida como verdadeiros atos tecnológicos”. Em uma análise semelhante à de Hugh-Jones (2009), Lolli (*ibid*) aponta que a metamorfose de ornamentos rituais em corpos de animais e partes de corpos é possível porque os objetos são pessoas ou partes de pessoas.



Figura 4. Ornamentos de dança (coroa de penas, chocalhos), pendurados em um dos esteios da casa de dança (*basawi*) em primeiro plano, e bancos tukano, em segundo plano, em São Pedro, alto Tiquié.

Acervo pessoal.

A ideia de Lolli de que a fala terapêutica dos especialistas rituais do alto Rio Negro é um ato tecnológico está em consonância com a definição de Barreto (2021: 88) dos *bahsese* como fórmulas “terapêuticas” que consistem em uma manipulação “metaquímica” das qualidades das coisas por meio da oralidade para prevenir, proteger e curar as pessoas, podendo ser realizadas individual e coletivamente. Para concluir essa busca por uma definição do que é - e do que não é - esse discurso terapêutico, nem magia nem religião, e de seu modo de ação, destacaremos aqui a edificante definição que Barreto (2021, p. 60) dá do *bahsese*, nas palavras do autor:

“Uma verdadeira manipulação ‘metaquímica’ e ‘metafísica’ das coisas pelas palavras. Palavras que constroem, palavras que destroem, palavras que transformam, palavras que organizam ou desorganizam. Daí a importância da oralidade para os povos indígenas”.

Começa então ficar claro que o modo de ação do *basere*, e mais particularmente dos *basere* relativos ao ciclo de vida, tal como o *basere kusaro* que traduzimos e estudamos aqui, é caracterizado por um lado, pelo estabelecimento de proteções contra a ação

predatória de seres como os *waimasã* e os *yukumasã*, e pelo apaziguamento destes, e por outro lado por um processo de transformação da pessoa e de seu corpo por meio de uma conexão com princípios vitais oriundos do processo de criação da humanidade e dos seres do cosmos, ou seja, uma injeção de princípios vitais que provém de objetos, substâncias, alimentos, qualidades morais e aspectos físicos de certos seres (animais, plantas), que são injetados no corpo da pessoa, por meio da sua alma-nome (*yeriponã* ou *baserige wame*, em Tuyuka).

Para melhor entender este processo de constituição da pessoa através do *basere*, tal como ocorre no *basere kusaro*, relativo ao primeiro banho no rio do recém-nascido acompanhado de seus pais, vamos contextualiza-lo, mostrando como ele se insere nos cuidados ligados ao corpo, à saúde e ao crescimento, durante o ciclo de vida da pessoa.

Cuidados relacionados à gestação, ao nascimento e ao crescimento da criança

Como mostra Barreto (2021, p. 100), o cuidado com o corpo ligado à procriação começa com restrições comportamentais e alimentares para o pai e a mãe durante a gestação, destinadas a evitar danos ao bebê, cujo corpo é concebido como ligado a ambos os pais. Os cuidados com o corpo dos pais continuam com dois *bahsese* após o parto, o primeiro para reequilibrar o corpo, o segundo para proteger o corpo de doenças relacionadas à alimentação, já que o corpo perdeu sua proteção durante o parto (Barreto, 2021, p. 91). Como mostra o autor (*idem*, p. 73), quando o bebê nasce, o especialista recita um *bahsese* com o objetivo de tornar o território uma realidade benéfica para a criança: um “lugar de leite” (*opekō dita patī*), um “lugar de mel” (*karokō dita patī*) e um “bom lugar para viver” (*añuri patī*). Como mostra também Hugh-Jones (2023, p. 299), em relação aos Barasana, por meio do “encantamento” dirigido pelo *kumu* ao recém-nascido e aos pais, a comida é “impregnada com palavras” a partir da respiração do *kumu* e essas palavras contidas na coca e em outros alimentos são comidas e bebidas, assim como a pintura corporal infundida com palavras é aplicada ao corpo e as palavras são presas no ouvido da criança por meio de uma penugem invisível colocada pelo *kumu*, garantindo sua capacidade de ouvir e aprender. Isso indica, de acordo com Hugh-Jones (*idem*), que a fala - em especial os atos de fala associados ao discurso ritual *keti oka* citado acima - pode ser concebida como uma substância que circula dentro e entre os corpos, e não como propriedade de um grupo⁵⁸.

58 Hugh-Jones (2023, p. 298) sugere que os “atos de fala”, em particular a recitação de mitos, a pronúncia de fórmulas, a atribuição de nomes e a execução de cantos e música de flauta, são atos que “criam, perpetuam e constituem o grupo”, em vez de grupos de descendentes que possuem idiomas, de modo que “o grupo e a narrativa são uma e a mesma coisa”.

O antropólogo tuyuka Justino Rezende também se refere ao trabalho do antropólogo tukano João Paulo Barreto para descrever a ação do kumu neste momento do ciclo de vida do recém-nascido e dos seus pais, e as proteções que ele necessita:

“Na cerimônia do primeiro banho do recém-nascido com os pais o Kumu utiliza o fumo/cigarro e os papu-wuase (folha com odor forte e espumante). O Kumu acalma a ferocidade dos waimasa. Barreto, J.P. (2018, p. 51), descreve:

Alguns animais perigosos como as onças e as cobras peçonhentas, são usados pelos waimahsã para servirem de guardiões de suas residências, atacando os intrusos, saqueadores de seu patrimônio ou desobedientes das regras e etiquetas que exigem o acesso aos seus domínios. Os waimahsã são especialmente atraídos pelo cheiro de sangue menstrual ou de nascimento de uma criança. Nesses momentos, as pessoas estão mais vulneráveis aos seus ataques, que resultam em diversos tipos de doença” (Rezende, 2021, p. 79).

A construção gradual do corpo do bebê pelos pais nos primeiros cinco ou seis meses de vida é realizada por meio de banhos cedo em água fria para fortalecer o corpo do bebê e pela aplicação de plantas e substâncias animais para adquirir qualidades específicas (Barreto, pp. 102-103). Entre os seis e os quinze anos de idade, inicia-se uma fase importante na formação e aprendizado da criança, principalmente para futuros especialistas rituais, e para sua integração na vida social. Durante esse período, é dada grande importância à narração do *kihti* para as crianças, para que elas entendam sua relação com o ambiente e com os outros, bem como aos conselhos (*idem*).

Basere e a construção do corpo e da pessoa

Como acabamos de ver, em sua análise dos *bahsese*, Barreto destaca a importância do corpo como “objeto teórico para os povos do Alto Rio Negro”. Entender a concepção de corpo entre os povos do Alto Rio Negro é, portanto, essencial para a compreensão dessa arte verbal. Assim, segundo o autor, “pensar e teorizar sobre o corpo como objeto de trabalho a partir de seu sentido para os povos indígenas do Alto Rio Negro traz à tona a necessidade de identificar como se dá a construção do saber sobre o corpo e como este saber implica diretamente na prática de produção de cuidado do corpo para ter boa qualidade de vida e cuidado nas relações com as coisas do seu entorno”. (Barreto, 2021, p. 150). A análise de Barreto (*idem*, p. 64) nos mostra claramente que, para os Tukano - mas também para os Tuyuka e outros povos Tukano Orientais, Arawak e Nadehup -, o corpo não se reduz a seus aspectos biológicos, mas é definido por aspectos cosmopolíticos que conectam o indivíduo a uma “teia de relações”, a outros seres humanos - como pessoas

ligadas por relações de parentesco, bem como especialistas rituais - e seres não humanos, como *waimasã*, animais, plantas.

No caso dos Tuyuka, Cabalzar também mostra como os benzimentos remetem à um princípio de vitalidade que se transmite através de “linhas que servem como ligação umbilical entre o presente e o passado ancestral” (Cabalzar, 2010, p. 91). Segundo Cabalzar (*idem*) o conceito de “categorias indígenas de linhas ou caminhos”, inspirada dos trabalhos de Hugh-Jones, corresponde à ideia, que caracteriza o pensamento dos povos do noroeste amazônico, de que “língua e linhas remetem ao âmbito da fabricação do corpo, das vitalidades (riquezas materiais e imateriais) que circulam”. Segundo essa visão, no percurso da transformação, seres e lugares se relacionam enquanto fontes de vida (*katire*) e de poder (*waikoari*) (Cabalzar, 2010, p. 95) Tanto narrativas de origem quanto procedimentos de fabricação do corpo e da humanidade revelam conexões e desconexões entre lugares e seres em termos de fontes de vida e de poder. Segundo as palavras da autora: “Casas de Transformação, lugares sagrados, são noções fundamentais para se pensar as complexas conexões (em termos de fonte de vida e poder) entre seres e lugares. Conexões e desconexões que só podem ser desvendadas por dentro das narrativas da origem e dos procedimentos envolvidos na fabricação do corpo e da humanidade” (Cabalzar, 2010, p. 96).

Durante minha pesquisa entre os Tuyuka, os especialistas rituais, por ocasião das cerimônias, referiram-se repetidamente aos ornamentos rituais, aos pilares da grande casa *basawi*, aos cantos e danças rituais e aos próprios *basere* como “nossa vida”. Com efeito, de forma comparável aos Marubo, para os quais o corpo da pessoa “conjuga ou melhor, replica o espaço exterior na dimensão interior”, e onde há uma noção de espaço interior⁵⁹ habitado pelo espírito (“espiritizado”) como maloca (Cesarino, 2008, p. 27), no caso Tukano oriental parece haver uma replicação de princípios cosmológicos - objetos rituais como instrumentos de vida, as palavras dos *basere* e narrativas míticas, os lugares sagrados citados nessas narrativas - nas almas-coração (*heriponã* em Tukano, *yeriponã* em tuyuka) das pessoas.

Essa ideia expressa o que é, sem dúvida, uma das manifestações mais vitais do *basere*, que também mostra que o conhecimento e a prática ritual em questão não se limitam a uma ação terapêutica, mas também são constitutivos das pessoas, de suas vidas e de seus corpos, a saber, o *heriporã bahsese* (tukano) ou *yeriponã basere* (tuyuka), que poderia ser traduzido como “fórmula de incorporação ou ativação da alma do coração”⁶⁰. Durante esse *basere*, o especialista ritual dá à criança um nome que pode ser

59 *Shakĩ*, na língua Marubo, que Cesarino traduz por “oco”.

60 A respeito desse conceito, no caso dos Tukano, ver o artigo recente de Andrello (2025, p.8-9) que

descrito como um “nome de alma-corção” ou “nome vital”, *baserige wame* em tuyuka (*heriponābahseke wame* em tukano), pertencente a um repertório limitado (masculino ou feminino) herdado de um ancestral patrilinear. Com esse nome, ou melhor, como parte integrante dele, também é transmitido à criança o que Barreto (2021, p. 59) descreve como *mahsā kahtiro*, que poderia ser traduzido como “princípio vital humano”, e que constitui a “dimensão metafísica” ligada ao *heriporā bahseke*, “aquilo que qualifica os seres como sujeitos ou pessoas” e marca a diferença entre humanos e animais. Como mostra Barreto, por meio da exegese fornecida por especialistas rituais, um corpo sem *heriporā baseke wame* é incompleto; não está conectado ao território e à cosmologia do grupo social e não tem a força *bahseke* de proteção e cuidado.

O *yeriponā basere* é, portanto, um processo de construção da pessoa em conexão com suas referências cosmológicas, território e organização social. O equilíbrio entre o indivíduo e o grupo depende de uma teia de relações estabelecidas com seres humanos e não humanos. Nesse sentido, os *basere* não se referem apenas à doença e à saúde, ou melhor, são uma prática que expressa uma visão do corpo e da saúde que é inseparável das relações sociais e cosmológicas. Os *basere* são, portanto, uma das condições para a manutenção do “sistema de considerações”⁶¹, para usar o conceito desenvolvido em minha tese (Richard, 2021a) e em um artigo recente (Richard, 2025) para expressar a teoria de parentesco Tuyuka.

Como se pode observar na tradução do *basere* apresentada neste artigo, uma das expressões do modo de ação do *basere* sobre o corpo, sobre o coração-alma (*yeriponā*) e sobre o complexo de princípios vitais que o compõem (*katise*), manifesta-se, tanto entre os Tuyuka quanto entre os Tukano, na integração de qualidades de animais e plantas com os princípios vitais da pessoa, a fim de fortalecê-la e garantir seu crescimento e vitalidade. Como observa Barreto (2021, p. 56), “o corpo é uma potência, pois quando acionadas as qualidades do *waikurā kahtiro* [princípio vital animal], o corpo fica sob a qualificação daquele animal ou bicho”. O princípio *waikurā kahtiro* está ligado aos animais e suas qualidades de resistência a doenças e às qualidades usadas para potencializar o corpo. Como mostra Barreto (*idem*), a arte do *bahseke* consiste, portanto, em conhecer

propôs como tradução possível para o termo *eheri-porā* “filho do sopro” (son of breath) e designa esse princípio como um composto de alma, nome e artefato.

- 61 A ideia de “considerações” vem da expressão “considerações” usada em português pelos próprios Tuyuka para traduzir o conceito Tuyuka de *akasuore* ou *akasuose*, um termo que também poderia ser traduzido, mais literalmente, como “teia de relações”. O “sistema de considerações”, uma ideia que propus com base nos conceitos expressos pelos meus interlocutores Tuyuka, corresponde sinteticamente a um sistema conceitual e relacional que engloba a terminologia de parentesco, a onomástica, o sistema de atitudes, bem como as regras de aliança e precedência entre parentes consanguíneos e afins (ver Richard, 2025).

as características dos animais e evocar suas qualidades (resistência, força, astúcia, cor, beleza, canto, visão e audição) para “potencializar e proteger o corpo humano”.

Como mostra a análise de Barreto (2021, pp. 56-58) das narrativas míticas e do tukano *bahsese*, a prática dos *bahsese* e a ontologia que ela expressa é, portanto, a de uma constituição recíproca de corpos humanos, animais e vegetais. As qualidades das plantas e dos animais são mobilizadas pelos *bahsese* para constituir o corpo da pessoa humana, enquanto as qualidades animais e vegetais contidas no corpo humano também dão origem a plantas e animais, como revelam os relatos míticos. Barreto (*idem*) dá exemplos de histórias míticas em que os corpos (ou sangue) de personagens míticos dão origem a peixes, e o exemplo de um *bahsese* destinado à pessoa que vai se alimentar de formigas, em que são evocadas as qualidades do tamanduá. Mais adiante, o autor dá o exemplo de um *bahsese* em que o especialista injeta espinhas de peixe no corpo da criança para garantir a força e a dureza de seus ossos ao longo de sua vida, bem como a longevidade (*ibid*, p. 132). De acordo com Barreto (2021, p. 134), a transformação do corpo envolvida nesse tipo de *bahsese* é um processo semelhante à produção e ao cuidado do corpo por meio da pintura corporal. O autor insiste, no entanto, que esse processo não significa que a pessoa adote a perspectiva do “outro”, seja ele animal ou vegetal. O corpo é um produto de transformação qualitativa, produzido por meio do *bahsese* e da pintura corporal.

No *basere* do primeiro banho do recém-nascido no rio, aqui transcrito, o especialista, Paulino, invoca as qualidades de vários animais aquáticos: um pássaro, um besouro, diferentes espécies de cobra, diferentes espécies de tartaruga, diferentes espécies de lontra e ariranha, o jacaré e o boto⁶², que ele “injeta”, para usar o vocabulário de Barreto, no recém-nascido, para que, ao se banhar, ele seja dotado da agilidade e da resistência desses animais em relação ao meio aquático.

Além de injetar na pessoa qualidades animais ou vegetais, o especialista ritual realiza *basere* caracterizados pela ação de purificar os alimentos consumidos pela pessoa desde o nascimento e as substâncias com as quais ela entrará em contato. Trata-se de uma categoria específica de *basere*, à qual Barreto (2021, p. 133) se refere como *ba’ase bahse ekase*, e que ele define como um processo de purificação dos alimentos, de transformação do corpo da pessoa, que adquire a resistência do corpo de certos animais, e dos alimentos, que se tornam “superalimentos”. Para realizar esse processo de purificação e, pode-se dizer, de vitalização, o especialista mobiliza categorias específicas de substâncias líquidas que compõem o corpo e circulam em seu interior, denominadas em tukano *opekõ* e *karãko katise* (Barreto, 2021, p. 55). Segundo o autor (*idem*), *opekõ* e *karãko* são palavras que, na

62 A tradução do *basere* aqui apresentada, sendo incompleta, apenas apresenta os três primeiros animais dessa sequência (pássaro, besouro e cobra).

linguagem dos *bahse*, transformam todas as coisas para o bem do corpo, para alcançar a “proteização” dos alimentos e a fortificação do corpo; são agentes de transformação dos alimentos em substâncias saudáveis para o corpo, livres do perigo de contaminação e portadoras de nutrição e força.

No *basere* do primeiro banho do recém-nascido, conforme transcrito e traduzido aqui, Paulino invoca vários animais para incutir no bebê suas qualidades para o banho no rio e para resistir aos seus perigos e doenças, bem como para potencializar e proteger o corpo do recém-nascido. Isso é feito por meio das substâncias de vida (em especial *opekô* e *ukori tokô*, ver a discussão acima) que ele invoca tanto para protegê-lo de doenças quanto para “injetar” novas qualidades dos animais mencionados, que serão adicionadas aos componentes vitais da criança, sua “vida” (*katiri*) e sua “alma-coração” (*yeriponã*). Como fica claro no *basere* em questão, o papel do especialista é atuar como um elo entre a pessoa, sua alma-coração (*yeriponã*), seu corpo e os elementos externos: *waimasã*, insetos, plantas, animais, bactérias, odores que devem ser removidos e rejeitados ou capturados e “aplicados” à pessoa. Essas diferentes formas de ação são realizadas graças a essas substâncias vitais, que purificam e limpam ou, de certa forma, permitem que os princípios e as qualidades animais penetrem no corpo e na alma-coração da pessoa.

Considerações finais

Na introdução deste artigo, propusemos nos perguntar o que tornava a poética do *basere* tão especial. Ao analisar o *basere* tuyuka aqui transcrito e traduzido, vislumbramos algumas respostas para essa pergunta. O que caracteriza essa arte verbal acima de tudo - e, nesse sentido, a aproxima de outras formas de arte verbal específicas dos povos das terras baixas da América do Sul - é a natureza específica da fala que ela mobiliza. Como Buchillet (1983, p. 172) já demonstrou, a linguagem dos “encantamentos” difere da linguagem comum pelo fato de ser uma linguagem usada para realizar algo apenas por meio da enunciação, em vez de transmitir informações ou expressar pensamentos. Trata-se, portanto, de uma linguagem essencialmente pragmática, mas também “uma linguagem figurativa que usa vários artifícios estilísticos que precisam ser aprendidos para entender o significado do encantamento: metáforas, metonímias, antífrases, inversão de significado para enganar o oponente”.

Déléage (2012, p. 119) também enfatiza essa especificidade da linguagem dos cantos das populações ameríndias da Amazônia, onde “o método de substituição lexical combinado com uma prosódia rápida e pouco audível” faz com que sua recitação em um contexto terapêutico, ou seja, na presença do paciente não especializado, seja um “ato

de fala que envolve todas as dimensões da comunicação, exceto a da decodificação do conteúdo”. Déléage (idem), citando a análise dos autores examinados aqui (Buchillet 1983; Cesarino 2008), também enfatiza que “como resultado, nenhuma transmissão indireta pode realmente ocorrer durante esse tipo de ocorrência mascarada”.

Hugh-Jones (2023, p. 300) também enfatiza esse aspecto do discurso de “encantamento”, que ele equipara à música das flautas sagradas de Jurupari: “uma forma de linguagem sem conteúdo semântico ou proposicional imediato”. O autor (idem) sugere que, nesse tipo de discurso ritual, “a fala é mais eficaz e instrumental” porque está “desconectada dos pensamentos do orador”, e que “quanto mais se atribui ao sopro uma feição esotérica, retórica, musical ou visual, mais substância, vitalidade e força ele possui”, concluindo que “os rituais nos quais o *kumu* e o *baya* atuam são arenas para a demonstração linguística de almas fortes e vitais”. A análise de Hugh-Jones, que define a fala ritual como uma substância que dá vida, toca em um ponto importante que caracteriza a arte verbal do *basere* aqui estudada e que se encontra na análise de autores como Lolli (2014) e Barreto (2021), a saber, a ideia de que o que se tece na prática dessa fala ritual é da ordem da vitalidade, da construção de indivíduos e coletivos em uma ontologia marcada pela multiplicidade: as ações realizadas nessas artes verbais do alto Rio Negro visam “compor e recompor a pessoa” (Lolli, 2014, p. 296).

As imagens de “corpos ‘destotalizados’ e ‘desorganizados’ que vagueiam no mito” são mobilizadas em um “trabalho de (re)composição da pessoa singular” em que os “agenciamentos” de “peixes, plantas, instrumentos musicais, etc.” produzem uma “alteração na composição da pessoa”, aumentando ou diminuindo sua “potência de agir”, sua “força de existir” (Lolli, 2014, pp. 297-298). O que essas artes verbais produzem é, portanto, uma mistura de corpos que compõe a pessoa e causa o aumento ou a diminuição de sua força de existência e que é definida pelo encontro entre corpos, ou “afecção” (Lolli, 2014, p. 298).

Nesse sentido, a análise do *basere* aqui estudado corrobora a abordagem de Cesarino (2008, p. 10), que se propõe a pensar uma reconfiguração da ideia do poético por meio da etnografia, e mostra que, entre os Marubo, a “apreensão poética” corresponde a “uma forma de refletir e lidar com a proliferação indefinida de pessoas, duplos e espíritos que constituem a tessitura do seu cosmos”. Como bem demonstra o *basere* estudado neste artigo, e em consonância com o que concluíram autores como Lolli (2014) e Barreto (2021), esse gênero de arte verbal específico das populações do alto Rio Negro pode ser entendido como uma tecnologia de composição de pessoas a partir de múltiplos elementos (animais, vegetais) e, dessa forma, vai ao encontro dessa associação da poética ameríndia com o

tema da constituição de pessoas e corpos em um processo de transformação e diante de um universo múltiplo em que princípios de seres heterogêneos se unem para compor pessoas.

Em vez de ter apenas um efeito direto sobre a pessoa, seu corpo, pensamentos e emoções, como é o caso de certas artes verbais amazônicas, como os *anent*⁶³ dos povos Jivaro, parece que o *basere* age sobre a “teia” ou “tecido” de relações que os ligam ao cosmos, aos não humanos em particular (*waimasã*, animais, plantas). Esses seres compartilhavam originalmente uma condição de humanidade comum com os humanos, o que implica tanto sua animosidade em relação a eles quanto seu potencial predatório, e a possibilidade de uma transferência de qualidades, de transformação corporal baseada na manipulação, integração e acoplamento de elementos animais e vegetais com a “alma-corção”, o princípio vital do “paciente”. A inveja dos *waimasã* em relação aos humanos, ligada ao fato de que, ao contrário deles, estes últimos foram transformados em seres humanos reais, é um dos principais motivos de seus ataques. Mas é também a essa ancestralidade comum, a essa origem humana compartilhada, que o especialista se refere em seu diálogo com seres potencialmente agressivos (*waimasã*, animais; “pequenos animais”) a fim de apaziguá-los: “somos filhos do mesmo ancestral, não fique com raiva de nós” é, em essência, a ideia que o especialista comunica aos *waimasã* e aos animais potencialmente perigosos para o paciente a fim de acalmá-los.

Por outro lado, essa ancestralidade comum pode ser reativada de tempos em tempos pelo especialista, possibilitando que vários animais (pássaros, seres aquáticos, insetos) e suas qualidades físicas sejam invocados e aplicados ao destinatário. O objetivo do *basere* é proteger o destinatário, evitando a predação, a inveja e a agressão desses seres, ou, ao contrário, estabelecer uma conexão entre os seres não humanos e o destinatário para que este possa se beneficiar das qualidades desses seres. O *basere* é tanto uma operação cosmopolítica, com o objetivo de influenciar as relações entre o indivíduo e os vários seres no cosmos, quanto uma operação “metaquímica”, para usar os termos de Barreto, na qual

63 Essas artes verbais foram estudadas por Taylor, Anne Christine e Ernesto Chau (1983) no caso dos Achuar e, mais recentemente, por Codja (2019, 2024) no caso dos Wampis. Codja (2024), em sua análise desses “cantos rituais”, mostra que eles podem ser definidos como uma “técnica da imaginação” destinada a forjar a sua rede relacional de acordo com o desejo de cada um, por meio de interações silenciosas, por meio do pensamento, que atuam sobre o wakan - uma categoria de percepção, sede da subjetividade, memória que a pessoa constrói dos outros, semelhante ao conceito de “duplo” estabelecido em particular por Cesarino no caso dos povos Pano - das pessoas visadas e, portanto, sobre seus “estados de alma”. Essa definição parece corresponder, em parte, ao modo de ação do *basere*, particularmente quando este visa despertar em seres potencialmente agressivos e vingativos, como os *waimasã*, uma atitude benevolente em relação aos humanos, lembrando-os do vínculo original de parentesco que os une a eles. A arte do *basere* (ou *bahsese*) se distingue, entretanto, por sua ação “metaquímica” e seu escopo metafísico.

o especialista manipula substâncias, qualidades e “partes de seres” para produzir uma nova composição ontológica.

A definição do *basere* - uma arte verbal de cura, proteção e garantia do crescimento de pessoas e coletivos - como uma linguagem desprovida de conteúdo semântico e desvinculada das palavras do locutor (Hugh-Jones, 2023, p. 300) parece, portanto, contradizer as definições dadas pelos próprios especialistas, bem como por antropólogos ameríndios, das artes dos especialistas rituais (*kumu*, *baya*), que sempre extraem suas atividades rituais do pensamento, da reflexão e que, além disso, fazem uso de linguagens (*bahsese*, cantos e até mesmo música das flautas) que são bem traduzíveis em palavras, como o próprio Hugh-Jones observa⁶⁴. A natureza abstrata desse chamado “estado pré-cultural e indiferenciado do mito” (Hugh-Jones, *idem*) - as cosmologias ameríndias não expressam, entretanto, que a cultura está presente desde a criação do mundo? (ver Viveiros de Castro, 2018⁶⁵) - à qual essas artes da linguagem dariam um acesso “esotérico” parece estar em desacordo com a definição dada pelos especialistas e pensadores nativos, que vinculam essas práticas e esse conhecimento à filosofia e à metafísica, ou mesmo à medicina, e não à magia e à religião.

Nesse sentido, as artes verbais dos povos do alto Rio Negro aqui discutidas seriam semelhantes ao que Cesarino (2008, p. 14) diz sobre o pensamento expresso na poética Marubo, como uma “reflexão ativa sobre o tempo e o lugar”, que não pode ser considerada abstrata e exige uma análise que não é realizada “em condições puras”. Dessa forma, a reflexão poética marubo “não é apenas um fruto das transformações históricas recentes, mas está em continuidade com o pano de fundo desenvolvido pela mitologia, atualizada e alterada pela atividade do xamanismo” (Cesarino, *idem*).

64 Hugh-Jones (2023, p. 295) ressalta que “no início de sua viagem, os ancestrais pré-humanos eram todos irmãos que falavam a mesma língua flauta-musical ou *flute-lect*, a língua universal de todos os seres sencientes no início dos tempos, quando os humanos e os animais ainda falavam a mesma língua, sendo as flautas simultaneamente os animais e os pássaros cujos nomes levam hoje”. O autor acrescenta em uma nota que “os conhecedores podem expressar em palavras as melodias tocadas pelas flautas de Jurupari”.

65 Viveiros de Castro (2018, p. 257), ao repensar um mito Xokleng analisado por Urban, mostra que a narrativa é a prova de que, para os Xokleng, é “a cultura que é o dado e a natureza é a construção”, o que é o oposto da conclusão de Urban de que “a criação do mundo animal é uma metáfora para a criação da comunidade” sendo uma tradução equivocada do pensamento nativo, baseada em uma interpretação simbolista da metafísica primitiva e, portanto, em sua análise antropológica, reproduzindo a ideia inerente à visão de mundo ocidental, segundo a qual o mundo é dividido em uma natureza dada e uma cultura construída.

Referências

- Andrello, Geraldo (2025). Naming people, making bodies: Reflections on Tukano onomastics. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 21 (1), pp. 1-19.
- Barreto, João Paulo Lima (2013). *Waimahsã: peixes e humanos, um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus.
- ____ (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus.
- Buchillet, Dominique (1983). *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brésil)*, Tese de Doutorado, Université Paris X, Nanterre, França.
- Cabalzar, Flora Freire Silva Dias (2010). *Até Manaus, até Bogotá Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.
- Capredon, Élise (2016). *Les Églises autonomes : évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, França) e Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, Rio de Janeiro, Brasil).
- Cesarino, Pedro de Niemeyer (2008). *Oniska – Poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp.
- ____ (2018). *Wenía: o surgimento dos antepassados – Leitura e tradução de um canto narrativo ameríndio (Marubo, Amazônia Ocidental)*. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 53, pp. 45-99.
- Codja, Paul (2019). *Le dire et le désir : une ethnographie des usages affectifs et politiques de la parole chez les Wampis (Amazonie péruvienne)*. Tese de Doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, França.
- ____ (2024). Chagrins d’amour et chants rituels. Quelques éléments pour une pragmatique des interactions imaginées en Amazonie péruvienne. *Colloque l’Imaginaire dans la langue, ethnopoétique et pragmatique des langues rituelles en Amazonie indienne*, LAS, Collège de France.
- Déléage, Pierre (2012). “Transmission et stabilisation des chants rituels.” *L’Homme*, 203-204, pp.103-137.

Dutra, Israel Fontes (2010). *Xamanismo Utãpinõponã-Tuyuka. Princípios dos rituais de pajelança e do ser pajé Tuyuka*. Dissertação Mestrado, PUC-SP, São Paulo.

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). 1995-2007. *Narradores Indígenas do Rio Negro* (Coleção, vols. 1-8). São Gabriel da Cachoeira.

Hugh Jones, Stephen (1979). *The Palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge.

____ (1994). "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". In Caroline Humphrey and Nicholas Thomas (eds), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 32-75.

____ (2001). "The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment". In T. A. Gregor & D. Tuzin (Ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method* (pp. 245-278), University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres.

____ (2009). "The fabricated body: objects and ancestors in northwest Amazonia". In F. Santos Granero (Org.), *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 33-59). Tucson: University of Arizona Press.

____ (2023). "Vaupés multilingualism and the substance of language", in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 19 (2), pp. 294-304.

Lima, Tânia Stolze (2005). *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp.

Lolli, Pedro (2014). Atravessando pessoas no noroeste amazônico. *Mana*, 20(2), pp. 281-305.

Packer, Ian (2024). O canto da machadinha: Mito, ritual e história em um Gênero de arte verbal krahô, *Mana*, 30 (1), p 1-33.

Ramos, Danilo Paiva (2022). "Caminhos de Bisiw: uma abordagem tensiva da mobilidade ritual no Jurupari dos Hupd'äh". *Mana*, 28(2), pp. 1-31.

Reichel Dolmatoff, Gerhard (1973-1968). *Desana. Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupés*, Gallimard, Paris. Traduzido do espanhol *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Rezende, Justino Sarmiento (2021). *A festa das frutas uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utãpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro*, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus.

Richard, Emmanuel (2021 a). *Le système des « considérations » chez les Tuyuka du haut Rio Negro (Brésil-Colombie) : parenté, fêtes, genre et onomastique en Amazonie*. Tese de Doutorado, Université Paris Nanterre (França), Universidade de São Paulo (Brasil).

____ (2021 b). Hiérarchies et considérations chez les Tuyuka du haut Rio Negro : la question des groupes de descendance (sibs), de leurs classements et de leurs relations. *Revista Hawò*, 2 (1), pp. 1-38.

____ (2025). Tisser ses relations : une réflexion sur la parenté amérindienne à partir du système des considérations (akasuose) chez les Tuyuka (haut Rio Negro). *Journal de la Société des Américanistes*, 110(2), pp. 103-133.

Taylor, Anne Christine. Chau, Ernesto (1983). Jivaroan Magical Songs. *Amerindia* 8, pp. 87-128.

Taylor Anne-Christine & Viveiros de Castro, Eduardo (2006). Un corps fait de regards, In. S. Breton (Ed.), *Qu'est-ce qu'un corps ?* Paris, Flammarion: Musée du Quai Branly.

Van Velthen, Lucia Hussak (2003). *A bela é fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio and Alvim.

Viveiros de Castro, Eduardo (2018). A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10), pp. 247-264.

Vlcek, Nathalie Pires (2016). *Documentação linguística Utaipinopona-Tuyuka: aspectos fonológicos e morfológicos*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Recebido em 15 de fevereiro de 2025.

Aceito em 15 de julho de 2025.

O poder das palavras: poética de um basere entre os Tuyuka do alto Uaupés

Resumo

O objetivo deste artigo é estudar, sob diferentes ângulos, uma forma de arte verbal específica das populações do noroeste da Amazônia conhecida como *basere* na língua Tuyuka (*bahsese*, na língua Tukano). Partiremos da análise de um *basere* gravado com um especialista do povo Tuyuka – também conhecido como Utãpinoponã, Filhos da Cobra de Pedra – da comunidade de São Pedro (*Mõpoea*), localizada no alto Tiquié (Brasil), cuja transcrição e tradução resultaram no texto aqui apresentado. Analisaremos a transcrição e a tradução do *basere* propriamente dito, veremos o que define essa forma de arte verbal, suas origens, sua forma de ação, e como ela faz parte de um processo de cuidado e construção do corpo. Analisaremos o que torna específica a linguagem poética de um *basere* e o que isso revela sobre o pensamento e as ações dos especialistas rituais Tuyuka e, portanto, sobre a ontologia e cosmologia deste povo ameríndio.

Palavras-chave: Artes Verbais Indígenas; Ritual; Alto Rio Negro; Poética da Tradução.

The power of words: poetics of a basere among the Tuyuka of Upper Uaupés

Abstract

The aim of this paper is to study, from various angles, a form of verbal art specific to the populations of the Northwestern Amazon, known as *basere* in Tuyuka (*bahsese* the Tukano), based on the analysis of a *basere* enunciated by a ritual specialist of the Tuyuka indigenous people - also known as Utãpinoponã, Descendants of the Stone Anaconda - from the community of São Pedro (*Mõpoea*), located in the upper Tiquié (Brazil), whose transcription and translation resulted in the text presented here. We will analyze the transcription and translation of the *basere* itself, and we will look at what defines this verbal art form, its origins, how it is transmitted, how does it act, and how it is part of a process of care and construction of the body. We will analyze what makes the poetic language of a *basere* specific and what this reveals about the thinking and actions of Tuyuka ritual specialists and, therefore, about the ontology and cosmology of this Amerindian people.

Keywords: Indigenous Verbal Arts; Ritual; Upper Rio Negro; Poetics of Translation.