

1

*Artigo  
da capa*

## **Mahsā Buhkurā Masirā: Os Sábios Indígenas**

[Artigo 1, páginas 8 a 23]





### João Paulo Lima Barreto

Indígena do povo yepamahsã (tukano), nascido na aldeia São Domingos, situada no município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Graduado em filosofia e doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (Neai), fundador do Centro de Medicina Indígena Bahserikowi e da Casa de Comida Indígena - Biatuwi. Membro do Painel Científico para a Amazônia, da Academia Brasileira de Ciências, do Comitê Científico SoU\_Ciência e da Organización del Tratado de Cooperación Amazônica (OTCA). Coordenador do Fórum Povos da Rede Unida, professor e consultor.



**RESUMO**

O texto apresenta a importância dos anciãos nas sociedades indígenas. Para os povos indígenas do noroeste amazônico, pais, mães e avós são considerados sábios e detentores de conhecimentos: são detentores de *kihti ukuse* (conjunto de teorias e narrativas míticas), *bahsese* (práticas de cuidado da saúde) e *bahsamori* (práticas relacionadas à formação de especialistas, festas, danças, instrumentos musicais), fundamentais para a existência dos grupos sociais. Os mais velhos carregam o status de pensadores, conheedores e formadores de novas gerações. Para mostrar isso, começo este artigo falando do meu próprio pai, Ovídio Barreto, como um exemplo de *kumu*, pajé. Para as sociedades indígenas, os anciãos são professores e equivalem às instituições de ensino. Eles têm um lugar especial no seio dessas sociedades, e não há um limite de idade para exercerem seus papéis especializados. Esse modelo de conhecimento, no entanto, está cada vez mais ameaçado pela presença de instituições estatais, que tentam impor uma política que limita as pessoas mais velhas de exercerem suas especialidades e transmitirem seus conhecimentos, colocando em risco, assim, o modelo de organização social dos povos indígenas.

**ABSTRACT**

*This work aims to underline the importance of the elderly among indigenous societies. For the native peoples of Northwestern Amazon, fathers, mothers and grandparents are all considered to be sages, bearers of the wisdom and of the knowledges fundamental to the perpetuation of social groups: the kihti ukuse (a set of mythical narratives and theories), the bahsese (health care practices) and the bahsamori (the preparation of specialists, feasts, dances, musical instruments). Elders take on the status of thinkers, experts and of mentors to the forthcoming generations. To demonstrate this, I start by addressing Ovídio Barreto's, that is, my own father's example as a kumu, pajé. For indigenous peoples, seniors are teachers and professors, corresponding to educational institutions. They hold a special place within the bosom of such societies, and age never becomes a hindrance to the exercise of their roles as specialists. This modus of knowing and knowledge, and with it, indigenous peoples very social organization, is presently being put at risk by State institutions and government policies that prevent older people from exercising their specialties and transmitting their knowledges.*

**RESUMO (TUKANO)**

Mahsã buhku turi kahse ukurõ ni'i ati puri. Poterikarã mahsâma, mari pahkusumuã, mari pahkomânumia, mari ñekusumuã buhku turi eharã masiri mahsã nima. Kihti ukuse, bahsese, bahsamori masiri mahsã. To werã wiopesari mahsã nima, tuoñari mahsã, ukuri mahsã, bahseri ko mahsã, wiseri karã mahsã mina. Tere yu'u ati purie uku. Na, buhku turi nirôkarã nirã wema ni'i uku. Tere uku wâkõgu, yu'u pahku, Akuto (Ovídio Barreto) kumu ku nisere uku wâkõ. Bahseri ko mahsã ku nirõre, ku porãre Kihti ukuse, bahsese, bahsamori masiri ku weopeosere. Poterikarã mahsâma, buhkurâta nima mama bukuatuarare buerã mahsã kurari kahtisere, até nirôksere Kihti ukuse, bahsese, bahsamori. To werã, nirôkarã nirã wema mahsã buhkurã, mahsiri mahsã nima, bueri mahsã nima, suori mahsã kahtirã nima. Arã, mari pehkahsã nirã, buhku turi kahrâre, mari poterikarã mahsã weroho uña weõpeo nukõtima. Mahsã buhkurâre daratuhtuatima ni'i uña kahsanukõ, nare so'o nikarã waya wiseripu nima. Bukurã ni'i musã, daratutuase mo'o musã nima ni'i uku yu'u ati purire.

**Eu sou especialista kumu porque fui formado pelo meu pai, Ponciano Yai (pajé). Tenho domínio de kihti ukuse, bahsese e bahsamori. Tenho domínio da arte de cura para cuidar da saúde coletiva, saúde das pessoas e curar as doenças. Tudo que meu pai me ensinou quando era jovem, atualmente eu pratico e vivo disso (Ovídio Barreto, kumu).**

Ovídio Lemos Barreto, de nome *Akuto* na nossa língua materna, é meu pai de 87 anos de idade. Ele mora na nossa comunidade *Uremiripa* (Corredeiras do Rouxinol), também conhecida como comunidade São Domingos Sávio, localizada no rio Tiquié, Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM).

Para compartilhar a visão indígena sobre a velhice, falarei de minha perspectiva tomando como ponto de partida a minha própria família, de modo a descrever a importância das pessoas mais velhas e seus papéis especializados nas sociedades indígenas do noroeste amazônico.

Para tanto, nada melhor que começar falando do meu pai e da nossa relação de cuidado com ele. Nós, como filhos do seu Ovídio, temos uma relação de respeito e cuidado com o nosso pai. Minha mãe, já falecida, se estivesse viva estaria com a mesma idade do meu pai e gozaria do mesmo respeito e cuidado.

Nós pertencemos a um grupo social chamado *yepamahsã*, mais conhecido como tukano. Somos organizados em subgrupos pelos marcadores “irmão maior” e “irmão menor”. Minha família pertence ao subgrupo *yupuri-uremiri-sararo*, o segundo grupo de irmãos maiores dos *yepamahsã*.

*Akuto*, Ovídio Barreto, é muito ativo, sempre sai para o roçado, para a pescaria, faz cestarias com fibra de arumã, participa da vida comunitária, como o *ajuri*, de festas de santos católicos, e é bastante requisitado pelas pessoas quando estão doentes. Também viaja bastante, ora está na nossa comunidade, ora em São Gabriel da Cachoeira, na sede do município, ora em Manaus, capital do estado de Amazonas, no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, onde atende e cuida da saúde das pessoas.

Sua vida sempre foi trabalhar no roçado, caçar, pescar e promover festas tradicionais conforme os períodos de constelações que marcam cada época do ano, e que ditam as práticas sociais dos povos indígenas. Cada período tem seus bioindicadores e determina o tempo específico para a formação de novos especialistas, construção de armadilhas de pescas, abertura de roçados, tempo de plantar, fazer festas e comemorar a fartura de peixes, frutas e caças, como a festa de *dabucuri*. Tudo isso acontece sob a orientação dos mais velhos.

Seu Ovídio é um especialista *kumu*, termo, em geral, traduzido como “pajé”. O que ele ama fazer, portanto, é cuidar da saúde das pessoas, curar aqueles que estão doentes e ensinar à nova geração os conhecimentos *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori*, os três grandes conhecimentos que

fundamentam a filosofia, o pensamento e as práticas sociais dos povos *yepamahsã*.

*Kihti ukuse* (mitologias) é o conjunto de narrativas míticas que contam as tramas sociais vivenciadas pelos demiurgos, responsáveis pela origem e organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas, das técnicas, dos artefatos, da arquitetura, das paisagens etc. Em *kihti ukuse* encontramos também as lições, as regras, as obrigações, a origem das doenças e dos *bahsese*, as etiquetas e os comportamentos exigidos nas relações entre os humanos e destes com os não-humanos, especialmente com os *waimahsã*<sup>1</sup>.

*Bahsese* (benzimentos) remete tanto à habilidade de um especialista de evocar e pôr em ação as qualidades contidas nos animais e nos diversos tipos de vegetais e minerais (amargura, doçura, acidez, frieza, entre outras) para efeito de abrandamento da dor ou cura da doença, quanto de evocar os elementos protetivos do corpo. Em outros termos, *bahsese* consiste na manipulação metaquímica e metafísica das coisas para a proteção, prevenção e cura das doenças.

*Bahsamori* (rituais) é o conjunto de práticas relacionadas à formação de novos especialistas, à música, à coreografia e aos instrumentos musicais, dentre outras. Tais práticas organizam-se ao longo do ano de acordo com um complexo calendário astronômico, inscrito e estruturado pela passagem das constelações, que orienta também as atividades na roça, a construção das armadilhas de pesca, caça, coleta e várias outras atividades ligadas às experiências da vida cotidiana.

É essa trindade (*kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori*) que constitui o conhecimento-prático dos povos indígenas que habitam o noroeste amazônico. Nela encontramos noções de organização do mundo terrestre, taxonomias das coisas, teorias que explicam a origem do mundo, das coisas e dos humanos, filosofia, pensamento, fundamentos para as práticas e regras para as relações sociais e sociocosmopolíticas.

Entre as sociedades indígenas do noroeste amazônico existem fundamentalmente três categorias de especialistas, *yai*, *kumu* e *baya*, as quais são complementares entre si. Todos eles são detentores de conhecimentos, de tecnologia de comunicação cosmopolítica, da arte de cuidado da saúde e da cura. Quem possui um desses títulos é respeitado e requisitado.

Em linhas gerais, *yai* é especialista em diagnosticar as causas das doenças e os perigos dos ataques dos *waimahsã*; *kumu* é especialista em *bahsese* (benzimentos) de proteção, prevenção e cura de doenças;

<sup>1</sup> Em meu trabalho de mestrado (Barreto 2013), defini *waimahsã* como “humanos invisíveis” que habitam os domínios da terra, da floresta, do ar e da água; dotados da capacidade de se metamorfosear e de se camuflar, assumem (vestindo a roupa) a forma de animais e de peixes e, assim, adquirem suas características e habilidades físicas. Como fonte de conhecimento, são aqueles com os quais os especialistas tukano (*yai*, *kumu* e *baya*) devem se comunicar e aprender, acessando seus conhecimentos. *Waimahsã* são também seres que habitam todos os espaços cósmicos, são donos dos lugares e responsáveis pelos animais, vegetais, minerais e pela temperatura do mundo terrestre. Só podem ser vistos por um especialista, isto é, *yai* ou *kumu*. Esses seres são, por fim, a própria extensão humana, devendo sua existência e reprodução ao fenômeno do devir, isto é, à continuidade da vida após a morte, sendo, portanto, a origem e o destino dos humanos, seu início e seu fim. A categoria de *wai-mahsã*, assim grafada com hífen, foi abundante e literalmente traduzida como “gente-peixe” (uma vez que *wai*: peixe; *mahsã*: gente), o que levou ao entendimento direto de que, para os Tukano, peixe é gente. Como discuti em meu trabalho (Barreto, 2013), o peixe não possui atributos antropocêntricos, isto é, não tem status de gente ou de pessoas. Para os tukano, os peixes nunca tiveram, nem mesmo em sua origem mítica, condição humana. Pelo contrário, sua gênese está quase sempre relacionada ao que é descartado: restos de madeira, objetos e ornamentos abandonados pelos *waimahsã*, partes descartadas e podres do corpo humano etc.



**Para compartilhar a visão indígena sobre a velhice, falarei de minha perspectiva tomando como ponto de partida a minha própria família, de modo a descrever a importância das pessoas mais velhas e seus papéis especializados nas sociedades indígenas do noroeste amazônico.**

mestre condutor de grandes festas de *dabucuri*, *baya* é especialista em cantos e danças.

Quem são os especialistas? São sujeitos que passaram por uma rigorosa formação e treinamento, sob orientação de um especialista formador, conectando-se ao domínio de *waimahsã* para adquirir *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori*. Quando formados, têm o poder de articular e evocar os elementos curativos contidos em diferentes tipos de vegetais, animais e minerais para tratar doenças, de modo a transformar elementos como água, tabaco, enzima vegetal, entre outros, em agentes curativos e protetivos. São dotados, também, da habilidade de se comunicar e interagir com os *waimahsã*, atuando como mediadores sociocosmopolíticos.

Na vida cotidiana das comunidades, os especialistas são responsáveis por cuidar da saúde das pessoas com o auxílio dos *bahsese* e das plantas medicinais. Estes modos são próprios dos povos indígenas do noroeste amazônico para cuidar da saúde, seja para prevenir e proteger as pessoas, seja para curar doenças.

Há um tempo, por uma imposição cultural europeia, as práticas da arte de cura foram proibidas e os povos indígenas se viram obrigados a negar os seus especialistas (pajés) e suas instituições. Hoje em dia, sentem falta.

Seu Ovídio, como *kumu*, é especialista em *bahsese*. Para ser especialista como ele, os jovens passam por uma rigorosa formação:

A inserção na vida adulta era, inicialmente, marcada pela reafirmação do *heri-porã*, isto é, a recolocação do nome da pessoa na estrutura sócio-cosmológica, permitindo-lhe, a partir daí, sua participação na festa com o instrumento *jurupari* e a ingestão de *kahpi*. Depois de passado por essa inserção, o jovem encontrava-se, então,

apto à formação numa das três especialidades. Para tanto, ele era submetido a uma sessão de ingestão de *wai-kahpi* (uma espécie de *kahpi*), um tipo especial para esta finalidade. Se nesse momento, sob efeito da bebida, o jovem fosse tomado por uma visão em que lhe aparecesse o *akhopa*; um recipiente com água; a cuia *vahtoro*; quatro folhas indicando as janelas do universo *shope* que correspondem às direções norte-sul-leste-oeste, isso era um indicativo de que a habilidade desse jovem era para ser um *yai*. Se encontrasse o *patú-vahro* (cuia com *ipadu*), o *murorõ* (cigarro) e o breu, o aprendiz seria um futuro *kumu*. Por fim, se sua visão revelasse o *mahápoari*, diadema ritual, o maracá *nhassã* e o *haunpu*, bastão de ritmo, seu talento seria revelado para o papel de *baya*. Acontecia, porém, de o jovem iniciante não encontrar com nenhum desses símbolos em suas visões, o que o dispensava dessas habilidades e, consequentemente, de toda a longa trajetória de ensinamentos posteriores (Barreto, 2013:72).

A formação de novos especialistas (*yai*, *kumu* e *baya*) é um aspecto fundamental das sociedades indígenas do noroeste amazônico. Os jovens candidatos passam aproximadamente cinco anos em formação, de maneira intercalada. Acompanhados pelos especialistas mais experientes, se estabelecem em cabanas longe do convívio social, são orientados a fazer dieta e limpeza estomacal todas as madrugadas. Na condição de professores, os especialistas ensinam aos aprendizes os *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori*; ensinam a acessar os domínios de *waimahsã*, a interpretar os sonhos, a diagnosticar doenças e a reconhecer as plantas medicinais.

Da mesma forma, mas não tão igual aos homens, as mulheres passam por uma rígida formação que culmina na primeira menarca. Como pondera Pereira (2013:97),

Determinadas conversas dos velhos e velhas, tais como os procedimentos dos partos, não podem ser ouvidos no primeiro ciclo. Bem como a participação de um grupo e de outro nesse caso, uma menina-criança não pode andar com as mulheres casadas e as casadas não podem andar no grupo das solteiras. Geralmente os meninos quando estão na faixa de 4 anos acompanham seus pais e avôs e as meninas passam mais tempo com as mães, avós, tias. É um tempo no qual compreendem as relações sociais, os segredos das plantas, os pontos de pesca, caça, tipos de comidas, relações com os donos da mata, segredo dos solos.

Tudo isso acontece sob a orientação dos especialistas e das especialistas. A formação de novas gerações é uma garantia da perpetuação dos sistemas de conhecimentos indígenas e suas práticas sociais e, com isso, assegura a qualidade de vida da comunidade. Quanto mais uma pessoa vive, mais especialista ela se torna, sendo reconhecida publicamente como formadora de novas gerações.

As mulheres têm o mesmo respeito que os homens. Pela formação e experiências adquiridas, elas assumem a posição de especialistas. Cabe a elas formar novas especialistas, cuidar da saúde das mulheres e orientá-las sobre os cuidados de saúde da criança. Essa especialidade é essencial nas sociedades indígenas do Alto Rio Negro. Sem ela, a nova geração de mulheres corre sérios riscos de perder conhecimentos vitais para o cuidado da saúde da mulher e das crianças e para a manutenção da qualidade de vida da família. Segundo Vanderlúcia da Silva Ponte (2022:56),

É pelo processo ritual e suas diversas cerimônias que o corpo da mulher adquire potência e vai domesticando as Karuwar(s). Conforme vimos, o corpo da mulher passa por três momentos fundamentais na festa do *wira' u haw*: a tocaia, a festa do mingau e a festa do moquedo. As três fases do ritual permitem-nos ver como o corpo da mulher é fabricado para receber as Karuwar(s), a força espiritual que permitirá a mulher “ser mais forte que o homem”. É a perspectiva do corpo da mulher, agenciado pelas karuwar(s), que marcará sua coexistência (Soares-Pinto, 2017) como corpo de mulher/pajé, espírito de Zawar, espírito de Zahy, os espíritos de quem “já foi gente um tempo, só que eles eram pajé e muito mais forte e eram mulher”, conforme comentou Bewãri.

Seu Ovídio, como especialista *kumu*, é responsável por formar novos especialistas. Meus três irmãos passaram pela formação com ele, atualmente são *kumuã* (pajés) e atendem as pessoas no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, cuidando da saúde e curando-as. Como o nosso pai, todos eles já são aptos para formar novos especialistas, os quais serão seus sucessores.

Por que as pessoas mais velhas, tanto homens como mulheres, são consideradas especiais e importantes nas sociedades indígenas do noroeste amazônico? Porque elas são responsáveis pela formação de novos especialistas, são detentoras de conhecimentos como *kihti ukuse* (mitologias), *bahsesse* (benzimentos) e *bahsamori* (rituais) – essenciais para a existência, vivência e autoafirmação dos povos indígenas – e atuam como mediadores sociocomospolíticos. Os mais velhos são as nossas próprias instituições de ensino e aprendizagem.



**Quanto mais uma pessoa vive, mais especialista ela se torna, sendo reconhecida publicamente como formadora de novas gerações.**

**As mulheres têm o mesmo respeito que os homens. Pela formação e experiências adquiridas, elas assumem a posição de especialistas.**

Nas sociedades indígenas as pessoas especialistas não se encaixam na categoria de “idosos”, no sentido de “improdutivos”, pois elas são as nossas instituições. A perpetuação de conhecimentos, construção e manutenção da nossa qualidade de vida dependem diretamente da mediação desses especialistas.

Grosso modo, em todas as sociedades a formação de uma nova geração depende de uma instituição de ensino. Entre os povos indígenas do noroeste amazônico, cabe aos mais velhos cumprirem o papel da instituição.

Os especialistas são pesquisadores e cientistas; são pessoas que abordam assuntos novos, promovem a reflexão, analisam e discutem sobre a importância da existência humana e sua relação com tudo que a cerca. Atentos, eles refletem sobre as mudanças do tempo e fazem *bahsese* para mitigar os impactos dessas mudanças.

Como qualquer cientista, os especialistas estão em constante aprimoramento dos seus conhecimentos. Independentemente de serem considerados propagadores desses saberes e/ou promotores de qualidade de vida, eles são, sobretudo, mediadores sociocosmópolíticos.

Seu papel é de extrema importância nas sociedades indígenas, de modo que a expressão “quando um velho morre, lá se vai a biblioteca” faz bastante sentido: para nós, a ausência dos mais velhos é sinônimo de ausência de conhecimento, de instituição de ensino e aprendizagem, de fonte de conhecimento; tal ausência coloca em risco a qualidade das nossas vidas e a continuidade do processo de formação de novos especialistas. Eles são fundamentais para proporcionar à nova geração uma experiência completa da vida, uma orientação e formação. Com eles, abre-se espaço para a construção de saberes e a descoberta de novas ideias para a perpetuação de diferentes culturas e perspectivas.

Tal como uma biblioteca, as pessoas mais velhas exercem um papel social determinante, isto é, o de fomentador de conhecimentos. É impossível, portanto, pensar nas sociedades indígenas sem a atuação

ativa dos mais velhos. Além da responsabilidade de formar a nova geração, eles fazem parte da formação do seu grupo social, compartilham conhecimentos capazes de impactar a vida da sociedade de forma decisiva. Sua importância é tão grande que é possível afirmar que, sem esses especialistas, não existiria uma sociedade indígena.

As instituições indígenas fogem dos padrões ocidentais. Para alguém que não tem familiaridade com as nossas culturas, a vida dos povos indígenas pode parecer desorganizada. São, no entanto, sistemas complexos, e para entendê-las é preciso ter paciência e uma visão decolonizada.

As instituições indígenas também seguem normas e processos próprios de funcionamento. Sem uma estrutura física, é a partir da atuação dos especialistas que se faz o ambiente no qual o conhecimento é propagado. De forma mútua, os candidatos a papéis especializados e os especialistas formadores trocam experiências e constroem seus conhecimentos juntos.

Quando falamos de instituições educadoras entre os povos indígenas, não nos referimos apenas ao processo de ensino e aprendizagem, ou aos especialistas como sujeitos formadores de novos especialistas, mas também como mediadores sociocosmopolíticos. Graças à sua formação, os especialistas são pessoas dotadas da capacidade de acessar e transitar, em determinadas situações, pelos domínios dos *waimahsã*, mediando, assim, a relação entre os humanos e estes últimos. O especialista é um agente diplomático nas relações de troca e negociação. Os *waimahsã*, como detentores primários dos conhecimentos *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori*, por sua vez, orientam os humanos como proceder em situações cotidianas de perigo.

Conceber o mundo como um espaço povoado por *waimahsã* em todos seus domínios significa tomá-lo como um espaço de convivência entre humanos e *waimahsã*, mediado pelos especialistas, com regras de respeito, de interação e comunicação entre si com vistas a manter o equilíbrio social, político e econômico.

Diferentemente do “branco”, não indígena, que vê o território apenas como uma fonte inesgotável de recursos naturais a ser explorada e descartada – terra, floresta, minérios, petróleo, madeira etc. –, os povos indígenas consideram o domínio aquático, o domínio terra/floresta e o domínio aéreo como grandes casas onde habitam outros humanos, chamados de *waimahsã* em língua tukano. Estes são “humanos” – não são “espíritos” no sentido religioso do termo – com os quais nós, humanos, interagimos, nos comunicamos e aprendemos sob condições

especiais, isto é, durante a formação de *kumu* (pajé), durante o uso de *kahpi* (ayahuasca) e de *wiõ* (rapé).

Muita gente se engana que a nova geração dos povos indígenas aprende somente observando e repetindo as atividades. Os mais novos acompanham seus pais, suas mães e seus avós em seus afazeres e este acompanhamento constitui um ensino prático, isto é, aprende-se observando e fazendo.

A distinção entre a educação escolar e educação indígena está fundamentalmente na forma como o ensino e a aprendizagem são gerenciados. Em um trabalho mais recente (Barreto, 2021:17-18), sustento que entre os povos indígenas o ensino e a aprendizagem se dão numa dinâmica cotidiana de conversa:

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

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

Ao falar dos perigos também se falava de *bahsese*, dos *Kihti uküse* e sobre os discursos formais das cerimônias de *poose*, da organização social – dos grupos de irmãos maiores e de irmãos menores. Enfim, aquelas rodas de conversa eram momentos de atualização dos conhecimentos. Para as crianças, contavam histórias dos bichos, do *boraro* (curupira), do *bisio*, do *saharowati* e dos *welrimahsã* (humanóides da floresta). Falava-se também dos marcadores do tempo, das constelações, dos bioindicadores, da divisão do tempo de verão, da divisão do tempo de inverno, dos perigos dos *waimahsã*.

Para as crianças, os velhos só faziam contar as histórias de modo simplificado, eximiam de contar fazendo sua conexão com os *bahsese* ou *bahsamori*.



## **Os mais velhos são as nossas próprias instituições de ensino e aprendizagem.**

Por volta dos meus cinco anos de idade, eu passei a conviver mais com meus avós paternos. A casa onde morávamos tinha duas divisórias, uma parte de aposento da família e outra que correspondia à cozinha, espaço que meus avós preferiam como seu aposento. Quando passei a morar com eles, antes de eu dormir, minha avó sempre me contava historinhas de bichos como da cutia, do caranguejo, do inambu e dos perigos que apareciam ao longo do tempo. Durante o dia, quando meu avô não ia para o roçado colher folhas de patu, ele saía para pescar e, muitas vezes, me levava junto. No momento da pescaria, a ordem era ficar quieto, sem perguntas, sem fazer barulho, apenas seguir suas ordens. Depois da pescaria, já voltando para casa, durante o percurso até chegar ao porto, meu avô contava as histórias sobre os lugares, sobre os *waimahsã* que habitavam nos lagos, sobre os nomes das corredeiras, sobre os *oãmahrã* – sujeitos que construíram o mundo terrestre – e sobre outros personagens que ajudaram a organizar o mundo, futuro lugar de habitação dos *waimahsã* e dos humanos.

Como se vê, o modelo indígena de ensino e aprendizagem se dá de modo distinto da educação escolar. Orientado pelos especialistas, nosso modelo é marcado pela participação coletiva: criança, jovem e adulto ensinam e aprendem coletivamente para que possam envelhecer com sabedoria e transmitir à comunidade os conhecimentos apreendidos ao longo da vida.

Com a implementação da educação escolar nas comunidades, há o risco de apagamento dos especialistas indígenas. Os conhecimentos indígenas passarão a ser organizados no âmbito de disciplinas já

estabelecidas, sendo definidos na chave do *etno*, isto é, “etnomatemática”, “etnobotânica”, “etnohistória” etc., em uma tentativa desesperada de colocá-los em “caixinhas” e, assim, acoplá-los à lógica da ciência não indígena.

Nesse modelo de ensino não há lugar para os especialistas indígenas, uma vez que a sociedade impõe o sistema educacional escolar como o único modelo de ensino e aprendizagem possível. A assimetria de conhecimentos resulta na discriminação e na separação entre quem tem diploma, quem frequentou a escola, quem tem formação em um sistema de monocultura de ensino e aprendizagem.

A educação escolar indígena atualmente em vigor é incompatível com a noção de educação indígena tal como concebida pelos próprios povos indígenas, na medida em que a primeira propõe uma monocultura de educação nos moldes ocidentais. A pluralidade cultural é apagada no padrão da educação escolar. Definidos como *etno*, os conhecimentos indígenas nas escolas são desconexos da relação intrínseca entre *kihti ukuse*, *bahsese* e *bahsamori*, descompromissados com a compreensão de noções de organização do mundo terrestre, taxonomias das coisas, teorias que explicam a origem do mundo, das coisas e dos humanos, com a filosofia, o pensamento e os fundamentos para as práticas e relações sociais.

No interior das sociedades indígenas, cada grupo acumula bens materiais, imateriais, como os saberes *kihti ukuse* e *bahsese*, e prestígio, de modo que não há um amplo acesso de outros grupos a esses conhecimentos específicos.

Aos poucos, os papéis dos velhos especialistas vão sendo destruídos e substituídos pelos profissionais de educação escolar, como os professores, e uma política de produtividade baseada na idade vai se inserindo, por meio das escolas, no seio das sociedades indígenas. Na mesma chave, programas de atenção à saúde dos povos indígenas nas aldeias têm contratado agentes de saúde indígenas com base na idade: “improdutivos” aos olhos do Estado, excluídos da parcela da população economicamente ativa, professores e profissionais de saúde indígenas “idosos” são forçados a se dirigir para a fila de aposentados.

A noção de produtividade atrelada à idade vem adentrando as comunidades indígenas de forma bastante sutil, a ponto da sabedoria de uma pessoa – seu capital intelectual – também ser medido de acordo com o que ela produz.

Decorre que, entre os povos indígenas, é a partir da convivência coletiva nos roçados, festas, pescarias e caçadas que se constrói a pessoa. Diferentemente da concepção de trabalho ocidental, estreitamente ligada à capacidade de produção, entre os povos indígenas não há a preocupação em alcançar metas ou cumprir carga horária. Os velhos participam dos trabalhos isentos da obrigação de serem produtivos.

Conforme apresentei no início deste artigo, a importância dos mais velhos deve-se ao seu domínio das práticas de cuidado de saúde coletiva e das pessoas, da arte de cura com *bahsese*, do uso de plantas medicinais, do domínio dos cantos, danças, pinturas corporais. Eles são respeitados e reconhecidos, sobretudo, como detentores dos conhecimentos e das práticas sociais.

Cuidar dos mais velhos é cuidar das instituições de conhecimentos, garantir a qualidade de vida da comunidade e o equilíbrio na convivência entre humanos e *waimahsā*, assegurando, assim, os recursos naturais necessários para a continuidade da existência humana.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- AZEVEDO, D. L. *Forma e conteúdo do bahsese Yepamahsã (Tukano): fragmentos do espaço Di'ta/Nuhku (terra/floresta)*. Manaus, Universidade Federal do Amazonas, 2016 (Mestrado em antropologia social).
- BARRETO, João Paulo Lima. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus, Universidade Federal do Amazonas, 2013 (Mestrado em antropologia social).
- BARRETO, João Paulo Lima. *Bahserikowi - Centro de Medicina Indígena da Amazônia: concepções e práticas de saúde indígena*. *Amazônica – Revista de Antropologia*, v. 9, n.2, p. 594-612, abr. 2018.
- BARRETO, João Paulo Lima. *Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus, Editora EDUA, 2018, 192p.
- PONTE, Vanderlúcia da Silva. Mulher-pajé: cosmopolítica do corpo na festa do *wira'u haw Tenetehar-Tembé*. *Tellus*, Campo Grande, ano 2, n. 47, p. 35-60, jan.- abr. 2022.