

Pátu: o “pó da memória” dos conhecedores Ye’pamasa

Pátu: the “memory powder” of connoisseurs Ye’pamasa

Pátu: el “polvo de la memoria” de los Ye’pamasa

Dagoberto Lima Azevedo

Artigo de pesquisa

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-05-22 Devolvido para revisões: 2020-06-18 Data de aceitação: 2021-05-25

Como citar este artigo: Azevedo, D.L. (2021). *Pátu: o “pó da memória” dos conhecedores Ye’pamasa*. *Mundo Amazónico*, 12(1), 136-152. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.87541>

Resumo

Este artigo intitulado *Pátu: o “pó da memória” dos conhecedores ye’pamasa* (Tukano), ele abarca um conjunto amplo e complexo de ideias, concepções e perspectivas a respeito do *pátu* dos *Ye’pamasa*, tal como fazem e pensam os *kumûa ye’pamasa*. Talvez por ser uma temática complexa e que foi silenciada há muito tempo através pela destruição das *basaka wi’iseri* (malocas) pelos não-indígenas, têm-se pouco investimentos de pesquisa e estudo sobre ela no alto Rio Negro. Para os *Ye’pamasa*, o *pátu* foi usado pelo *Ûmvekoho Ñekê* para intuir e pensar a construção do *a’îpatî* (mundo) e a criação dos primeiros seres humanos. Esse produto, ao ser consumido, ativa os conhecimentos tradicionais, baseados no *kîti ukûse* (narrativas míticas), *basese* (“benzimentos”) e *basase* (cerimônias de rituais de cantos/danças) que se ouve e escuta dos especialistas *ye’pamasê* (tukano). Assim, o *pátu* é entendido como *twôñakawese*, o pó da memória dos *Ye’pamasa*, um elemento de uso dos especialistas para a produção, reprodução e construção dos conhecimentos tradicionais.

Palavras-chave: pátu; coca; conhecimento tradicional; pensamento; Ye’pamasa; Tukano

Abstract

This article entitled *Pátu: the “dust of memory” of the Ye’pamasa* (Tukano) encompasses a wide and complex set of ideas, conceptions and perspectives regarding the *pátu* of the *Ye’pamasa*, just as the *kumûa ye’pamasa* do and think. Perhaps because it is a complex theme and has been silenced for a

Dagoberto Lima Azevedo. Estudante indígena do povo Tukano no Programa Doutorado em Antropologia Social PPGAS-UFAM. Membro e pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena-NEAI. Bolsista da CAPES. E-mail: limaazevedo@gmail.com

long time due to the destruction of *basaka wi’iseri* (malocas) by non-indigenous people, there is little investment in research and study on it in the upper Rio Negro. For the *Ye’pamasa*, the *pátu* was used by *ʔm̩əkoho N̩ek̩* to intuit and think about the construction of the *a’tipati* (world) and the creation of the first human beings. This product, when consumed, activates traditional knowledge, based on *kihi ukūse* (mythical narratives), *basese* (“blessings”) and *basase* (ceremonies of singing / dancing rituals) that you hear and hear from *ye’pamas̩* (tukano specialists). Thus, the *pátu* is understood as *t̩oñakawese*, the memory powder of the *Ye’pamasa*, an element of use by specialists for the production, reproduction and construction of traditional knowledge.

Keywords: *pátu*; coca; traditional knowledge; thought; *Ye’pamasa*; Tukano

Resumen

Este artículo titulado *Pátu: el “polvo de la memoria” de los Ye’pamasa* (Tukano) engloba un amplio y complejo conjunto de ideas, concepciones y perspectivas sobre los *Ye’pamasa pátu*, tal y como hacen y piensan los *kum̩a ye’pamasa*. Quizás por tratarse de una temática compleja que ha sido silenciada durante mucho tiempo a causa de la destrucción de *basaka wi’iseri* (malocas) por parte de personas no indígenas, hay poca inversión en su investigación y estudio en el alto Río Negro. Para los *Ye’pamasa*, el *pátu* fue utilizado por *ʔm̩əkoho N̩ek̩* para intuir y pensar sobre la construcción del *a’tipati* (mundo) y la creación de los primeros seres humanos. Cuando se utiliza esta sustancia se activa el conocimiento tradicional, basado en *kihi ukūse* (narrativas míticas), *basese* (“bendiciones”) y *basase* (ceremonias rituales de canto / baile) que se escucha de *ye’pamas̩* (especialistas en tukano). Así, el *pátu* se entiende como *t̩oñakawese*, el polvo de memoria de los *Ye’pamasa*, elemento de uso de los especialistas para la producción, reproducción y construcción de conocimientos tradicionales.

Palabras clave: *pátu*; coca; conocimiento tradicional; pensamiento; *Ye’pamasa*; Tukano

Wereneôro

A’ti p̩ir̩ip̩ere masiose ní pátu kase kum̩a Ye’pamasa naã t̩oñase, masise, ñase. Pátu kase uk̩, masiõ weseti wes̩irikare wiõse t̩oñama buera pekasa tohowero yoaka te bahutiro weroho nisiti. Tohonika basa wi’iseri ʔh̩ʔa wetiãra ñase ní nise tutuã y̩er̩ka te kasere bue, masiõ wero ʔasa nitise noho nikapa. Te pátu na Ye’pamasa mã ʔm̩əkoho N̩ek̩ p̩̩ k̩oseti n̩ekapi. A’ti ʔm̩əkoho, a’tipati, masa tohonika a’ti di’tap̩ de’ro nise da’re bahureõti k̩opi. Tere buã ba’ã t̩oña duhi weg̩. K̩ toho weke niyuro a’to katerop̩ere te kum̩iare basese, kihi uk̩se, basase t̩oña wak̩un̩er̩ wese ní. A’tiro nipa, a’tiro nisa, a’tiro nirõ toho wasa nis̩e waka wetamose kum̩re na t̩oke merã.

Uk̩se ñose: *pátu*; masise; t̩oñase; *Ye’pamasa*

Apresentação

Neste artigo quero compartilhar com os leitores (as), os olhares e explicações sobre o *pátu* da família linguística Tukano Oriental, moradores do rio Tiquié, Terra Indígena Alto Rio Negro, Amazonas. Podemos encontrar extensa bibliografia sobre o uso, processo, origem, olhares e explicações a respeito dessa planta entre os diversos povos do Novo Mundo. A planta e o produto recebe diversos nomes por parte de povos, de acordo com suas línguas. Vejamos alguns exemplos, coca (termo do Aimara), *mambe* (termo regional usado em Letícia-Colômbia), *jibie* (na Língua Witoto), *hipado* (na Língua Baniwa), *Pũ’ũk* (na Língua Hupd’ãh/Maku), *Ipadu* (termo regional usado no Rio Negro), enfim *pátu* (na Língua Tukano). Mais conhecido mundialmente como coca, inicialmente, o arbusto, as folhas e seu produto foram vistos como benignos, de modo que foi usufruído pelos não índios como elixir, vinho, anestésico. Com avanço de estudos e o uso indevido por parte dos não índios

passou a ser tachado de narcótico. Esse tachamento dos chefes dos estados afetou o plantio, processo e uso por parte dos povos indígenas do novo mundo. Até hoje em dia essa noção se mantém e não há, principalmente pelo Estado, uma procura em ouvir e escutar os olhares e explicações dos povos que plantavam e usavam tal planta antes do contato do não-indígena. Essa taxação, proibição e punitiva me chamou atenção e me incentivou a compartilhar olhares e explicações sobre o *pátu*, através das vozes dos kumúa Tarcísio Barreto Tukano e Mario Campos Desana, complementando com minha própria memória¹. Nesse artigo, aparecerão várias palavras com minha língua *Ye'pamasa*, inclusive, em vez de utilizar a palavra coca, utilizarei *pátu*. Este é o resultado da dinâmica de coletar, tostar, pilar, pulverizar e adocicar. Ao se lançar nessa atividade, o *pátu ba'âg̃* (comedor de *pátu*), não se encontra simplesmente no trabalho físico, mas está envolvido em cada etapa do processo com *base*se efetivando que seja comida boa e alimento benévolo, interação e comunicação entre humanos e com seres existentes nas casas/planos primordiais². O artigo focaliza em *Pátu* de como foi usado e por qual finalidade pelo *Um̃koho Ñek̃* e segue a trama do roubo do *pátu* pela *wa'ímaso* (super-humana) numa visita ao seu pai na Casa Subterrânea, depois da filha do *wa'ímas̃* (super-humano) ter sido “capturada” pelo *Ye'paoãk̃h̃*. No final se chega ao modo como o *pátug̃* (arbusto de *pátu*) se passa nas mãos do *pátu ba'âg̃* nessa terra do *Ye'pamasa*³.

O *pátu* não está separado do tabaco e essa relação, com certeza, é um tema importante que poderia ser mais detalhado. Porém, opto por aprofundar minha reflexão sobre *pátug̃* (a planta/ arbusto de coca) enquanto possuidor da propriedade de fixar o aprendizado, de ativar a memorização e, assim, fazer a pessoa compreender mais atentamente a transmissão oral dos especialistas. “A planta da coca significa a nossa vida. Dela, nós recebemos nossa inteligência e memória decoradas em nossas tradições culturais”, afirma categoricamente o Gabriel Gentil Tukano, ao contestar a incineração feita pela Polícia Federal sobre os *pátu* na região do alto Rio Negro, perante as autoridades brasileiras (Gentil Tukano, 1983). Do mesmo modo, Luis Lana Desana, em seu livro *Antes o mundo não existia* (1995), destaca que: “antes do começo, *Ye'pá B̃eró*, Avô do Universo, teve de pegar o epadu e mascar, para pensar como faria o mundo e as pessoas”. Estes e outros depoimentos escritos nas literaturas indígenas inspiraram-me a realizar este trabalho tão ousado e desafiador para a pesquisa antropológica.

Reforço que parto de narrativas ouvidas do meu finado pai quando era criança. Foi preciso retomar o tempo em que tive oportunidade de ouvi-lo e escutá-lo após a quinhapira noturna. A casa já não era coletiva, mas ele se esforçava em nos reunir ao redor da quinhapira. Cada noite nos contava uma série de narrativas mitológicas, mas não dizia que a partir disto era possível se “extrair” *base*se e outras séries de fundamentos dos conhecimentos *Ye'pamasa*. O último item, nas mãos do comedor de *pátu*, descrevo da minha

memória, pois quando era criança meu finado pai fazia visitas ao seu cunhado tuyuka e sogro da minha irmã. Nessas visitas pude presenciar e observar o *pátu da’reba’áse* (fazer e comer o *pátu*) na comunidade tuyuka. O sogro da minha irmã e cunhado do meu pai era *kumû* versado e portanto todo tardar do dia fazia seu *pátu* e depois com meu finado pai, sentados nos bancos, ficavam fumando tabaco e comendo *pátu* até a meia-noite. Não tinha energia para lumiar o espaço e nem a lamparina. Era bem tradicional. Para iluminar o espaço extraía casca de turi e secava no fogo ou no sol e isto que servia de tocha⁴. Tudo isso veio à tona quando comecei a tratar, retornei dos tempos idos ao aprofundar a temática de *pátu*. Portanto, o artigo não tem a pretensão de articular diálogos, lançar comparação e análise com teóricos renomados dessa temática, mas tem a pretensão de compartilhar entendimentos, olhares e explicações do *pátu*. Trazer através deste artigo as vozes imemoriais dos meus ancestrais com as vozes dos *kumûa* que puderam compartilhar da temática de *pátu* na Oficina de *Pátu*, na Serra do Mucura. Sigamos e Acompanhemos.

Pátu Avô do Universo

A fim de falar sobre o *pátu*, optei por partir do *kiti ukuse* (narrativa mítica) da criação da humanidade protagonizada pelos *Ûm̃koko Ñek̃*, pois este demiurgo usou o *pátu* para se concentrar e intuir a criação da primeira humanidade. Outra versão, contada pelos especialistas, é que o *pátug̃* era cultivo do *wa’imas̃*, depois um demiurgo raptou e casou-se com sua filha. Em uma das visitas ao seu pai ela, a escondeu, tomou um galho de *pátug̃* e trouxe para este mundo e o entregou ao seu marido.

O *kiti ukuse*, nos explicam que existe, na casa celeste, um personagem conhecido como *Ûm̃koko Ñek̃*. A composição da casa e do corpo desse ser é constituída por *Û’taboho yaig̃* (lança-chocalho), *m̃rop̃ ð̃hp̃* (forquilha para tabaco), *pátu waharo* (cuia de ipadu), *sarir̃o* (porta/suporte de cuia), *sióyapu* (cabo-de-enxó) e *kumûro* (banco). Com nossa língua *Ye’pamasa* esses são conhecidos como *a’peka* (riquezas) e *katise* (vidas). Por meio desses elementos, *Ûm̃koko Ñek̃* teve a iniciativa de intuir a construção e a composição do *a’tim̃koko* (universo) e *a’tipati nisere tohonika ni kahtirare* (o que existe no universo e nessa terra)⁵. Cada um desses *a’peka* que serviu à construção do mundo e à criação da humanidade pelo *Ûm̃koko Ñek̃*, estão associados ao poder, à proteção e ao conhecimento. O demiurgo comeu *pátu* e fumou *m̃r̃oro* (tabaco) com a finalidade de pensar e intuir a construção deste mundo, que se encontrava vazio, e também de criar os seres humanos e os animais, a água, as nuvens, o vento e o dia. O *Û’taboho yaig̃* foi usado como sustentáculo do *a’tipati*. Assim, os *kumûa* explicam que este mundo, sustentado por este bastão, gira, fazendo acontecer as estações, conhecidas como *k̃mari* (verão) e *poek̃eri* (enchentes). O *kumûro*, feito de madeira resistente, usado pelo construtor, associa-se ao poder de concentração para lançar a transmissão dos conhecimentos, realizar a cura das doenças e para

xamanizar o mundo. Ele serviu ao demiurgo para ficar sentado o tempo necessário para pensar e intuir a arquitetura e construção do *a'tipati*.

Para os *Ye'pamasa* existem dois mundos primordiais, o superior e o inferior. A terra onde existimos se encontra no meio destes. Para se conectar a estes mundos, o demiurgo *Uməkoho Ñekə* serviu-se do bastão *yaigə* e com *basero* colocou como suporte do universo. Na terra primordial, com uso dos *basese*, ele fez brotar sementes de *mərō* e *pātu*. Os primeiros *məro kahpe* (semente de tabaco) brotaram nas formas de *saí mərogə*, *dəhpəri mərogə*, *ahko mərogə* que correspondem, pela ação do *basero*, às veias, ao esqueleto e aos líquidos constituintes do corpo humano. Junto com este, brotou o *pātu*, nas formas de *karē pātu*, *yukə pātu* e *wəkə pātu* e estes vieram a se constituir os tecidos, as artérias e os músculos do corpo humano. Esses elementos serviram à composição do corpo dos primeiros humanos criados pelo *Uməkoho Ñekə* através do *basero*, uma fórmula especial de agenciamento cósmico. Para entrar em ação, *Uməkoho Ñekə* sentou no seu *ə'taboho kumúro* (banco de quartzo branco), colocou em sua frente o *pātu waharo* no *sarirō* (cuia de *pātu* no suporte), segurou a *mərōpaə dəhpə kumúro* (forquilha de tabaco) e lançou seu poder de *masa bahaüre nəkarə basero* (fórmula de aparecimento de gente):

1. Cordão umbilical de aparecimento de leite. Terra de leite. Cordão umbilical de aparecimento de frutinhas de cipó das capoeiras de fruta grande. Cordão umbilical de fruta pequena, de fruta média. Cordão umbilical de espuma. Cordão umbilical de leite de espuma, de aparecimento/sangue de leite, sangue de gente, agenciou;
2. Suporte de cuia de aparecimento de gente. Suporte de cuia de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras. Suporte de cuia de leite. Cua de aparecimento de gente. Cua de pó de *pātu* de pedra. Cua de espuma de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras. Cua da espuma de leite;
3. Banco de vida dele de aparecimento de pedra branca. Banco de aparecimento de pedra branca. Banco de aparecimento de ouro. Banco de frutinha de cipó das capoeiras e banco de leite. Sumo de frutinhas de cipó das capoeiras. Banco de espuma de sumo de leite. Banco de aparecimento, esfriou e agenciou a vida e o coração dele;
4. Segurou a forquilha de tabaco de pedra branca, dizendo: forquilha de tabaco de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras, forquilha de tabaco de leite, forquilha de tabaco de aparecimento;
5. Tabaco de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras. Tabaco de leite – dizendo isso fumou e lançou sopra na direção da cuia de *pātu*.

Essa fórmula foi organizada e experimentada por *Uməkoho Ñekə* para criar os primeiros seres humanos. São cinco momentos de ação de qualificação e atribuições do ser. Começa com cordão umbilical de leite, espuma de frutas doce (1), cuias de aparecimento, de sumo de frutas de cipó das capoeiras, de gente de aparecimento, pó de *pātu* de pedra, espuma de leite (2), bancos de vida, de aparecimento de pedra branca e ouro, de frutinha de cipó das capoeiras e de leite, de espuma de sumo de leite (3), forquilha de tabaco de pedra branca, forquilha de sumo de frutinhas de cipó capoeiras, forquilha de tabaco de leite, forquilha de tabaco de aparecimento (4), tabaco de sumo de frutinha de cipó das capoeiras, tabaco de leite (5). Essas qualificações e

atribuições se efetivam com *base* a condição do ser e da vida do ser humano. Ao seu término da murmuração da fórmula de *basero*, fumou e lançou bafurada intensa de fumaça de tabaco na direção do *pátu waharo*, efetivando o aparecimento dos humanos. O *sarirō* (suporte da cuia de *pátu*) deu sinal de vida se movendo lentamente, mas, enquanto esperava o aparecimento do ser humano, o sinal de vida sumiu. O *Um̄koho N̄ek̄*, insatisfeito retomou a mesma fórmula, e, no final, deu uma intensa bafurada da fumaça de tabaco na direção do *pátu waharo* (cuia de *pátu*) e seu *sarirō* (suporte), estes começaram a se mexer, emitir barulho na cuia, e, por fim, pulou da cuia de *pátu* acompanhado por raios. O *Bahuarimahsā* (Gente de Aparecimento) que estava saindo da cuia de *pátu* era tão esplêndido com brincos e colares de *a’sipase* (ouro). Prosseguiu com a mesma fórmula e estratégia, e fez aparecer outro ser humano.

A empreitada deu certo, e ele então lançou uma fórmula para amenizar o calor do corpo, o excesso de brilho, impedindo a interação entre *Um̄koho N̄ek̄* e seus criados *karāko diró mahsa* (gentes de carne/sangue de frutinha de cipó rasteira da capoeira), *ōpekō diró mahsa* (gente de carne/sangue de leite materno). Estes chamaram-se *Ye’pa Bahuarimasa*, conhecidos como *toho Buhakārimasa*, que apareceram via *m̄roro* e *pátu waharo* com a força do *base*. É exatamente essa fórmula que os *kum̄ua* utilizam no ato da nomeação do recém-nascido. Para a eficácia dessa ação, faz-se presente também o *m̄ro uhu t̄oña nohaya* (fumar tabaco e se concentrar), *pátu ba’ā wak̄ nohaya* (comer *pátu* e se concentrar). Esse modelo se espelha na atitude primeira de *Um̄koho N̄ek̄* para efetivar a construção do mundo e a criação dos primeiros seres humanos. Os *kum̄ua*, atualmente, executam exatamente o modelo protagonizado pelo demiurgo autor da fórmula de *basero* de nomeação da pessoa. Inclusive o *pátuḡ* (arbusto de *pátu*) aparece como o osso da coluna vertebral de *Um̄koho N̄ek̄*. Portanto, o *kum̄uro* (banco), o *pátu* e o *m̄roro* (tabaco) são usados por *Um̄koho N̄ek̄* como elementos fundamentais da construção deste mundo e dos primeiros seres demiurgos. Todos esses elementos, por sua vez, são parte do corpo do *Um̄koho N̄ek̄*. Posteriormente, estes passaram a ser também parte, domínio e uso dos especialistas para a produção, reprodução e aquisição de conhecimentos *ye’pamasa*.

Para avançar no seu trabalho, *Um̄koho N̄ek̄* tomou o *m̄rōro* (tabaco) e fumou, em seguida lambeu um pouquinho de *pátu*, o mesmo protocolo seguido pelos especialistas atualmente em suas práticas de curas, de diálogos entre eles e dos discursos para com os sogros e cunhados durante o *poose* (dabucuri). Os primeiros seres demiurgos que apareceram na cuia do *pátu* receberam seus respectivos espaços e cada um assumiu a responsabilidade de dar continuidade à criação da humanidade e sua ocupação do espaço terra floresta. De acordo os meus *ahkawerera* (parentes) *ye’pamasa* e meus *utamorimasa* (sogros e cunhados), o *pátu ba’ā naiñose* (roda de círculo de *pátu*, no entardecer do dia) se realiza com o objetivo de transmitir e fortalecer

os conhecimentos e os valores tradicionais, que vão além da compreensão daqueles e daquelas que não fazem parte da esfera dos especialistas, uma vez que são estes que mantêm uma relação de interação social, política e cosmológica por meio da circulação do *pátu* na roda dos *kumûa*.

Pátu é um dos elementos ativador de *t̃oñase* (pensamento), *masise* (conhecimento) e de *wakuñt̃ruse* (memórias) para o *kumû*, *yaí*, *baya* e outros sujeitos que estão em formação para assumirem esses papéis de especialistas. Quando digo que o *pátu* é ativador de conhecimentos estou me referindo àqueles relativos ao *kiti ukũse*, *basese* e *basase*. O resultado disso, é que o *kumû* entra em ação e prática. *T̃oñase* (pensamento), no contexto do *pátu*, serve para um exercício individual do especialista que abarca o silêncio do pensamento por meio da concentração. Constitui-se como uma atividade pessoal/individual, visando à produção de um “saber” novo pela mediação da reflexão. O *t̃oñase* é, portanto, o “trabalho” efetuado pela reflexão do especialista sobre um certo conhecimento e pelo qual a experiência é transformada, de algo não-sabido em um conhecimento produzido e compreendido. Quando se reúne em certa ocasião, seja em grande *poose* (dabucuri) ou no tardar do dia, o especialista se senta na *kumûro* (banco) e passa o *pátu waharo* (cuia de *pátu*) aos seus cunhados, genros e outros que se encontram naquela ocasião do ritual ou do tardar do dia. Nesse instante, se conecta com o *Um̃koko Ñek̃* (Avô do Universo) para ele se sentir perto e aberto, pronto para interação dos conhecimentos no *pátu ba’ãnaise* (roda noturna de *pátu*).

Quanto ao *masise* (conhecimento), este abarca o *kiti ukũse* (narrativas míticas), *basase* (rituais de cantos/danças) e *basese* (xamanismo), que são transmitidos no coletivo dos especialistas, de pai para filho, de sogro para genro, de avô para neto, durante a caça, a pesca e o trabalho. No contexto de *pátu ba’ãnaise*, circula livremente a transmissão do conhecimento dos *kumûa*. As informações de experiência de prática desses *masise* conduzem também a credibilidade de uso, de reconhecimento, de prestígio diante dos *kumûa* e aos que estão em fase de aprendizado. As experiências de sucesso, de realização pessoal como *kumû*, incentivam abarcar a categoria de empreender o *t̃og̃* (ouvinte-aprendiz) e o exercício de *wakuñt̃ruse*.

Wakuñt̃ruse (memórias) é uma atividade e exercício de reunir várias ideias do *masise*, o fio condutor do pensamento, para criação de ideias e atualização da transmissão oral dos conhecimentos, atividades tidas pelos especialistas, tanto no coletivo como no pessoal, como uma busca por resposta, ou seja, para reorganizar fórmulas de *basese* e, com isso, buscar repostas. Nessa categoria, a pessoa que ouviu os conhecimentos, de acordo com a sua inclinação ou a dimensão do conhecimento que quer deter perante seus parentes, vai exercitando pessoalmente o *wakuñt̃ruse* na ocasião de seu descanso, do trabalho, da caça e da pesca.

Astúcia do roubo do pátu

As *kiti ukūse ye’pamasa* contam que o *pátugu* se encontrava sob os cuidados dos *wa’ímasa* (humanos invisíveis) na sua roça. A filha dele, que se juntou com *Ye’paoãkɛhɛ* ao visitá-lo, sem sua permissão trouxe para este mundo e entregou ao seu marido. Considerando essa astúcia do roubo de *pátu* pela filha do *wa’ímasɛ*, convido os (as) leitores (as) a acompanharem e mergulharem como ela teve a ousadia de trazer daquela planta sem permissão do pai para usufruto do seu marido demiurgo e dos humanos. A versão foi compartilhada pelo meu *pako marapɛ* Mario Campo Desana (Oficina de Pátu, comunidade Serra do Mucura, abril de 2019), na oficina de *pátu*, na comunidade Serra do Mucura-Rio Tiquié, Terra Indígena do Alto Rio Negro-AM.

A origem do pátu se deu a partir da trama social do *Ye’paoãkɛ* entre os *wa’ímasa numiã* (humanas de submundo), pois ele estava à procura de uma mulher para se casar. Ele cuidava da árvore ucuquizal, a alguma distância de sua casa. Como estava na época de ucuqui, as filhas de *wa’ímasa* começaram a coletar essas frutas antes mesmo do seu dono. Elas eram bonitas e charmosas. Elas eram *wa’ímasa numiã* (humanas de outro mundo) e por terem vindos de outro espaço era impossível interagir com elas. Devido a isso, o demiurgo arquitetou um plano de capturá-las. Para isso, com a força do pensamento criou uma série de plantas rasteiras com espinhos, conhecidas como *yawi* e *wihsô*. Esse primeiro plano de “capturá-la” não funcionou. Inventou outra variedade de planta rasteira pegajosa, conhecida por *waitudari* (jacitara). Com ela, cercou a redondeza do ucuquizal com sua força de pensamento, e uma das mulheres, que estava grávida, acabou presa no cercado invisível. Assim, o herói casou-se com ela. Todavia, ela não comia peixes, pois para ela, estes eram seus parentes, seus pais, tios, irmãos. Certo dia, contou a sua esposa sobre a intenção de visitar seu sogro, e ela pediu a ele para que coletasse insetos para levar. Para facilitar a coleta, construiu uma casa grande e cobriu com diversos tipos da palmeira caranã, para atrair os insetos. Complementarmente, coletou frutas de cunuri e sovinha. Assim, depois de coletado certa quantidade de insetos e frutas silvestres, partiu para visitar o sogro. Na sua chegada, o sogro perguntou à filha do que o marido se alimentava em casa, e ela respondeu que ele comia nossos parentes, os peixes. Diante dessa resposta, o *waimasɛ* “matou” um de seus “serventes”, e o transformou num animal para servir de alimento ao genro. Somente mais tarde ela disse que o marido também comia *pátu*. Se ela tivesse informado isso ao seu pai, ele certamente ofereceria a ele o pátu como reciprocidade da entrega de insetos e frutas silvestres. Nesse contexto, a filha acabou roubando a planta de coca do pai, trazendo-a a este mundo dos seres humanos (Caderno de Campo. Oficina na Serra do Mucura, abril de 2019)

Nessa narrativa compartilhada pelo meu *pako marapɛ* Mario Campo Desana (2019) este aponta que o arbusto de *pátu* era no domínio do *Wa’ímasɛ*. Antes de se apropriar da planta do sogro, o *Ye’paoãkɛ* tomou sua filha que já tinha marido *wa’ímasɛ*, do grupo *bɛ’ɛ masa* (gente piranha). Inicialmente, as filhas dos *wa’ímasa* (mulheres super-humanas) vêm ao patamar terrestre para coletar ucuqui. Essa planta também tinha dono, não era simplesmente uma

planta de acesso de qualquer pessoa. Ela estava sob os cuidados do humano e só ele tinha o seu usufruto. Parece que elas não levaram sementes para plantar no patamar delas. Todavia, o ucuquizeiro mediou o primeiro encontro entre *mas* (humano) do patamar terrestre e *wa'ímasa* (super-humanos) do patamar subterrâneo. Faço uma análise e digo que esse encontro não foi tão pacífico. Foi preciso o uso do *basero* da fórmula para detê-las. O uso dessa fórmula demonstra o domínio do *basese* diante das “estrangeiras”, vindas de outro patamar. Foram realizadas duas tentativas frustrantes e com isso se foi aperfeiçoando as fórmulas de detê-las. Assim, na terceira tentativa conseguiu deter uma delas que estava grávida.

Alguém pode/deve se deduzir: foi devido à gravidez que ela caiu na armação. Tem razão. Mas, por que das duas tentativas ela sempre escapuliu e só foi cativada na terceira tentativa? “Penso, logo creio” que foi o aperfeiçoamento da fórmula de *basero* feito pelo *Ye'paoãk* que levou a eficácia de sua finalidade. Percebe-se no *kiti uküse* o estranhamento entre os dois, principalmente, a alimentação. O *Ye'paoãk* alimentava-se de peixes e ela recusava de cozinhar e servi-lo. Os peixes para ela eram *ko ahkawerera* (parentes dela), mas para *Ye'paoãk* eram peixes, prontos a serem cozidos e servidos para comer. Por essa razão, toda vez que o marido dela trazia pesca, os peixes eram levados e despejados no rio. Para se alimentar, buscava alimento no patamar dos pais dela. Além disso, o varão procura lançar o relacionamento sexual. A parceira o recusa por estar grávida do *b'amas* (gente piranha). Apesar de ser recusado o marido não força a ter relação sexual com ela. Pelo contrário, respeita e não criar conflitos na vida conjugal. Quando nega e não cozinha peixes para se alimentarem deixa fazer como ela acha melhor. Depois da superação da recusa e estranhamento, o marido propõe a sua esposa uma visita ao seu pai. Aceita-se a proposta com uma condição de coletar e tostar insetos e certos tipos de serpentes suficientes para oferecer aos seus pais e aos seus ex-sogros ex-maridos, os *b'amas*. Essa exigência tinha o propósito de evitar hostilidades do seu grupo afim para com seu marido do patamar da humanidade. Essa dádiva foi uma forma de abrandá-los, amansá-los, torná-los hospitaleiros ao casal na passagem no patamar dos *wa'ímasa*. Nessa visita, *wa'ímaso* esposa do *Ye'paoãk* do patamar terrestre cria astúcia de tomar uma estaca do arbusto de *pátu* na roça de seu pai. Na primeira tentativa não conseguiu usar a astúcia. O pai se torna enfermo a noite toda, grita da dor e no amanhecer reclama quem tinha mexido a sua planta. A partir desse episódio faz-se entender e compreender e faz-se associar o arbusto de *pátu* ao corpo e os membros do *wa'ímas*. A filha não desiste de tomar dessa planta e investe sutilmente sobre como usar a astúcia de tomar uma estaca, a fim de passar para o usufruto do seu marido. Enfim, deduz-se até aqui da *kiti uküse* compartilhado pelo meu *pahko marãp* Mario Campo Desana, dois pontos fundamentais. Primeiro, as *wa'ímasa* vem ao patamar terrestre para coletar ucuqui. Este tinha dono. Através dessa planta realiza-se um eventual encontro entre de diferentes *pa'tiri* (mundos, patamares) com uso da fórmula

de *basero* feito pelo *Ye’paoãkt*. Destarte, ela passa a ser esposa da pessoa deste mundo. Ele é *yokédhka wioget* (donos das árvores frutíferas), detêm séries dos conjuntos de *basese*, uma pessoa compreensiva à “mulher estrangeira”. O homem a acolhe, leva e mora na sua casa, faz visita aos seus sogros e retorna na sua casa no patamar terrestre, isso demonstra o modelo ou sistema dito de virilocalidade na literatura antropológica.

Segundo, o marido lança a sua esposa a proposta de fazer uma visita aos seus sogros *wa’imasa* no patamar subterrâneo. O *Ye’paoãkt* toma uma atitude espontânea, mas é convocado a coletar insetos e serpentes a serem levados de dádiva aos pais, irmãos e de grupo afins, isso para evitar hostilidades do seu marido *maset* do patamar terrestre. Descem de canoa na direção à jusante. Ao chegar numa baía despejam as serpentes. Estes para *wa’imaso* (super-humana) eram peixes-espada, enquanto para seu marido eram as serpentes. Enquanto os peixes banquetavam as serpentes e se distraíam, o marido recebe ordem da esposa de fechar os olhos e em seguida abri-los. Através desse ato, instantaneamente, chegaram no porto do seu sogro. A dádiva não foi simplesmente com propósito de evitar hostilidade, de ter hospitalidade agradável/amável. Foi preciso distraí-los e ocupá-los, a fim de abrir a passagem do patamar terrestre ao patamar subterrâneo. O marido recebe orientações sobre condutas de cumprimentos do seu *panetmet* (irmão maior biológico *wa’imastt*) e do seu *mañeksesmetta* (sogros) com ressalva de não se assustar diante daquela atitude. Para prevenir que ele saísse correndo de medo ela segurou e prendeu entre as suas coxas uma das mãos do seu marido. Tomou essa atitude como prevenção deste não ser dizimado pelos *wa’imasa* que estavam fora da casa do pai dela. Sobretudo, pelas piranhas que eram do seu grupo de troca de vida conjugal.

Durante a estadia do casal na casa do *wa’imaset* (super-humano) seguiram-se tramas diversas de ataques violentas. Quero destacar pontos que se referem a astúcia da filha do *wa’imastt* de ter tirado e escondido uma estaca de *pátu* para futura apropriação e uso, domesticação e domínio nesse patamar terrestre dos humanos. O marido não participa dessa astúcia. A esposa toma iniciativa de trazer essa planta e concede ao seu marido. Por mediação da *wa’imasa* o arbusto de *pátu* passa ser plantada no *a’ti pati*, patamar terrestre. A esposa não foi coagida a tomar a planta do pai. A *kiti ukūse* apresenta uma atitude espontânea e sem a participação do seu marido. Ela usa e cria astúcia para trazer a planta no mundo do seu marido. A astúcia foi de esconder em alguns membros do corpo dela e no final de tudo no órgão genital feminino. Particularmente, o *Ye’paoãkt* passa a *keto* (“ter/dominar) neste mundo tanto a filha do *wa’imaset* e a sua planta. Nesse caso, não houve dádiva da planta e menos a questão de troca da mulher entre *wa’imaset* e *maset*. Mas teve uso de *basese*: de *tsoñase* (pensamento de estrago), *a’kuase* (ataques), que em sua maior parte foram lançados por *wa’imastt* ao seu genro. O genro não se rende, mas procura sempre contornar os desafios do sogro usando os *basese*

também. Enfim, digo e afirmo que quem sai ganhando em toda essa trama e desavença é o genro que superou os desafios postos por parte do seu sogro. Essa atitude do sogro geralmente se entende como provas se realmente o genro tem *masise* (conhecimento) e *tsoñase* (pensamento de defesa). Dos desafios, se apreendiam (*mas* e *wa'ímas*) mutuamente as fórmulas do *base* de superação e complementação seu estoques de conhecimentos. Era uma forma de aprendizagem no tempo primordial. Os meus parentes interlocutores, acentuaram que alguns sogros lançam dessa mesma atitude do *wa'ímas*. Portanto, precisa precaução feita com o *base* pelo pai ou avô quando seu filho ou neto anuncia que vai fazer visita aos seus cunhados e sogros. Enfim, quero reforçar que o arbusto de *pátu* nesta versão narrada por meu *pako marap* desana Mario Campo compreende-se que era *oã'pəri* (conjunto do corpo) do *wa'ímas*, do patamar subterrâneo.

Portanto, nessa narrativa, pode-se concluir que, para os *Ye'pamasa*, o *pátug* (arbusto de *pátu*) foi trazido pela filha de um *wa'ímasa* a este mundo para o usufruto e acesso aos conhecimentos pelo seu marido no mundo dos humanos. Diante desse cenário, pode-se afirmar que o *kumū/baseg* é “um especialista humano responsável pela comunicação entres os donos da terra, chamados de *wa'ímahsã*, com os humanos, visando com isso um convívio harmonioso” (Azevedo, p.57). Assim, pode-se dizer que *pátug* é um sogro para os *Ye'pamasa*.

Comedor de *pátu*

A primeira etapa da roça é a derrubada da vegetação, que ocorre no verão, em seguida vem a queima e depois o plantio. No centro da área da roça planta-se *pátuka* muito especial, robusto, de forma a gerar uma planta resistente, esbelta, verdejante. Estas características são resultados do cuidado frequente e das observações de séries de abstinências e moderação dos alimentos (quentes, gordurosos, assados, doces) e bebidas (quente, doce) e de relações sexuais com a esposa.

No alto Rio Negro, mais especificamente, em Pirarara-Poço, no médio rio Tiquié, vi na roça dos meus pais, que o plantio de *pátu* era e é ainda no meio da roça. Geralmente, em forma de fila que se chama *pátuka* (plantio de *pátu*). Apesar de não comer cotidianamente e nem usar para o ritual, meu pai sempre tinha na roça o seu *pátuka*. Cuidava dele periodicamente. Escolhia e demarcava o espaço durante a abertura da roça. Ele dizia: “meus filhos, aqui será o meu *pátuka*”. Depois de queimada a roça, ele sempre recomendava à minha mãe e às minhas irmãs de não plantarem mandioca na área que ele havia escolhido, primeiro, para plantar coca. Às vezes, meu pai perguntava à minha mãe onde era o espaço propício para o *pátuka*. Dizia ele: “Ciúda, nô *m' i'ñakama pátuka o'tero añuati?*” (Zilda, onde acha melhor plantar o *pátuka*?). Os dois conversavam, e no final chegavam a um consenso sobre onde poderia ser.

O plantio e o cuidado do *pátuka* é a maior dedicação exclusiva do *pátu ba’âg̃* (comedor de *pátu*). Mas, depois que tiveram contato com os não-indígenas, como no caso do meu pai, passou a plantar e cuidar mesmo sem ser *pátu ba’âg̃*. Sempre transplantou na roça nova para não perder arbusto de produto mais apreciada pelos comedores de *pátu*. Era uma regalia ter essa planta na sua roça e dispor ao quem o procura para trocar com caça, pesca, frutas.

Mas, há casos em que as mulheres, sozinhas, plantam e cuidam, preparam e processam, consomem e oferecem ao homem que não tem habilidade no preparo *pátu*. Isso acontece, geralmente, quando o filho do *kumû* é rejeitado pela moça a quem está prometido em casamento. Nesses casos, o especialista lança um *basero* de “estrageo da moça”, conhecido como *a’k̃ase*, de modo que ela fica viciada em *pátu ba’âse*. Aqui é um ponto muito delicado a ser tratado, o que evitarei neste momento.

As variedades de *pátup̃* (a planta/ arbusto de coca) dos *ye’pamasa* são: *niti pátu* (ipadu de cinza), *karê pátu* (ipadu de abió), *yok̃ pátu* (ipadu de madeira), *seã pátu* (ipadu de piabas), *wek̃ pátu* (ipadu de anta) *etarok̃ pátu* (ipadu de certo tipo de sapo).

O *karê pátu* (abiu de *pátu*), uma planta atribuída das qualidades de *añuse* (admirável), *ditisé* (carnoso) e *̃’s̃ase* (apetitoso). Devido a existência dessas qualidades ela sempre é transplantada dessa na nova roça com intuito de mantê-la no usufruto do *pátu ba’âg̃* (comedor de *pátu*). Apesar de não ser, hoje em dia, comida exclusiva do tardar do dia e na grande festa coletiva a perpetuação do plantio e cuidado perpassa ainda por descendentes dos comedores de *pátu*. Lembrando, este cuidado continua sendo uma dedicação restrita do homem. Para alguns tornou-se troca de caça, frutas, pesca com seus *p̃tokahara* (servos). Essa planta não pode ser deixada de *o’te* (plantar), uma vez que tem atribuições desejáveis no final de todo o *pátu da’reba’âse*.

Tem outro *pátug̃* (arbusto de *pátu*) conhecido de *yok̃ pátu* (ipadu de árvore) que os antigos usavam antes de partir o ataque aos seus *a’parã* (coletivo rival). Como eles iam atravessar a floresta, antecipadamente, coletavam, processavam e brindavam entre os *nik̃porã* (filhos de único pai). Era somente para o uso restrito para tal fim. Em vista disso, o *yok̃ pátu* não se desfruta tanto como o *karê pátu*. O *yok̃ pátu* ao ser comido faz disparar vertigem de forma natural e ainda mais com efetivação do *basero* de ser *upimas̃* (guerreiro). O irmão maior de todas as variedades do *pátu* é o *karê pátu*. Depois dele vem o *seã pátu* (*pátu* de piabas). Estes além do uso benéfico era investido no uso de ataque ao coletivo de rival, mas era complementado com fórmula de *basero* de ataque. Atualmente, as rivalidades e hostilidades entre coletivos foi abrandada com a chegada do dito da “civilização”. Passou a ser exercida, pela minha pequena impressão e observação, através do

papera (papel), disputas de cargos, títulos acadêmicos. Tem outra planta de *pátu* conhecida como *wektu patú*. Servia-se dessa planta nas longas passagens de caça na floresta.

Enquanto o *pátuka* vai progredindo, tem que saber esperar o tempo certo de *pátu suâse*. A espera proporciona rendimento das folhas e o resultado do todo o *da'are ba'âse* (processamento e produção). Se for coletar na fase de crescimento a planta além de crescer *ñase* (raquítica), toma atitude de *dēsase* (instabilidade de crescimento). Em vez disso, tem de ir pescar e se alimentar bem junto com a família, mas sem exagero. Aqui entra a questão de *betiro* (abstinência). Uma delas é evitar peixes gordurosos e alimentar-se somente com certos alimentos e de forma moderada. Quando o *pátupa* (arbustos de *pátu*) alcança na altura do peito pode e deve se lançar primeira coleta para *pátu da'are ba'âse* (faze e comer *pátu*). Nessa altura encontram-se folhas *ditiñuse* (sadio e carnosos) e isso é um indicativo de coleta. Assim, quando parte à coleta lança basero, interagindo com os *yok* *masa* (humanos invisíveis da floresta) e os *wa'ímasa* (super-humanos), Esta é uma forma de interação com essas pessoas, e ao mesmo tempo, um modo de tomar, se apropriar de suas propriedades corporais e suas vidas, acalmar e colocar de costas para casa coletiva ou do espaço coletivo de roda noturna de *pátu*.

No dia em que o cunhado do meu pai Alcides Azevedo e sogro da minha irmã, Sabino Rezende Tuyuka, ia *suâ* (arrancar) folhas de *pátu* levava um aturá pequeno que se servia somente para *suâse*, arranque das folhas de *pátu*. Alguns *pátu ba'âra* (comedores de *pátu*) põe-nas nas folhas de embaúba. Quando tiver folhas suficientes embrulha e amarra com certo tipo de cipó, na língua tukana conhecida de *pa'radá* (certo tipo de cipó da capoeira). No retorno cata as *pátu moâ pūri* (folhas de embaúba seca) que se encontram ao longo do caminho da roça, geralmente, no espaço da capoeira. Depois da queima vira cinza que se serve tempero do *pátu dokeke* (pó verde de *pátu*). Como essas folhas passaram no calor do fogo por meio de diversos tipos de lenhas precisa passar no *basero*, isso para evitar possíveis consequências destrutivas o *ʼp* (corpo), o *tsoñase* (pensamento) e o *masise* (saber/conhecimento).

Através do *base* o conhecedor efetiva em cuias de especialização e potencializa em *katiri waharo* (cuia da vida), *ukūsetiri waharo* (cuia do conhecimento), *tsoñesetiri waharo* (cuia do pensamento), *kumūari waharo* (cuia de *kumūase*), *yaíari waharo* (cuia de *yaí*), *bayari waharo* (cuia de mestres de música e dança), porque cada uma delas possui e oferece o grau de conhecimentos de cada especialidade. Ademais, esse veículo *pátu* complementa o *basero* feito pelos especialistas no recém-nascido. Faz-se com pó de carajiru, a pedido dos pais, por iniciativa do avô para que o recém-nascido o suceda em seus conhecimentos, ou na medida que for crescendo a criança vá desenvolvendo certo papel de especialista, seja de *yaí*, *kumū* ou *baya*. Para isso, é necessário que os pais façam um acompanhamento e cuidado acurado

da dieta alimentar da criança. A dieta alimentar envolve moderar assados, comidas gordurosas, frutas doces e evitar comer alimentos *a’sise* (quente). Depois do *a’moese* (iniciação), o jovem passa a se inserir no círculo noturno de *pátu*. Com isso, podemos dizer que passa a complementar sua formação de especialista, pois cada pessoa recebe no *heripora basero* (benzimento de nominação) uma especialidade e um papel a ser desenvolvido pelo *kumû*. As pessoas que consomem o *pátu* sentem-se fortalecidas no âmbito físico e mental. Para isso, é preciso manter algumas práticas, como: tomar banho de madrugada, inalar *bia weeke* (pimenta), “vomitar” uma água preparada com certo tipo de “cipó”. Tudo isso deve ser feito durante a madrugada. O *pátu*, no princípio da primeira tentativa de criação da humanidade pelos criadores e construtores *Ye’paoãk~~h~~* e *Ye’paoãkoho*, foi um dos veículos de intuição, de concentração em busca de sucesso de seu plano de criação da humanidade e construção do mundo. Devido a isso, na véspera do grande *poose* (dabucuri), o *kumû*, ao lançar *pátu basero*, o agência em certas cuias de conhecimentos acima mencionado. Mas nem todos que comem deste são e se tornam conhecedores.

Somente depois dessa ação do *baseg~~e~~* a pessoa começa comer na roda dos velhos no tardar dos dias, mas de forma responsável pelos seus atos prestáveis e imprestáveis. As consequências imprestáveis mencionadas pelos *kumûa Ye’pamasa* se apresentam através de algumas características: *dipetise* (palidez), *w~~h~~ak~~o~~ose* (sonolência) e *wisiasse* (desorientação). O *pátu*, resultado do processo de *da’reba’âse* é alimentado pelos *kumûa*, por meio do qual complementa seus *tuõnase* e se disciplinam para este fim sentado no seu banco. Sentado em forma de roda ou em fila deixa passar *pátu waharo* (cua de *pátu*) nas mãos dos presentes daquela ocasião. Cada um toma com colher um pouco, põe no canto da boca e este aos poucos se dissolve em contato com a saliva. Precisa ter cuidado de pôr na boca para evitar o *uhusatise* (sufoco).

No dia da busca da folha de *pátu*, leva-se o aturá pequeno ou grande, específico para momento cotidiano de roda noturna de *pátu* e nos dias de festa coletiva entre sogros e cunhados. Se o *pátu suâse* (coleta) for coletivo desde a saída da casa, durante a coleta e retorno dinamiza com as falas contagiantes, brincadeiras de apelidos, fumando tabaco e compartilhando *pátu*. Nessa coleta aproveitam para transmitir os *kiti uküse*, *base* e *basase*. Além disso, mostram plantas caseiras, transmitindo como preparar dosagem certa e que tipo de terra elas se encontram. Essas plantas geram conversas intermináveis. É o momento propício de aprendizagem de vários conhecimentos também sobre a festa ritual, de oratória de acolhida no *poose* (dabucuri), sobre os termos e tratamento de parentesco, dentre outros.

No retorno, procura umas folhas de embaúba seca que caíram na beira do caminho da roça. Estas servem para “temperar” o pó de *pátu*. Uma vez em casa, começa-se a torrefação das folhas de *pátu* no forno, que depois

deve ser levada ao pilão de madeira, resistente e preparado para este fim, chamado de *pátu dokekaha* (pilão de *pátu*). Do pó obtido, mistura-se com as cinzas da folha de embaúba. Depois desse processo, o produto é levado a outro apetrecho chamado de *pátu pap#h#* (tubo alongado feito de madeira) É neste que se obtém o pó refinado final para ser comido. Todo esse processamento e produção chama-se de *pátu da'reba'ãse*. *Pátu da'reba'ãse* é conjunto da dinâmica de processamento e produção (fazer e comer) de *pátu* que envolve *suãse* (arrancada), *ũ'tese* (torrar), *dokese* (pillar), *pawese* (pulverizar) e *morêse* (adicionar), enfim *ba'ãse* (omer). Mas não só isso. Vai além do trabalho manual. Por via de *t#oñase* (força do pensamento) o *da'reba'ãg#* (fazedor/processador) aciona *base* tornando-o comida boa, de tempero dócil; pede licença ao *B#po* para não se sentir provocado ao ouvir os trabalhos e aromas de *pátu*.

Segundo os *pako mak#* e *pako marap#*, para oferecer o *pátu* a uma pessoa que entra pela primeira vez na roda dos *b#k#rã* (anciões), ela tem que passar pelo *base*. Caso isso não aconteça, a pessoa pode padecer de palidez, sonolência ou até mesmo ficar viciada no produto. O *pátu*, alimento consumido na forma de pó, extraído na folha de coca, é tido pelos *kumũã ye'pamasa* como o *t#oñakawese*, o “pó da memória”. Ele é consumido em pequenas porções, sendo colocado em cada lado interno da boca com prudência, caso contrário o *ba'ãg#* (comedor) pode engasgar. O *pátu* é o elemento de interação social entre os coletivos de irmãos maiores e menores, avôs e netos; entre coletivos de sogros e cunhados. Vai além, interage através do *basero* com *wa'imasa* e o avô do universo em diversas circunstâncias. Por exemplo, na festa coletiva entre sogros e cunhados, quando adentra na floresta, quando joga timbó nos lagos e rios.

Falar do *pátu*, do ponto de vista indígena, não significa apontar para uma substância e seus efeitos, nem “pintar a boca de verde” (Echeverri e Pereira, 2005), mas pensar muito além das aparências. O *pátu* é, acima de tudo, um produto que ativa os conhecimentos sobre os *kiti ukũse*, *base* e *basase* escutado do especialista no trabalho, na pesca, na caça e na roda noturna de *pátu*; abarca todo o sistema técnico, verbal e ético, que se baseia na elaboração e na partilha do produto como comida de homem. Apesar de ter dito que o *pátu* é de uso exclusivo do homem, cabe lançar uma questão fundamental, pois no dia da festa coletivo entre cunhados e sogros as mulheres, as crianças e jovens são convidadas para lamber um pouco de *pátu* que foi efetivado cuja de *pátu* de alegrias, paz e harmonia entre os participantes da festa coletiva; proteção, neutralização, prevenção das doenças.

Portanto, para *Ye'pamasa*, o *pátu* foi usado pelo Avô do Universo para intuir e pensar a construção do *a'tipati*, este mundo onde habitamos e existimos, e a criação dos primeiros seres humanos. Ao ser consumido, ele ativa os conhecimentos tradicionais de *kiti ukũse*, dos *base* e dos *basase* que se ouve

e escuta do especialista *ye’pamas* (tukano). Assim, ele é o elemento de uso dos especialistas para a produção, reprodução e construção de conhecimentos tradicionais.

Agradecimentos

Grato ao Instituto Socioambiental, na pessoa da Juliana Lins, pela logística e articulação feitas junto aos *kumûa* para a realização da Oficina de *pátu*, realizado no Médio Tiquié, afluente do Uaupés, TI Alto Rio Negro. Grato aos *kumûa Ye’pamasa* e aos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMA’s), pela generosidade da partilha de seus saberes/conhecimentos. Ao professor Dr. Gilton Mendes dos Santos gratidão pelo incentivo incansável para escrever este artigo.

Notas sobre a grafia das palavras em tukano

Este artigo segue a grafia das palavras Tukano adotada pela Escola Indígena Tukano Yupuri, do médio Tiquié, que há anos vem desenvolvendo experiências de registro com sua própria língua, a partir de uma simplificação da escrita dos missionários salesianos e de linguistas como Henri Ramirez. Os traços nasal e tonal das palavras, assim como as vogais longas ou os grupos de vogais, não são registrados sistematicamente. As vogais e consoantes adotadas são: a, b, d, e, g, h, i, k, m, n, ñ, o, p, r, s, t, u, ɰ, w, y, além do símbolo de nasalidade. Abaixo segue adaptado do linguista Henri Ramirez, A Fala Tukano dos Ye’pâ Masa. 1997.

a, e e u pronunciam-se como português; e e o são abertas, como em fé e avó; u é uma vogal pronunciada como i, mas com a ponta da língua voltada para o céu da boca; r pronunciasse como em caro; ñ pronuncia-se como o nh do português ou ñ do espanhol.

Os Ye’pamasa do médio Tiquié, no âmbito de seu projeto de uma escola indígena, estão em processo próprio de definição de uma grafia para sua língua. As palavras e as frases em *ye’pamasa* contidas neste artigo fazem parte desse esforço.

Notas

¹ Esse assunto faz parte de minha pesquisa de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas-UFAM.

² O *basese* é um procedimento efetuado pelo *kumû* pelo seu conhecimento, associado a um repertório de tramas míticas, palavras e expressões específicas que possibilitam a comunicação com os “super-humanos”, os donos originários de todos os espaços sobre a plataforma terrestre, os *wa’imasã* (Azevedo, 2018, p. 55).

³ Termo silenciado há anos que significa “Gente da Terra”. Tukano, Daseá, apelido atribuído por mulheres do grupo Desana, pois os jovens no momento da quinhapira coletiva ficaram calados e uns deles eram de nariz alongado. Essa qualificação dada pelas mulheres acabou consolidando como etnônimo entre os povos do Uaupés e depois nas escritas dos não-indígenas. Fácil de informar e explicar o termo apelidado, mas difícil e complexo o termo *Ye’pamasa*, pois estar envolvido as narrativas míticas e o xamanismo. Nesse artigo uso termo *Ye’pamasa*, pois na minha compreensão vai além do termo apelidado, simplesmente, pela característica da pessoa.

⁴ Turi (palavra regional de língua geral no alto Rio Negro. Em língua Tukano é *meperi*, uma árvore que se encontra no igapó. Com terçado tira alguns pedaços dessa árvore e depois extrai em forma de ripa bem fina, seca no sol e usa como tocha.

⁵ Na Coleção Narradores Indígenas do alto Rio Negro, V 5, de autoria *Nāhuri* e *Kemaro*, do grupo *Hahusirō Porã* tem essa versão também. O primeiro é meu tio, mas faleceu em alguns anos atrás. O segundo é filho dele, meu irmão maior. Ambos foram ex-internos na Missão Salesiana em Pari-Cachoeira, Rio Tiquié-Amazonas. No tardar do dia o *Nāhuri* ficava no pátio de sua casa comendo *pātu* e as vezes o aproximava nessa ocasião, donde eu ficava escutando e ouvindo as *kiti ukūse*, anos que estive lecionando aulas no Ensino Médio, na Escola Indígena *Yupuri*, Rio Tiquié. Portanto, está na coleção, na minha memória e agora neste artigo.

Referências

- AZEVEDO, DAGOBERTO Lima. (2018). *Agenciamento do mundo pelos kumũã Ye’pamaḥsā: o conjunto dos basesena organização do espaço Di’ta Nuḥkt: ye’pamasa maḥsise, t̃uñase bahsesep̃u sañase nisé maḥsiōri turi ni*. Manaus: EDUA, Coleção Reflexividades Indígenas.
- OFICINA DE Pátu (2019). Comunidade. Serra do Mucura. Médio Rio Tiquié/ Terra Indígena do Alto Rio Negro-A.
- GENTIL TUKANO, G. (1983). Epadu é tradição Cultural. In: Ricardo, Carlos Alberto (Ed.), *Povos Indígenas do Brasil* (p.38). São Paulo: CEDI.
- PĀRŌKUMŪ, UMUSĪ (Firmiano Arantes Lana) e Kēhíri, Tōrāmū (Luiz Gomes Lana). (1995). *Antes o Mundo Não Existia - Mitologia dos Antigos Desana - Kēhíriporã*. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- RAMIREZ, HENRI. (1997). *A fala tukano dos Ye’pâ-Masa*. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem.
- ECHEVERRI, JUAN Álvaro e Pereira, Edmundo. (2005). “Mambear coca não é pintar a boca de verde”: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. In: Labate, Beatriz Caiuby e Gaulart, Sandra Lucia (Orgs.), *O uso ritual das plantas do poder* (pp. 117-185). Campinas, SP: Mercado das Letras.