

# KAHAPÍ: RITUAL DA PRÁXIS EDUCATIVA TUKANO SEGUNDO OS YÚPURI SARARÓ BUUBERA PÕRA

## KAHAPÍ: RITUAL OF TUKANO EDUCATIONAL PRAXIS ACCORDING TO THE YÚPURI SARARÓ BUUBERA PÕRA

Jussara Garcez Barreto 1  
Mauro Gomes da Costa 2  
João Rivelino Rezende Barreto 3

**Resumo:** O artigo tem como objetivo analisar aspectos da cultura (i)material presente no ritual do kahapí e sua relação com a educação do povo Tukano. A pesquisa se concentra na práxis educacional do kahapí, orientada pelas normas dos Tukano, além de ser conduzida por agentes detentores dos conhecimentos e das finalidades originárias dos seus usos e significados. A pesquisa, de natureza bibliográfica e observação participante, prioriza os autores pertencentes à família linguística Tukano Oriental (Tukano, Desana, Piratapuaia, Tuyuka) e Arwak (Tariano), e os discursos de dois irmãos Tukano, do sib Sararó Yúpuri Búubera Põra, residentes em Manaus, Amazonas. A análise das experiências, os conteúdos, os princípios e os processos educativos relacionados ao kahapí revela suas ligações com a educação, a vida social, e as concepções cosmológicas e cosmogônicas das sociedades ancestrais do noroeste amazônico.

**Palavras-chave:** Ritual do Kahapí. Educação Tukano, Yúpuri Sararó Buubera Põra.

**Abstract:** The article aims to analyze aspects of the culture (i) material present in the kahapí ritual and its relationship with the education of the Tukano people. The research focuses on the educational praxis of the kahapí, guided by the rules of the Tukano, in addition to being conducted by those who hold the knowledge and the purposes originating from their uses and meanings. The research, of a bibliographic nature and using participant observation, prioritizes authors that belong to the Eastern Tukano linguistic family (Tukano, Desana, Piratapuaia, Tuyuka) and Arwak (Tariano), and the statements of two brothers Tukano, of the sib Sararó Yúpuri Búubera Põra, who reside Manaus, Amazonas. The analysis of the experiences, contents, principles and educational processes related to the kahapí reveals its links with education, social life, and the cosmological and cosmogonic conceptions of the ancestral societies of the northwestern Amazon.

**Keywords:** Kahapí Ritual. Tukano Education. Yúpuri Sararó Buubera Põra.

- 1 Licenciada em Pedagogia, Faculdade Salesiana Dom Bosco/FSDB, mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação/PPGED da Universidade do Estado do Amazonas - UEA. É professora licenciada da Secretaria Municipal de Educação de Manaus/SEMED/AM. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7336920349353654>. E-mail: [jgb.edc22@uea.edu.br](mailto:jgb.edc22@uea.edu.br)
- 2 Doutor em Educação (UNICAMP). Professor Associado A da Universidade do Estado do Amazonas/UEA. Docente e Orientador do Mestrado em Educação/PPGED/UEA, Mestrado em Educação em Ciências na Amazônia/PPGEEC/UEA e Doutorado em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia/PGEDA – Rede Educante. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5747563416494485>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1216-8412>. E-mail: [mcosta@uea.edu.br](mailto:mcosta@uea.edu.br)
- 3 Natural de São Gabriel da Cachoeira/AM, Tukano, sib Yúpuri Sararó Buubera Põra. Licenciado em Filosofia, Faculdade Salesiana Dom Bosco/FSDB (2008) e Doutor em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC (2020). Professor do Departamento de Antropologia da UFSC (2024). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7685430971867045>. Email: [rivelino.barreto@ufsc.br](mailto:rivelino.barreto@ufsc.br)

## Introdução

Este artigo oferece uma análise da cerimônia do kahapí do povo Yepa-mahsã, conhecido como Tukano, abordando-a por meio da descrição e análise de diálogos com dois membros Tukano. O foco central é aprofundar a discussão sobre a epistemologia indígena, examinando-a como uma estratégia didática e prática educativa dentro da cultura Tukano. Assim, o artigo se dedica ao desafio de compreender o papel do kahapí não apenas como um ritual, mas como um elemento significativo na educação e no ensino do povo Tukano.

Teoricamente, o conhecimento do kahapí coloca-se frente a uma racionalidade científica instrumental que se apresenta como modelo único que nega outros tipos de conhecimento, os quais, por sua vez, requerem um diálogo que ultrapasse a racionalidade científica de uma epistemologia dominante, colonial, ocidentalizada (Santos, 2008).

No mundo ocidentalizado, insuflado pelo racismo e pela colonialidade, a epistemologia dominante é desenvolvida como um fator decisivo para valorar se o conhecimento é verdadeiro ou não, procedimento que exige análise com estratégias, comprovações e reconhecimento acadêmico e científico. Ao mesmo tempo, envolve a caracterização de um sistema e metodologia institucionalizada de um modelo racional. Segundo Santos (2008, p. 20-21),

o modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituiu-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais. Ainda que com alguns prenúncios no século XVIII, é só no século XIX que este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais emergentes. A partir de então pode falar-se de um modelo global de racionalidade científica que admite variedade interna mas que se distingue e defende, por via de fronteiras ostensivas e ostensivamente policiadas, de duas formas de conhecimento não científico (e, portanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (em que se incluíram, entre outros, os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos); sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas.

Desse ponto de vista, percebe-se que a racionalidade científica como modelo único, reconhecido institucionalmente ou sistematicamente em termos acadêmicos, leva vantagem no debate de uma racionalidade científica em relação às outras formas de conhecimento. Entretanto, nos tempos atuais, outros tipos de conhecimento reivindicam a abertura, o espaço e o diálogo entre os saberes, isto é, postulam o reconhecimento enquanto saber para além do que é pensado no interior do sistema institucionalizado de uma racionalidade científica.

Santos (2008) observa que o modelo de racionalidade que geriu a ciência moderna no século XVI, posteriormente é apresentado no século XIX, quando a racionalidade estabelecida nos domínios das Ciências Naturais foi ampliada para as Ciências Sociais. O modelo global de racionalidade científica é dominante, uma vez que nega o carácter racional a outras formas de conhecimento. Para compreender àquilo que chama de confiança epistemológica, Santos (2008, p. 23; 24; 25) afirma que:

é necessário descrever, ainda que sucintamente, os principais traços do novo paradigma científico. Cientes de que o que os separa do saber aristotélico e medieval ainda dominante não é apenas nem tanto uma melhor observação dos factos como sobretudo uma nova visão do mundo e da vida, os protagonistas do novo

paradigma conduzem uma luta apaixonada contra todas as formas de dogmatismo e de autoridade [...] Ao contrário da ciência aristotélica, a ciência moderna desconfia sistematicamente das evidências da nossa experiência imediata. Tais evidências, que estão na base do conhecimento vulgar, são ilusórias [...] Por outro lado, é total a separação entre a natureza e o ser humano. A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar. Como diz Bacon, a ciência fará da pessoa humana 'o senhor e o possuidor da natureza'.

A confiança epistemológica, segundo Santos (2008a, 2008b), apresenta aquilo que pode ser entendido como uma imersão nas práticas de pesquisa, na implementação de novas ou de metodologias atualizadas, sendo que a confiança epistemológica proporciona aos protagonistas do novo paradigma de pesquisa uma luta apaixonada, como o autor prefere, diante das formas e modelos dogmáticos e de autoridade. Esse novo olhar se dirige à prática da ciência moderna, com uma nova metodologia, estratégia, prática de apresentação, análise e debate no âmbito do que ele denomina de confiança epistemológica dos protagonistas do novo paradigma.

O modelo de racionalidade se baseia em duas distinções fundamentais, isto é, entre “o conhecimento científico e conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e pessoa humana, por outro” (Santos, 2008, p. 24). De forma que, o que se entende, a partir de Santos (2008), é que as correntes epistemológicas, tradicionalmente de fundamentação do contexto filosófico grego, fazem uma distinção entre a noção de ser humano em relação à natureza. Essa cisão não é um erro, se pensado a partir da filosofia grega, pois ela foi elaborada no contexto da realidade grega, portanto, apresenta os caracteres próprios desse pensamento. Ao mesmo tempo, a emergência das epistemologias subalternizadas envolve o movimento de romper com as fontes teóricas “verdadeiras” e assumir que existem outras “verdades” (Santos, 2019), procedimento que não significa eliminar as ciências, mas ir além delas.

Contrapondo-se à racionalidade dominante, o objetivo deste texto é analisar aspectos da cultura (i)material presente no ritual do *kahapí* e sua relação com a educação do povo Tukano. Nesse sentido, o *kahapí* envolve parte de uma estratégia de educação com regras específicas, incluindo a iniciação educativa desde a infância, com ênfase na oralidade, linguagens do canto, discursos, histórias, cerimônias onde o uso ritual da ayahuasca (Shanon, 2002) é conduzido como um processo de iniciação, educativo.

O trabalho é composto de estudo bibliográfico, a partir de autores pertencentes à família linguística Tukano Oriental (Tukano, Desana, Piratapua) e Arwak (Tariano) e de observação participante envolvendo dois irmãos Tukano do sib Sararó Yúpuri Búbera Põra. O artigo está dividido em duas partes. Na primeira, apresentamos algumas definições sobre o *kahapí*, tanto do ponto de vista de não indígenas, e, principalmente, a perspectiva de autores indígenas, neste caso, com formação acadêmica alinhada com a Antropologia. Na segunda parte, descrevemos e analisamos os conteúdos dos diálogos com dois Tukano sobre a vivência educacional com o *kahapí*, o que envolve o esforço para o entendimento sobre o *kahapí*, sua linguagem educativa, metodologias, dimensões e práticas.

Sendo este artigo o resultado do exercício de interpretação sobre o *kahapí*, ressaltamos que as questões aqui tratadas pretendem proporcionar outras possibilidades de diálogos, de forma que não pode ser considerado como resultados definitivos, mas, sim, um ponto de vista que permita buscar outras fontes de ideias acerca do que vem a ser o *kahapí*, para os Tukano, assim como para outras sociedades indígenas do noroeste amazônico.

Desse exercício resulta, portanto, o entendimento do kahapí enquanto uma práxis da metodologia educativa tukano segundo o sib Yúpuri Sararó Buubera Põra. Vale ressaltar que o ritual do kahapí não é a única fonte da metodologia educativa tukano, uma vez que a variação metodológica tukano é autônoma, mas interdependente.

## Desenvolvimento, resultados e discussão

### As versões do kahapí

A ayahuasca (Luna, 2001), a qual, para os Tukano, é conhecida como kahapí, é uma bebida cujo uso ritual está associado à educação, à convivialidade, aos conhecimentos e às práticas rituais das sociedades originárias do noroeste amazônico.

Os autores das sociedades originárias do noroeste amazônico têm tratado do tema com regularidade em produções acadêmicas. Fontoura (2006, p. 81), Tariano, afirma que a comunicação dos conhecimentos ancestrais entre os Talyáseri se dá de três formas e em situações distintas, a saber, “pela ‘via oral’, ‘oral com demonstração’ e ‘com a bebida enteógena (Kapí) nos ritos de iniciação’”. E a aquisição do conhecimento se dá pela ‘observação’, ‘escuta’ e ‘prática de atividades cotidianas’”. Ferreira (2007, p. 137), da etnia Tukano, fala do kapí no processo de aprendizado, pois, segundo ele, nos ritos de iniciação, “os cantos que formavam o conteúdo dos mitos, também, eram ensinados, porque, quando bebiam o Kapí afirmam que havia maior facilidade de assimilação (memorização) com o que era narrado e ensinado”. Para Sõãliã Wehetada Bahuí (2001, p. 93), Piratapuaia, “o kahpi tem o poder de colocar o indivíduo com os ancestrais, e com a fonte de toda a criação, sendo, portanto, um elemento importante na cosmologia e na reprodução cultural dos grupos linguísticos” do noroeste amazônico; Rezende (2023), da etnia Tuyuka, fala do agenciamento cerimonial feito pelo especialista, o kumu, sobre a retirada dos efeitos maléficis (tonturas, desavenças, maus odores) e da inserção dos efeitos benéficos no kapi, tais como apaziguamento, alegria, harmonia, conexão, união, alegria.

Em síntese, o kahapí é um forma de comunicação de conhecimentos, é pontencializador da memorização, é força criadora do mundo, da vida humana e da diferenciação dos grupos sociais, por meio da divisão das línguas (Dutra, 2008), e meio de acesso aos ancestrais, isto é, que a compreensão do kahapí, pelos *Yepa-mahsã* (Tukano), envolve pensá-lo a partir das categorias e denominações próprias, como caapi (Umusi Pãrõkumu; Tõrãm Kehíri, 1995), kahapí ou karpí (Barreto, 2018a, 2022), kahpí (Gentil, 2005), gaapi (Fernandes, 2021), de acordo com o vínculo social e linguístico de cada autor. No caso, kahapí, karpí ou kahpí, estão presentes nas narrativas Tukano, enquanto que caapi e gaapi filiam-se às versões Desana, e, portanto, envolve suas respectivas variações linguísticas e de ideias descritivas.

Enquanto um produto, o kahapí é um tipo de cipó da floresta amazônica do qual produz-se um tipo de bebida psicoativa que requer conhecimentos e práticas para o seu preparo e consumo. Segundo Umusi Pãrõkumu e Tõrãm Kehíri (1995, p. 23), trata-se de

bebida alucinógena preparada a partir do cipó *Banisteriopsis* sp., plantado antigamente nas roças. O cipó era socado num pilão próprio (gahpipamõrõ) e o pó resultante, dissolvido na água, era coado numa cumatá (peneira de crivo fino) chamada em Desana siruriye e servido num pote ou camuti (gahpisoro).

O termo caapi aparece em diferentes narrativas de origem do mundo e da humanidade das sociedades originárias do noroeste amazônico, inclusive, conforme a descrição do capítulo 4 da dissertação de Sõãliã Wehetada Bahuí (2001), com versões distintas e complementares dentro de um mesmo grupo social. Segundo a descrição ou ponto de vista da obra de Gentil (2005, p. 245), “o suco desse cipó é muito amargo. Tomado em certas festividades, pelos homens adultos, na quantidade de uma cuia pequenita, produz visões coloridas. E dessas visões é que foram tirados os símbolos que ficam gravados nos rochedos, nos trançados, e nos esteios das Malocas”.

Desse ponto de vista, a versão tukana converge com a narrativa Desana, isto é, que do ponto

de vista dos Desana, “enquanto tomavam caapi, o baya ou mestre dos cantos, o kumu, sábio ou rezador e os dançadores viam os desenhos dos trançados das esteiras que apareceram quando Gahpimahsɯ nasceu (Umusi Pãrõkumu e Tõrãmɯ Kehíri, 1995, p. 34). Nesses termos, ressalta-se, então, que o consumo de kahapí possui regras sociais envolvendo a dietética (restrições alimentares), a prática da vomitação d’água (ablução) para a limpeza do organismo, ou seja, trata-se de um princípio e um processo educativo.

Seguindo as normas técnicas da linguística, Ramirez (1997) usa a grafia kapí para se referir a ayahuasca, porém, autores tukano, como Barreto *et al.* (2018), parte do entendimento de que a escrita da língua Tukano deve ser de acordo com a expressão da fala e, por isso, utiliza a grafia kahapí. Por esse motivo, sua denominação é variante, assim como o consumo segue ritmos e experiências, aspectos nos quais se encontram os valores éticos e morais da educação indígena, a partir do kahapí. Nesse sentido, o kahapí não se refere apenas a um produto físico, a planta, o cipó, as folhas, mas remete para conteúdos, princípios e processos educativos para o acesso aos conhecimentos, à sabedoria Tukano.

Em Barreto *et al.* (2018), há a menção ao kahapí como um dos elementos vitais que completam o poder do *buhpo* que se soma a outros componentes como o *kumurõ* (banco), o *patu* (ipadu) e o *murorõ* (tabaco), sendo que estes elementos funcionam como agenciadores de conhecimentos, ou seja, como veículos que permitem navegar no cosmos e acessar os conhecimentos nos domínios dos *waimahsã* que são os detentores do conhecimento. Para Fernandes (2021), na versão Desana, o gaapi veio da força de “*Omẽ Mahsɯ* (Trovão)” ao passo que, para Barreto (2018a), a origem do kahapí provém do nascimento de *Khapé Nihi* (pai do kahapí) na “maloca *Dya Wii* (Casa de *Mihsipé*). Entretanto, em ambos os autores, a origem do kahapí é de ordem mítica.

Em Barreto (2018a) encontramos a seguinte descrição sobre a origem do Kahapí:

o nascimento de *Khapé Nihi* (pai do *kahapí*: ayahuasca) e Miriã-Põra passou a estabelecer transformação significativa para os ancestrais dos grupos indígenas que viajavam na Canoa de Transformação, principalmente na aquisição e no desenvolvimento das diferentes línguas. Dizem os *Búbera* Põra que antes desse evento todos os ancestrais dos grupos indígenas falavam uma única língua. O nascimento de *Khapé Nihi* ocorrido a certa distância da maloca *Dya Wii* (Casa de *Mihsipé*) onde a mãe deste começou a ornamentá-lo com pinturas no corpo da criança ainda no lugar em que nasceria (*nihitu*). Nesse ínterim, começou a ecoar um efeito sonoro de *Mihsipe* (*kahapí* ou *ayahuasca* enquanto bebida, doravante *Mihsipé*) na consciência dos ancestrais dos grupos indígenas (homens) que estavam em *Dya Wii*. O efeito de *Mihsipé* foi se estabelecendo em sua totalidade. A mãe do *Khapé Nihi* (coração do *Mihsipé*) continuou com o arranjo cerimonial onde aos poucos começou a sair com o filho nos braços e o trajeto realizado por ela é descrito como um processo transformativo. Ao passo que se aproximava na maloca com o filho no colo, o efeito do *Mihsipé* era pressentido pelos homens que se encontravam dentro da maloca. *Khapé Nihi* parou no centro do terreiro, e, quanto mais se aproximava da maloca, mais se potencializava o efeito do *Mihsipé*. Quando alcançou a porta de entrada da maloca tudo se consumiu na consciência e nos olhos dos homens, ninguém mais se reconhecia, todos estavam imersos pelo efeito do *Mihsipé*. Alguns animais, estando inconscientes, como anta, macacos, cutia, paca, entre outros, afetados pelo efeito de *Mihsipé* começaram a devorar suas próprias caudas. Tendo entrado com criança (*Khapé Nihi*) a mãe entregou o filho para *Yepa Oãkhẽ*, que atendia às demandas da maloca *Dya Wii*, para que a estrutura corporal do menino fosse retalhada, ou então distribuída para os ancestrais dos grupos indígenas que participavam desse

evento transformativo. Assim, alguns ancestrais da mitologia tukano se ocuparam dos braços; outros das mãos, dos dedos, tórax etc. Cada um formaria um grupo com a parte que lhe cabia e passaria a se elevar numa característica própria na preparação e surtimento do efeito da bebida *Kahapí*. A criança que nasceu e que se chamou *Khapé Nihi* (pai do *Kahapí*) nasceu não para ser mais um homem junto a Yepa Oãkhë, mas para protagonizar na formação da potência e vitalidade da bebida *Mihsipé*. É “gente” e coração de *Mihsipé*. Esse fato propiciou aos grupos indígenas a se apropriarem das principais partes do corpo de *Khapé Nihi* (Barreto, 2018a, p. 111-112).

Essa passagem traz uma referência extensiva sobre a origem do *kahapí* e apresenta uma descrição que remete aos fatores e aos elementos de um acontecimento, de uma ação dentro de um contexto, de uma localidade. Além disso, figuram na história, não somente a planta, mas personagens, envolvendo pessoas, mulheres, crianças, objetos e símbolos. Percebemos, então, que o *kahapí* direciona para a experiência educativa de saberes e práticas, baseados nos conhecimentos dos especialistas que detêm as faculdades excepcionais tukano (Barreto, 2022).

Sendo assim, o fundamental dessa passagem, descrita por Barreto (2018a), são os detalhes mencionados na narrativa, isto é, a localidade, o tempo e os acontecimentos envolvendo as vivências de um grupo social, formando um todo entre a história, o território, o mundo físico e o metafísico. Fato é que, tanto na obra do Gentil (2005) como nas pesquisas de Barreto (2018a) encontramos informações que mencionam que, até então, o grupo de viajantes da Canoa de Transformação falavam uma única língua, sem distinções, assim como não havia a distinção estruturada da hierarquia dos grupos sociais que passaram a se estabelecer na região do Noroeste Amazônico.

Por sua vez, a versão sobre a origem do *kahapí* que encontramos em Barreto (2018a), apresenta uma linguagem que conjuga os aspectos metafísicos e os fatores de ordem natural e social. Para Barreto (2018a), a origem do *karpí* está relacionada ao nascimento do *Khapé Nihi*, que ele chama de pai da ayahuasca. Para o autor, essa é uma das versões para o entendimento do *kahapí*, ou seja, que o nascimento de *Khapé Nihi*, apresenta, ao mesmo tempo, o nascimento de uma criança e a origem do *kahapí*. Em outras palavras, a partir da associação ao nascimento de uma criança, o *kahapí* tem a ver não apenas como mais uma planta, dentre outras, da flora, pois, a potencialidade e o efeito do *karpí* (Barreto, 2018a) está relacionado ao trajeto que envolve o local do nascimento de *Khapé Nihi* até o aposento interno da maloca, levando, portanto, ao entendimento de que o *karpí* é um meio para o acesso aos mitos de origem sobre a cosmogonia e a cosmologia.

O *kahapí* é repleto de simbologias, as quais expressam os significados específicos desse conhecimento. Em outras palavras, nota-se a singularidade do *kahapí*, pois, para Barreto (2018a), ele requer a compreensão de conteúdos, linguagens, seres (humanos e não-humanos), princípios e processos educativos. Assim, o movimento de ‘virar de ponta-cabeça’ a epistemologia é uma proposta para questionar e reavaliar as teorias que comumente aceitamos como verdades inquestionáveis. O foco está em desafiar essas teorias ao invés de aceitá-las cegamente, pois, muitas vezes, elas são repetidamente aplicadas na prática sem serem questionadas. Este processo implica em reconhecer a existência de diferentes ‘verdades’ e perspectivas, sugerindo que as teorias estabelecidas devem ser não só questionadas, mas aprofundadas e ampliadas, sendo que o objetivo, não é descartar as teorias, mas, sim, enriquecê-las através de uma compreensão abrangente e integrada, ultrapassando os limites de uma racionalidade puramente instrumental. É o que notamos em Barreto (2022, p. 39) quando afirma que:

por um lado, me dirijo aos antropólogos não indígenas para dizer que não deixem ou não tenham receio de apresentar as metodologias de pesquisa antropológica para acadêmicos indígenas de antropologia. Por outro lado, me dirijo aos acadêmicos indígenas de antropologia para dizer que não deixem de aprender as metodologias de pesquisa antropológica. Pois, o fato de termos indígenas estudantes de antropologia nas universidades, com suas propostas de

pesquisa diferenciadas, não é um sinônimo de desconstrução daquelas metodologias, e o fato de os indígenas estudantes de antropologia terem contato com elas não deve ser entendido como um obstáculo. Pelo contrário: desse encontro refratário, o que se tem é um novo meio de pesquisa da antropologia para as antropologias.

Esse “novo meio de pesquisa”, Barreto (2022) denomina de “etnografia em casa”, cujos participantes de pesquisa, os pais e os avós, e o pesquisador são Tukano e se comunicam na língua tukano ao invés da língua portuguesa. Para Barreto (2022), o diálogo entre os saberes deve ser assumido por indígenas e não indígena, de modo que os conhecimentos outros operem ressignificações recíprocas. Os indígenas, nesse sentido, têm um modo próprio de pensamento, o qual concebe a dimensionalidade da força do mundo metafísico se manifestar de forma indissociável do mundo físico e da sociedade humana (humanos e não-humanos), como é o caso do conhecimento oriundo do kahapí.

## **Descrevendo uma cerimônia de karpí: educação, cultura (i)material e prática**

No capítulo 3 de *Gaapi: uma viagem por esses e outros mundos*, Diakara (2021) faz relatos pormenorizados sobre as versões Desana de cerimônias de gaapi (tipos, tempos de realização, recipientes, agenciadores das forças e dos efeitos, preparadores, cantos, danças), acompanhados de pinturas de sua autoria cujos significados e sentidos somam-se na ampliação da compreensão do tema. Neste tópico, abordamos uma cerimônia de kahapí, realizada em 2021, destacando a presença dos irmãos Rivelino e Luís Ademar. A narrativa visa oferecer uma visão do aspecto educativo intrínseco ao ritual do kahapí, praticado pelo povo Tukano. Observando a participação dos irmãos na cerimônia, torna-se evidente o caráter formativo e comunicativo de conhecimentos ancestrais associado ao consumo da bebida sagrada. A experiência revela como o kahapí atua como um elo entre as gerações, promovendo uma ressignificação das práticas educacionais tradicionais do povo Tukano.

Nesse sentido, nos diálogos nos quais os irmãos abordavam sobre o kahapí, Rivelino começou a compartilhar narrativas sobre essa bebida, afirmando que ele havia aprendido com seu pai, o Kumu Luciano Barreto. Essas histórias lhe foram ensinadas em contextos variados, tanto na aldeia quanto na cidade. Rivelino relembra que, durante sua infância na aldeia São Domingos Sávio, localizada no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, no noroeste da Amazônia, seu pai frequentemente lhe contava sobre o kahapí. Assim, Rivelino conta que o kumu Luciano narra as experiências do kahapí destacando a presença do seu pai, o senhor Kuriano (avô de Rivelino e Luís), que detinha as três faculdades excepcionais tukano, a saber, o *kumu*, o *baya* e o *yai* (Barreto, 2022). Nessas narrativas, Rivelino afirma que costumava ouvir de seu pai as histórias que aconteciam durante as cerimônias, como o relato a seguir:

uma vez na aldeia, meu pai me contou que estava bebendo o Kahapí em uma cerimônia conduzida pelo meu avô Kuriano, e que notou muitas coisas engraçadas. Em um certo momento um Tuyuka começou a saltar no meio da maloca, expressando medo, pois na visão dele existiam muitas cobras amontoadas no chão da maloca, e o Tuyuka pulava sem parar, com intuito de desviar das cobras. Ao mesmo tempo em que o meu pai contava as histórias engraçadas, ele também dizia o quanto que o kahapí tinha força, mas também ele contava histórias que não amedrontavam, pelo contrário, contava histórias que levavam a curiosidade. Então, fomos crescendo ouvindo alguma história sobre o kahapí sem medo. Eu gostava de ouvir as histórias que ele contava, gostava de rir de coisas engraçadas que ele contava e que aconteciam quando tomavam kahapí, assim como em entender aos poucos sobre os valores da força do kahapí (Rivelino, Tukano, Manaus, 25/11/2022).

Vemos, nesta narração, um diálogo de pai para filho, pois as ocorrências das narrativas significam que a educação do kahapí já estava em andamento a partir da sua infância. Quando se fala na prática do kahapí, não significa tratar somente sobre o consumo da bebida, mas inclui a ação da oralidade sobre o kahapí. A partir da forma como o seu pai, o kumu Luciano, utilizava a linguagem educativa sobre o kahapí, contando histórias de algumas situações que aconteciam durante as cerimônias, percebe-se o cuidado com a linguagem oral da educação do kahapí, a qual exige um processo de ensino e de aprendizado iniciado desde a infância e continuada até à idade adulta. Então, conforme as informações do Rivelino, por meio de histórias, o kumu Luciano fazia as primeiras comunicações, com linguagem acessível, sobre o poder, a força do kahapí como veículo entre o mundo natural e sobrenatural.

Durante os diálogos com o kumu Luciano Barreto, questionamos sobre a idade apropriada para iniciar o consumo do kahapí. Ele esclareceu que a iniciação pode começar a partir dos 11 anos de idade. Contudo, destacou que não é a idade cronológica que determina o momento ideal para esta prática, mas, sim, o preparo contínuo dentro do contexto educativo. Portanto, embora a idade de iniciação possa ser aos 11 anos, o que prevalece é a maturidade e o preparo individual.

Dessa forma, podemos perceber que a vivência do kumu Luciano Barreto, um nonagenário, reflete uma dinâmica distinta em comparação com as experiências de seus filhos, que hoje vivem em ambiente urbano. É o que podemos observar na narração das experiências compartilhadas por Luis Ademar, Tukano, filho do kumu Luciano Barreto:

meu nome é Luis Ademar Rezende Barreto, sou Tukano, meu nome de benzimento é Buú que na tradução da Língua Portuguesa é tucunaré, e eu fui benzido pelo meu pai para ser Kumu. Não sou falante da língua Tukano cem por cento, pois eu esqueci algumas palavras em tukano a partir do momento que eu fui morar em Santa Isabel do Rio Negro, e lá eu falava direto o português. Pois, fui morar com uma família não indígena, e eu tinha vergonha de falar a minha língua, pois existia racismo, nossos amigos chegavam comigo e falavam, “pô, tu é índio? Tem que voltar pra aldeia”. Por isso, quando via o meu pai, eu falava em português, com vergonha dos meus colegas. Entretanto, entendo bem a Língua Tukano e falo um pouco de tukano também, apesar de ter acontecido estas situações de preconceito no meu dia a dia. A primeira vez que escutei sobre o kahapí foi através do meu pai, ele contava histórias da sua experiência com a bebida, que vem da geração com os meus avós. Meu pai dizia que recebia as informações dos meus ancestrais através do kahapí, mas que não era fácil receber, pois só recebiam estas informações as pessoas que tivessem o preparo, que são as dietas, os benzimentos, o isolamento que acontece em um certo período. A primeira vez que consumi o kahapí, foi em Manaus com o meu pai, eu já deveria ter tomado, pois meu pai dizia que já tinha me preparado e me benzido, tanto eu como meus irmãos para o consumo. Mas eu estava com receio de tomar e passar mal em cerimônias em que eu não conhecia os condutores, por isso quando tomo kahapí, eu sempre tomo do lado do meu pai e dos meus irmãos mais velhos, pois eles sabem a proteção para o kahapí. Eu tomo o Kahapí para encaminhar a minha vida, afastar o inimigo, pois o kahapí te mostra as dificuldades que a gente vai encontrar no nosso percurso de vida, então através das vozes dos nossos ancestrais, eles te aconselham, qual o caminho melhor seguir. Eu ainda não vi os meus ancestrais, eu apenas ouço as vozes de cada um, e quem me fala nas cerimônias quem é o ancestral que está chegando é o condutor, no caso o meu irmão Rivelino. É ele que me diz se é os nossos avós, a nossa mãe, os meus sobrinhos, que estão ali entre nós. Para mim o kahapí tem uma grande finalidade, que é de tornar

o indígena Tukano em benzedor, e foi pra isso que tomei a bebida, para eu se tornar um grande benzedor, igual ao meu pai, e isto é um processo que nunca acaba, pois sempre estou aprendendo com o kahapí, pois a gente toma a bebida para ter contato com os nossos ancestrais, para eles nos ensinarem as fórmulas de benzimento. O condutor da cerimônia foi o Rivelino, foi ele que fez o benzimento para proteger o nosso corpo antes de beber o kahapí. Meus irmãos (Rivelino e Cesar) sabem a fórmula do benzimento para cercar o corpo, eu ainda não me garanto, pois ainda estou na fase de receber mais força para conduzir a cerimônia. Porque quando você toma o kahapí, não é só você que está ali, não é somente sua força e sua espiritualidade, tem outros inimigos que estão ali e te atacam, por isso que ainda tenho um certo receio de conduzir a cerimônia, pois pode acontecer que uma pessoa venha passar mal, ou morrer, pois ainda não sei proteger para que isso não aconteça. Foi o meu irmão Rivelino que me convidou para tomar kahapí. A finalidade da cerimônia era tomar o kahapí para curar o papai Kumu Luciano. Neste dia veio os nossos ancestrais e nos disseram que ele ia ficar bom, e ficou mesmo. O kahapí, ele abre as portas, porque o papai foi no Hospital João Lúcio e fez a cirurgia, isto quer dizer que o kahapí faz um encaminhamento pela ancestralidade, pelo benzimento com ajuda das pessoas, é justamente este encaminhamento pelo kahapí que nós fazemos para as coisas darem certo na nossa vida, por exemplo, no emprego e na saúde. Meu pai fala que é tão forte falar sobre o kahapí que o trovão costuma até dar sinal. No primeiro momento depois de ter tomado o kahapí, apareceu um monte de cobra na minha visão, e elas estavam no meu corpo, estavam enroladas no meu braço, no meu pescoço e transitando naquele espaço também. Eu fiquei um pouco aperrado, e preocupado com o meu irmão Rivelino, e disse pra mim mesmo que eu ia proteger ele, pois eu pensava que as cobras iam fazer mal. Mas em seguida ele me disse que as cobras são próprias do kahapí, pois elas que comandam, elas vigiam o espaço, pois as cobras eram grandes e todas elas olhavam bem perto do meu rosto, e eu ficava assustado, esta minha visão era somente quando fechava os olhos. Neste momento também eu sentia a energia das forças das pedras, e a energia foi tão forte que cheguei a vomitar na cerimônia. Depois do vômito, na minha visão tinha umas pessoas que estavam tirando o papai da rede e levando ele embora, mas eu não conseguia ver os rostos, o Rivelino disse que eram os filhos dele, os nossos irmãos que já faleceram. Eu peguei o cigarro e fiz o benzimento e eles trouxeram o meu pai e colocaram ele para deitar na rede novamente. E depois teve o ataque de outros índios, um inimigo descendo pelo céu, tipo andando nas nuvens, e nos atacando, eu mandei ele embora, só que quando eu mandei ele embora, ele ficou brabo, e o mesmo me flechou, acertando meu peito, eu retirei a flecha e mandei pra ele de volta, neste momento ouvi o inimigo gritando e mais brabo, foi quando muitas flechas vieram na minha direção para me acertar, foi quando acendi o cigarro e soltei a fumaça que estava o benzimento que se transformou em uma enorme bolha de proteção em volta da casa que as flechas não poderiam ultrapassar. Digo isto porque em todas as cerimônias do kahapí chegam muitos inimigos. Mas na cerimônia que participei com meu irmão, o efeito foi tão forte que eu e o meu irmão ouvimos o choro de uma criança

que está relacionado com a origem do kahapí (Luis Ademar, Tukano, Manaus, 10/12/2022).

Na descrição de Luís sobre a cerimônia do kahapí, ele menciona seu irmão Rivelino como condutor do ritual. Luis é cauteloso ao relatar suas vivências, consciente da importância desses momentos compartilhados entre irmãos. Para aprofundar nossa compreensão, buscamos o próprio Rivelino para ouvir diretamente sobre suas experiências com o kahapí:

já participei de doze cerimônias de kahapí com meu pai e meus irmãos, sendo quatro vezes como condutor da cerimônia. Como fiz todo o processo de formação acadêmica estudando e sendo ensinado pelo meu pai, na verdade acabou que passei a ter maior responsabilidade junto aos meus irmãos com quem compartilho diretamente. Mas, as fases são diferentes e contínuas quando tomamos kahapí, seja para quem conduz como para quem é conduzido, que precisam também deixar-se conduzir pelo kahapí. Além disso, quando você toma kahapí é sempre dinâmico, as coisas podem repetir ou não, podem acontecer ou não as experiências em prática. Através do kahapí você entende que as coisas estão sempre se renovando, se reformulando, estão sempre em dinâmica. Numa cerimônia de kahapí as experiências são diferentes, cada um tem sua experiência e quem conduz na verdade ele não interfere na experiência que outros estão tendo. Mas também existem condutores de cerimônias que interferem para mostrar sua força, isso para mim não é bom, pois atrapalha. Certa vez meu pai ficou muito doente, e fizemos cerimônia de kahapí para tentarmos encontrar alguma resposta, na verdade foram três cerimônias. O problema da saúde do meu pai era AVC (Acidente Vascular Cerebral) conforme os médicos. Ele ficou totalmente desorientado, perdeu a fala, ficou como se fosse uma criança, dependente para tudo. Então, devido à falta de recurso resolvi tomar kahapí com meu irmão Luis Ademar, a ideia era tentar entender de alguma forma sobre isso. Antes disso, já tinha tomado junto com meu pai e meus irmãos, assim como já tinha dirigido uma vez a cerimônia na presença do meu pai. Eu considerei que aquela cerimônia, das três que dirigi na ocasião, seria a mais exigente e delicada também. O que fiz foi seguir a regra descrita pelo meu pai para isso. O preparo iniciou já na parte da manhã, porque, o corpo precisa de um preparo também, o que fiz foi evitar comer muita coisa. Usei o cigarro para fazer barssessé de proteção conforme ensinado pelo meu pai. Feito isto, já no início da noite assoprei a fumaça do cigarro dentro da garrafa onde estava kahapí. Preparei também um ambiente com vários símbolos como flautas, pedras e outros objetos que tenho. Na verdade, desde o momento que você diz que vai tomar kahapí já está iniciando a cerimônia. O horário de início é muito relativo, mas nós sempre iniciamos a cerimônia às 22h, para encerramos às 4h da manhã. É nesse período que costumamos ter a experiência do efeito do karpí. Geralmente, cada um tem sua experiência. No caso, o objetivo era ver a situação da saúde do meu pai. Vi através da minha mente muitas coisas, é bem diferente nesse aspecto, eu embora já seja um condutor de cerimônia ainda não consigo ver com os olhos abertos, o que consigo é através da minha mentalidade que costuma descrever muito bem a mim. Assim que dirigi minha mentalidade ao meu pai, conseguimos entender o que estava acontecendo com ele. Entre os objetos de minha propriedade colocamos também no centro do nosso espaço a carteira de identidade

dele com foto, foi a partir disso que vimos imagens de uma serpente que tinha atacado no seu pescoço e que continuava presa e enrolava todo seu corpo, isso fazia com que no aspecto físico um lado de sua perna estava meio dura, com índice de paralisação. A sua língua parecia como se fosse um lugar enlameado, com água podre, era como um lugar seco, sem água. Isso para o aspecto físico fazia com que ele não conseguisse falar, sua língua estava travada. Quando direcionei minha mente para a cabeça dele havia um movimento que fazia com que seu cérebro estivesse em movimento circular, e para o aspecto físico isso fazia com que perdesse o sentido, estive desorientado. Conforme a conduta da minha mente eu também ia repassando ao meu irmão, pois, não bastava eu enquanto dirigente buscar essas informações, precisava também de partilha para o entendimento em conjunto. A ideia também era tentar descobrir as fórmulas de barssessé. Mas não somente isso que a minha mente conseguiu fazer leitura, pois havia também perigo, haviam muitos inimigos ao nosso redor, fora do cercado de proteção que eu fiz com o barssessé ensinado pelo meu pai. A visão do kahapí é também conforme a habilidade do condutor, o sucesso de uma cerimônia depende da habilidade de quem conduz. Na ocasião, tomei kahapí para buscar um entendimento sobre a saúde do meu pai, mas isso não significa um resultado imediato, pois havia uma esperança na recuperação da saúde do meu pai, e de fato ocorreu quando foi necessário fazer cirurgia. Isso me levou ao melhor entendimento sobre o pensamento do meu pai, que costuma dizer: “até onde eu sei eu curo, a partir do momento que não sei confio nos médicos”. Outra coisa, nas cerimônias de kahapí, você não vê somente coisas positivas, mas também existem muitas coisas negativas, coisas perigosas, existem muitos amigos, mas também muitos inimigos que querem te destruir. Quando você toma kahapí, é só você que entende ou passa a entender como realmente são as coisas, o que você descreve para o outro acaba muitas vezes não sendo traduzido da melhor forma (Rivelino, Tukano, Manaus, 12/12/2022).

Sendo assim, nesta narrativa, podemos perceber que Luis e Rivelino relatam as suas experiências, demonstrando respeito, satisfação e admiração, pois, para eles, o karpí não se limita a uma escola, a um professor, mas remete a um processo educativo que inclui a diversidade e a diferença. A partir desses diálogos, compreendemos que a experiência de cada um com o karpí apresenta a sua especificidade, com visões compartilhadas e distintas ao mesmo tempo.

Quando lemos que “a gente toma a bebida para ter contato com os nossos ancestrais para eles nos ensinarem as fórmulas de benzimentos”, percebemos que o karpí é um método de aprendizado porque oferece um caminho de educação tukano. De acordo com os relatos de Rivelino (“embora já seja um condutor de cerimônia [do karpí], ainda não consigo ver com os olhos abertos), alcançar as visões de “olhos abertos” requer que o aprendizado através do kahapí ou que o indivíduo aprendiz do kahapí se prepare continuamente para chegar a esse nível e para poder se comunicar com os seus ancestrais, pois a maioria tem essas visões de olhos fechados. Além disso, ambos entendem que quando se chega ao nível de não precisar mais fechar os olhos para atingir as visões significa tratar-se de uma pessoa experiente, no caso, um estágio que exige dedicação, disciplina e um treinamento rigoroso.

Quando questionado sobre o processo de condução de uma cerimônia de kahapí, Rivelino costuma dizer que é igual na academia, “quanto mais você lê, mais compreende as coisas”, e o kahapí também é assim, “quanto mais a tomamos, mais ela nos ensina, mais nos tornamos experientes”. Nessa afirmativa, percebemos que a cerimônia do kahapí comporta um princípio educativo, a partir de um evento concreto de transição de uma geração para outra, isto é, do pai, o kumu Luciano, para os filhos.

## Considerações finais

Ao considerarmos o conteúdo abordado, fica claro que a curiosidade inicial em relação ao kahapí impulsionou para uma exploração mais profunda sobre a temática e seus aspectos educativos, movimento que foi enriquecido pelas leituras e pelas perspectivas diversas.

Nesse sentido, percebemos que a abordagem educativa dos Tukano em relação ao kahapí segue um modelo estruturado e regado. Essa prática é caracterizada por uma descoberta contínua, permitindo aos indígenas uma compreensão aprofundada e dinâmica do seu sistema educacional. Nesse modelo, os temas nunca se esgotam, garantindo que os conhecimentos e práticas estejam sempre evoluindo para aprimorar o desenvolvimento humano.

Dessa forma, evidencia-se que a experiência com o kahapí faz parte da educação tukano e do processo de transição de criança para adulto, enquanto vivência educativa. Sendo assim, o kahapí é um instrumento de educação e de transformação por meio do contato com as ideias ancestrais. Ademais, a prática do consumo de kahapí integra as diretrizes da educação corporal com os princípios da educação ancestral, sendo o sucesso da cerimônia intrinsecamente ligado à habilidade do seu condutor. É nesse contexto que o kahapí se revela como um elemento com significativas dimensões educacionais. Portanto, a interação individual com o kahapí é única, marcada pela conexão com os ancestrais de onde emergem os ensinamentos e as orientações para a vida. A profundidade dessa experiência aumenta com a frequência do contato com o kahapí, enriquecendo o intelecto e o corpo com aprendizados valiosos.

Do ritual do kahapí derivam percepções para a compreensão da educação dos Tukano, entrelaçada com sua história, geografia, mitologia e concepções metafísicas. Nesse contexto, o kahapí é experimentado e expresso em uma linguagem que interliga o metafísico ao social. A educação Tukano começa desde cedo, de maneira simples e familiar, integrando o kahapí na linguagem cotidiana de forma natural. Essa abordagem é essencial para o desenvolvimento e a imersão no modelo educativo Tukano, onde o kahapí não é apenas um ritual, mas um meio de acesso ao conhecimento ancestral () e aos valores éticos, sociais e culturais das sociedades originárias.

Por fim, consoante com o objetivo do texto, o de relacionar o ritual do kahapí com a educação tukano, podemos afirmar que o Kahapí envolve ensino e aprendizado, agentes educativos com papéis diferenciados e aquisição de conhecimentos que perduram ao longo da vida dos participantes.

## Referências

BARRETO, João Paulo Lima. **Waimahsã**: peixes e humanos. Manaus: EDUA, 2018.

BARRETO, João Paulo *et al.* **Omerõ**: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano). Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI)/Universidade Federal do Amazonas/EDUA, 2018.

BARRETO, João Rivelino Rezende. **Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico**: do mito à sociologia das comunidades. Manaus: EDUA, 2018a. (Coleção Reflexividades Indígenas).

BARRETO, João Rivelino Rezende. **Úküsse**: formas de conhecimento nas artes do diálogo tukano. Florianópolis: Editora da UFSC, 2022.

DIAKARA, Jaime. **Gaapi**: uma viagem por este e outros mundos. Manaus: Valer, 2021.

DUTRA, Israel Fontes. **Pari-Cachoeira e Trinidad**: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia. 2008. 317 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

FERREIRA, Geraldo Veloso. **Educação escolar indígena**: as práticas culturais indígenas na ação pedagógica da Escola Estadual Indígena São Miguel Iauaretê (AM). 2007. 207f. Dissertação (Mestrado em Educação). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

FONTOURA, Ivo Fernandes. **Formas de transmissão de conhecimentos entre os Tariano da região do Rio Uaupés, Amazonas**. 2006. 128f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, Recife, 2006.

FERNANDES, Jaime Mora Fernandes. **Gaapi**: elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos. 2021. 84f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Amazonas/UFAM, 2021.

GENTIL, Gabriel dos Santos. **Povo tukano**: cultura, história e valores. Manaus: EDUA, 2005.

LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. *In*: Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, p. 179-198.

LUNA, Luis Eduardo. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. *In*: Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 333-354.

REZENDE, Justino Sarmiento. **A festa das frutas**: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os ʘtãpinopona (Tuyuka) do Alto Rio Negro. Brasília, DF: Mil Folhas do IEB, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez. 2 ed. 2008ª, [Col. Para um novo senso comum, vol. 4].

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, 80, p. 11-43, 2008b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 23-71.

SÕÃLIÃ WEHETADA BAHUÍ (Dorvalino Chagas). **Cosmologia, mitos e histórias: o mundo dos Pamulin Mahsã Waikhana do Rio Papuri**. 2001. 132f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa *et al.* Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. *In*: Boaventura de Sousa Santos (org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Porto: Edições Afrontamento, 2009, p. 19-101.

SHANON, Benny. A ayahuasca e o estudo da mente. *In*: Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002. Umusi Pãrökumu (Firmiano Arantes Lana) e Tõrãm Kehíri (Luiz Gomes Lana). **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desana-Kehiripora; desenhos de Luiz e Feliciano Lana. 2 ed. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT, São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.

Recebido em 18 de dezembro de 2023.  
Aceito em 23 de fevereiro de 2024.