

NOTAS SOBRE A SOCIOCOSMOLOGIA DA AMAZÔNIA: DOS ENCANTADOS AOS WAIMAHSÃ.

Notes on Amazonian Socio-cosmology: from the enchanted to the Waimahsã

Marilina Bessa Pinto¹

Resumo

Os seres presentes nas narrativas míticas e lendárias que ocupam espaços próximos ao mundo da natureza são habitualmente vistos sob a ótica da exotização que lhes confere existência somente no campo do imaginário e das representações simbólicas de pertencimentos ligadas às comunidades tradicionais. No Brasil, os domínios teóricos de abordagem desses sujeitos circunscrevem-se às áreas dos estudos folclóricos, do fabulário e da exploração do fenômeno religioso, sobretudo voltado para as manifestações indígenas da pajelança e das religiões de matrizes africanas. Nas últimas décadas, à medida que se avoluma a literatura indígena, dentro e fora da academia, produzida por esses atores sociais, percebe-se mudança de tratamento epistemológico em relação aos relatos, nos quais esses seres protagonizam lugares de agenciamento fundamentais na dinâmica comunitária, que evidenciam novas formas de sociabilidade pouco exploradas no cânone ocidental. A partir de estudo exploratório, baseado na teoria do perspectivismo ameríndio, pretendeu-se com este artigo colocar em discussão a recepção desses trabalhos entre as Ciências Humanas, buscando demonstrar que a ampliação da noção de homem (gente) impacta em nova mirada à questão das relações sociais, cujas implicações permitem afirmar que os coletivos indígenas do noroeste amazônico organizam-se sob a égide de uma Sociocosmologia.

Palavras-chave: Sociocosmologia da Amazônia; Encantados; Waimahsã; Perspectivismo ameríndio.

Abstract

The beings present in mythical and legendary narratives that inhabit spaces close to the natural world are usually seen through exoticization lens, which gives them existence only in the sphere of the imaginary and symbolic representations of belonging linked to traditional communities. In Brazil, the theoretical domains of approach to these subjects are circumscribed by folkloric studies, fabularium and by the exploration of the religious phenomenon, especially focused on the indigenous manifestations of *pajelança* and African-origin religions. In the last decades, as the indigenous literature produced by these social actors has increased in number, inside and outside of the academy, one can notice changes in the epistemological treatment in relation to the stories, in which these beings play a fundamental role in the community dynamics that show new forms of sociability that are

¹ Realiza estágio Pós-Doutoral no Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (UnB). Professora da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). E-mail: serrapinto.m@gmail.com

scarcely explored in the Western canon. Based on exploratory study backed by the theory of Amerindian perspectivism, the purpose of this article is to discuss the reception of these works by the Human Sciences, seeking to demonstrate that the expansion of the notion of man (person) brings about a new perspective on social relations, whose implications allow us to affirm the indigenous collectives from Northwest Amazon organize themselves under the aegis of a Socio-cosmology.

Keywords: Socio-cosmology; Enchanted; Waimahsã; Amerindian perspective.

Introdução

Desde tempos arcaicos, o homem encontra-se mergulhado na vastidão de imagens, incorporadas e legitimadas por configurações culturais diversas. A coloração das paisagens míticas serviu-se, em primeira mão, dos procedimentos analógicos compartilhados por inúmeros seres vivos. Assim, combinando precisão e imprecisão, o cérebro é uma máquina que trabalha utilizando de modo permanente os processos digital e analógico. O primeiro opera com a separação, medida e localização; enquanto que a analogia, religa, associa, conecta, relaciona. A analogia trabalha a partir das correspondências com o semelhante e não se preocupa em alcançar a determinação da identidade pura do objeto, tarefa delegada à razão (PINTO, 2012). O símbolo, matéria prima da analogia, evoca, focaliza, reúne e concentra de forma polivalente uma multiplicidade de sentidos e, por isso, mantém uma relação de identidade com o que ele simboliza.

Se nos voltarmos para o exercício imaginativo que alimentou cosmologias, utopias e escatologias associadas a fatos históricos, podemos tomar a exploração do continente americano no século XVII como exemplo de integração aos mitos paradisíacos, uma vez que as alegorias e as visões edênicas medievais tinham concedido grande importância ao mundo da biodiversidade, fazendo os cronistas acreditarem que se encontravam nas bordas do paraíso terrestre. No caso da Amazônia, de acordo com Gondim (1994), o espaço geográfico foi inventado ou retroalimentado pelo imaginário europeu dos séculos que sucederam o descobrimento do Novo Mundo. A invenção se deu a partir da construção da Índia e de sua mitologia, fabricada pela historiografia greco-romana e pelos relatos dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes.

Segundo Pinto (2012), no bojo do movimento de conquista colonial houve a interseção de tradições culturais que promoveram o encontro das mitologias africanas, indo-europeias e ameríndias, as quais se fertilizaram mutuamente, dando origem a novos ciclos culturais. No Brasil, o imaginário nacional é produto desse labirinto de fabulações míticas que foram observadas pelos folcloristas, informando a atividade espiritual, os costumes e as ideias dos coletivos, frutos da mentalidade tradicional. Nesse imaginário, há uma série interminável de monstros e de seres que conviveram no cotidiano daquele período. Reciclados de outros fundos míticos, há entes considerados menores e classificados como superstições e ecos de crenças antigas dentro do folclore brasileiro. No caso da Amazônia, o ciclo lendário observado pelos estudiosos registra, por exemplo, a cobra grande, o curupira, o boto, mapinguari, matinta pereira, mãe d'água, entre outros.

Nesse breve estudo exploratório, que visou examinar o tratamento dado a esses seres fantásticos presente nas narrativas tradicionais, em níveis diferenciados de etnografias do imaginário, elegeu-se os seres “encantados”. Animados por forças sobrenaturais, distribuem-se nos domínios celeste, aquático e terrestre ou em lugares sagrados. São entidades reverenciadas nas sessões de pajelança indígena e nos cultos religiosos de matrizes africanas, personificados em espíritos ancestrais (MOTA, 2009). Nos estudos tipológicos dos encantados, observam-se distinções nas formas de manifestação (animais e humanos) e agenciamento do mundo dos adeptos dessas crenças, que aqui não serão tratadas em virtude do escopo do problema apresentado.

Na primeira parte do estudo exploramos o estado da arte do problema dos registros sobre os “encantados” na literatura de folcloristas como Câmara Cascudo (2001), Mário Ypiranga Monteiro (2001) e Barbosa Rodrigues (2018), a fim de evidenciar o interesse de pesquisa pela cultura popular, manifesto por historiadores e cientistas. Falamos também sobre o fenômeno religioso na religião cabocla da Amazônia, sob a ótica de Mota (2009), Ferretti (2004), Galvão (1955), Maués (2001) e Dutra (2018), mostrando a articulação das encantarias nesses sistemas de crenças.

Deixamos reservado para a segunda parte do estudo o exame do lugar que ocupam os “encantados” na Sociocosmologia das comunidades indígenas

do Alto Rio Negro, a partir dos estudos de Barreto (2018) sobre o grupo *Búbera Põra* ao qual pertence, demonstrando que a condição relacional desses seres com a comunidade é administrada tradicionalmente pelos pajês (*kumu*), conforme dizem mitos. Observamos que o trabalho do jovem pesquisador indígena encontra-se inserido no fenômeno recente de chegada das minorias étnicas nas universidades brasileiras na última década. Por fim, encerramos esse pequeno balanço, pontuando algumas teses desenvolvidas pela corrente teórica do perspectivismo ameríndio com Viveiros de Castro (2018) e Valentim (2018), na qual tomam de empréstimo o conceito stengeriano de cosmopolítica, mostrando que a noção de humanidade compartilhada por todos os seres vivos não diz respeito à espécie humana, mas à condição reflexiva do sujeito.

Encantados: curas, festas, sessões e pajelanças

Os estudos sobre o folclore e a cultura popular, ligados à identidade social das comunidades por meio de suas criações culturais, coletivas e individuais, ganharam força na Europa e no Brasil ainda no século XIX, motivados, em parte, pelos interesses do movimento nacionalista que se mistura ao Romantismo brasileiro na busca por raízes culturais que pudessem unificar e legitimar os componentes dos extratos étnicos formadores do Estado-nação brasileiro, fazendo uso de procedimentos metodológicos ligados às Ciências Humanas e Sociais, conforme preconiza a *Carta do Folclore Brasileiro* (1951).

No conjunto dos bens patrimoniais brasileiros, objetos de atenção dos folcloristas, os personagens e seres sobrenaturais encontram-se alocados nas lendas, fábulas e narrativas míticas dos ameríndios, amalgamados com a herança dos continentes africano e europeu. Antes de se submeterem ao processo de sistematização observado nos trabalhos modernos, o registro escrito do fabulário brasileiro e amazônico, que comporta seres como a cobra-grande, o boitatá, a iara, curupira, mapinguari, entre outros, já aparece na literatura colonial, nas narrativas dos cronistas, missionários e viajantes. Conforme anota Câmara Cascudo (2001, p.172), a mais antiga menção feita ao curupira data de 1560 sob a pena e a tinta de José de Anchieta, cuja

descrição monstruosa é interpretada pelas lentes do catolicismo ibérico, que o associa a um demônio da floresta, assim como outros personagens dos mitos indígenas.

O mesmo equívoco ocorre com Jurupari, um dos mitos amazônicos que goza de maior prestígio, representado como espírito maligno nas anotações de todos os missionários, com exceção da feita pelo padre Constantin Tastevin (1880-1962). Mário Ypiranga Monteiro, outro pesquisador dos processos culturais da Amazônia, que esteve em viagem pelo rio Negro e seus afluentes entre 1932-1934, apresenta estudo detalhado sobre as variantes do mito de Jurupari e cita referências antigas sobre esse personagem que, segundo o folclorista, não é exclusivo da região amazônica, da bacia do rio negro. Ele mostra que o padre Ivres d'Évreux, em 1613-14, ao relatar sua viagem ao Brasil faz menção “ao demônio internacional Tupi-Guarani, que atormentava os bons cristãos franceses e portugueses de São Luís do Maranhão e de outros lugares mais distantes da colônia” (MONTEIRO, 2001, p.1). A curiosidade despertada pela descrição de detalhes pitorescos da cultura popular ganhou qualidade com as metodologias advindas também das ciências humanas e sociais, na passagem do século XIX para o XX, conforme observa Pinto (2021, s/p) em relação às tradições orais:

A partir do século XIX a documentação das tradições orais passa por um refinamento no trabalho de sistematização realizado por alguns cientistas e viajantes, que nos legaram exemplares fundamentais das artes verbais ameríndias, embora ainda se possa colocar em xeque a visão eurocêntrica, de quem conta a história com as lentes do colonizador, como é o caso de Ermano Stradelli (1890) (apud, CESARINO, p. 9, 2013) com a “**Lenda de Jurupari**”, a partir de uma versão redigida em nheengatu pelo tariano Maximiliano José. Outro pesquisador foi o alemão Theodor Koch Grunberg (1916-1928), com seu “**Do Roraima ao Orinoco**” que traduziu nesta obra uma série de lendas dos indígenas da savana; por sua vez Capistrano de Abreu (1914), pioneiro nos estudos das narrativas do tronco linguístico pano, escreveu a obra, “**A língua dos caxinauás do rio Ibuacu**”; Curt Nimuendaju (1914), (apud CESARINO, p.10, 2013), foi outro alemão com extensa produção etnológica na qual citamos “**As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocuva Guarani**”, entre outros.

Curupira e Jurupari também não passaram despercebidos pelo olhar atento de João Barbosa Rodrigues, ainda na segunda metade do século XIX, na sua *Poranduba Amazonense*, obra que, segundo Telles (2018, p. 10), ocupa

lugar central na compreensão do processo cultural da Amazônia. Isso porque o cientista buscou compreender o universo amazônico para além de sua dimensão paisagística quando, além de seus exemplares botânicos, recolhia os mitos e as lendas dos diversos povos com quem manteve contato, destacando-se aqui sua preocupação com o uso da língua *nheengatu*, que lhe rendeu a escrita de um extenso vocabulário indígena comparado.

Rodrigues tornou-se, portanto, reconhecido pelo trabalho primoroso desempenhado em vários ramos da história da ciência brasileira e por sua inserção na vanguarda de valorização da cultura popular no tocante à época em que viveu. Em sua tarefa de transcrição das narrativas orais para a forma escrita, observa-se que não houve nenhum apuro técnico na distinção entre o que seria uma peça do folclore, uma lenda ou um mito; dificuldade trazida entre os teóricos no estado da arte literária até os dias atuais. No entanto, sua crítica acurada salientava, em várias análises, as distorções e as tentativas de silenciamento promovidas pelas ordens religiosas em relação ao imaginário indígena, cujo mito do Jurupary expressa com clareza esse fato: “Para o tapuio civilizado, o Jurupary é sinônimo de Satã porque esse só conhece o dragão apocalíptico, mas para o índio não doutrinado, não” (RODRIGUES, 2018, p. 193). Observaremos, aqui, uma das oito versões que o cientista recolheu em *nheengatu*, na viagem que fez ao rio Uaupés, entre os Tukanos ou Dacé (2018, p. 199):

Reuniram-se um dia os anciões para tomar ipadu e logo depois foi ter com eles uma rapariga. - O que vens tu fazer? - O que há de ser? Quero também tomar ipadu com vocês. Contam que os anciões saíram e foram se embora, deixando ficar a rapariga na casa em que eles estavam. Depois disso a rapariga ficou grávida, sem ter tido relação com homem algum. Pouco depois, os anciões por duas vezes, com grandes intervalos, a assopraram, porém ela não deu à luz. Atravessando ela um dia, para o outro lado do rio, uma traíra mordeu-lhe a barriga e dizem que então nasceu o filho. Contam que, então, os anciões agarraram o filho e levaram-no para o mato, para a mãe não ver nem saber onde eles o tinham posto. Dizem que aí no mato cresceu. Depois de grande, aparecia, às vezes, pondo fogo pela cabeça, pelas mãos e pelo corpo, fazendo barulho com a cara coberta. Então, os anciões disseram: - Mulheres, vocês não olhem para ele.

Há nesse mito, fatos e elementos que renderiam análise aprofundada sobre a organização social e o sistema de parentesco dos coletivos que tradicionalmente ocupam o noroeste amazônico. No entanto, destacaremos

aqui apenas os aspectos do xamanismo que sobressaem na narrativa, a fim de enfatizarmos a exploração do fenômeno religioso como um dos aspectos marcantes da vida social desses coletivos cuja abordagem do contexto religioso identifica-o a uma instituição social e a um sistema de crenças que impacta diretamente no modo como os adeptos se comportam e enxergam o mundo a partir de noções dogmáticas.

Em relação ao personagem Jurupari, é consenso entre os estudiosos que ele ocupa um dos lugares centrais na construção do sistema patriarcal do Alto Rio Negro e seus ritos estão associados ao complexo calendário anual que inclui as festas de iniciação, passagem, cerimoniais de trocas, entre outros. Na versão da *Poranduba Amazonense* de Barbosa Rodrigues (2018), embora seja uma narrativa simplificada, é possível observar alguns dos elementos centrais do xamanismo conhecido popularmente como pajelança. É possível encontrar no mito sete elementos relacionados aos ritos sagrados dos Tukano: (a) o conselho dos anciões reunidos para o consumo de ipadu; (b) a gravidez misteriosa da virgem; (c) o ritual do sopro para que ela pudesse dar à luz; (d) o *status* relacional da mulher com o peixe traíra que provocou o nascimento da criança; (e) o isolamento iniciático da criança na floresta; (f) as características fantásticas do manuseio do fogo; (g) o interdito do contato deste ser com as mulheres.

As práticas xamânicas dos povos do noroeste amazônico, dos quais os Tukano fazem parte, são conduzidas de acordo com o mito e em razão disso se constituem como atividades exclusivamente masculinas, agenciadas por sujeitos que passaram por uma iniciação começada na infância. O consumo do ipadu, bem como de outras substâncias da floresta, faz parte dos rituais de cura e de contato com o mundo espiritual povoado pelos heróis ancestrais, seres antropomorfos e zoomorfos, cujas epifanias dependem, em parte, da habilidade xamânica dos especialistas do sagrado, classificados no noroeste amazônico como três figuras principais: *bayaroa*, *kumuã* e *yaiwa*. Conforme a definição de Dutra (2018, p. 73) eles são os pilares da “identidade indígena no Uaupés [...]”. No cenário atual das comunidades indígenas no Uaupés, que passa por intensas transformações socioculturais, são os que mais sentem a

ausência de um espaço próprio para vivenciar as práticas rituais de pajelança (2018, p. 75).

Jurupari, na versão recolhida por Barbosa Rodrigues (2018), foi concebido em condições extraordinárias, por uma virgem que só conseguiu parir graças ao auxílio do peixe traíra e depois foi apartado pelos homens do contato com a mãe - que, nesse caso, representa o gênero feminino – a fim de vivenciar sua iniciação reservada na floresta. O esquema apresentado no mito não é novo – típico da viagem iniciática de muitos heróis ancestrais, estabelece algumas funções que ainda hoje são seguidas na sociologia das comunidades uapesinas, mas que vem perdendo força, em razão do desconhecimento dos próprios comunitários em relação aos fatos passados da tradição, o qual tem sido corrosivo na representatividade política dentro e fora das comunidades, conforme a denúncia contundente de Dutra (2018, p. 79).

A nossa geração de ex-alunos salesianos sabe muito bem quem pertence à linha *bayaroa* e dos pajés e quem não pertence. Por isso, não é aceitável que qualquer um seja chamado de pajé. Antes de definir se a pessoa é ou não pajé as instituições governamentais e não governamentais deveriam ouvir os pilares da nossa identidade que moram nas comunidades indígenas. Eles dirão com propriedade se as pessoas que se dizem pajé pertencem à linhagem dos pajés ou não [...]. Lembramos que a maioria das novas lideranças do Alto Rio Negro não tem noção do que é ser pajé e *Bayá*. Não tem, porque nunca vivenciaram tradicionalmente o mundo dos rituais.

O drama vivido pelas comunidades indígenas do noroeste amazônico em relação à manutenção das suas identidades e pertencas socioculturais se estende também a outros grupos étnicos, seja por pressões internas ou externas, como é o caso, por exemplo, das tradições das religiões de matrizes africanas, das quais passaremos a examinar, de forma breve, as dinâmicas rituais com que os entes sobrenaturais se manifestam e se relacionam com os seres humanos. Antes disso, contudo, mencionamos os trabalhos de Galvão (1955) e Maués (2001) por seus engajamentos teóricos relacionados aos aspectos religiosos das comunidades amazônicas. No prefácio de sua monografia, Galvão (1955, p. 5) chama atenção para a abordagem etnográfica do fenômeno religioso, que ultrapassou o nível da curiosidade sobre o folclore daquela região, confirmando o trabalho de refinamento na análise das narrativas orais, pelo qual vêm passando tais estudos:

Tanto na coleta do material etnográfico como na sua elaboração procuramos fugir a uma tendência que tem prejudicado a abordagem do assunto, pois a maioria dos estudos é orientada por um interesse aparentemente folclórico e se dá excessiva atenção à sobrevivência de velhas crenças, aos aspectos exóticos de práticas e rituais. [...] Sem a necessária análise do meio social e das relações entre as instituições religiosas e as outras que compõem o todo cultural.

No processo de descrição e análise da religião cabocla em uma comunidade amazônica, Galvão (1955) identifica elementos do catolicismo popular em processo de fusão com crenças ameríndias, ibéricas (sobrevivências pagãs) e africanas, materializadas nas “festas de santo” e no convívio espiritual com os “bichos visagentos” que compreendem desde as almas dos defuntos até os seres antropro-zoomórficos da floresta como o currupira (*sic*), Matinta Pereira, Anhangá, o boto, Jurupary. Para Galvão (1955, p. 99), o “encantado”, pode ser um empréstimo europeu que constitui parte integrante e ativa da crença. Existem os *caruanis* que habitam um reino encantado no fundo do rio, que muito se assemelha às cidades, os *companheiros de fundo* que são, muitas vezes, os auxiliares dos pajés ou dos curadores e os botos que são os seres com maior capacidade de se metamorfosearem em humanos (gente) e interagirem, lançando os encantos aos ribeirinhos, sobretudo, as mulheres que são as mais assediadas. Os bichos que cruzam suas trajetórias com as dos caçadores nas matas podem ser, segundo essas crenças, animais comuns ou bichos visagentos, ou seja, são aqueles seres sobrenaturais capazes de fazer mal ao homem, cuja presença pode ser materializada fisicamente ou se apresentar de forma sutil com ruídos de pegadas, rugidos, assobios, gargalhadas. “Acredita-se que todos os animais são potencialmente malignos. Cada espécie possui sua *mãe*, a *mãe do bicho* entidade protetora que castiga àqueles que matam os animais” (1955, p. 112).

Galvão (1955) afirma que, para combater essas ameaças externas, o caboclo faz uso da farmacopeia local potencializadora de banhos, chás, defumações, emplastros e outros, que são administrados pelos pajés, curadores e benzedores, cujas práticas são associadas ao xamanismo indígena, mescladas com o espiritismo e os cultos dos caboclos ou dos terreiros de minas de influência africana. Observa-se que a ação desses

especialistas do sagrado, aptos para o trânsito entre os mundos visível e invisível, volta-se, na maioria das vezes para as questões da vida e da morte, da saúde e da doença. Portanto, através dos seus dons eles exercem uma espécie de autoridade simbólica nas comunidades onde atuam.

Maués (2001), estudioso da religiosidade amazônica associada à questão sanitária, entre outros aspectos das suas pesquisas reconhece em Galvão (1955) o ineditismo antropológico na abordagem da diversidade cultural-religiosa das populações amazônicas, uma vez que os teóricos que o antecederam eram ficcionistas ou folcloristas. Maués, identificou na comunidade estudada, além do catolicismo dos “santos”, a crença associada à pajelança indígena nos “encantados”, definidos como aqueles que não morreram mas se encantaram, ou seja, tornaram-se invisíveis aos olhos das pessoas comuns. Segundo o pesquisador, tal crença possui um fundo europeu, mas também se caracteriza como concepções indígenas e africanas. As formas de manifestação dos encantados classificam-se em *bichos do fundo* (animais), *oiaras* (pessoas) e *caruanas* (xamãs); a ambiguidade apresentada por esses seres se explica pelo fato de eles se apresentarem como “gente”, pessoas invisíveis e com poderes excepcionais e capazes de fazer o mal provocando doenças.

No universo das religiões de matrizes africanas situadas na Amazônia, os encantados também se fazem presentes nas pajelanças, *sessões ou mina* da baixada maranhense marcada pela ancestralidade das culturas afrodescendentes. Estudiosos como Ferretti (2004) e Prandi (2004) são duas referências consolidadas na exploração da complexidade desse universo religioso pluridiverso. No trabalho de campo de Mota (2009) foram analisados relatos sobre a *Mãe D'Água*, *Curacanga* e visagens, sobre castigos e encontros com esses seres que visitam os terreiros maranhenses. De acordo com Ferretti (2003, *apud* MOTA, 2009, p. 139):

O termo Mãe D'Água designa frequentemente o conjunto de entidades espirituais caboclas recebidas por um pajé ou curador, que são também classificadas como linhas de água doce. Designam também, entidades femininas, metade peixe e metade mulher, encantadas em poços, em rios, recebidos no tambor de Curador ou rituais de Cura/Pajelança realizados em terreiros de Mina. [...] No Maranhão acredita-se que a Mãe D'Água (sereia de água doce) exerce um

magnetismo sobre “crianças inocentes”, de até sete anos, principalmente sobre as que não foram batizadas, pois ela é pagã.

A explicação dada demonstra o grau de complexidade no processo de fusão cultural do fenômeno do sagrado na Amazônia, uma vez que elementos do imaginário como os “encantados” transitam em várias tradições religiosas. Outro exemplo interessante diz respeito aos festejos, que podem celebrar tanto o aniversário de um encantado como as festas para os santos católicos cultuados de acordo com as linhas de cada pajé. Assim, o “dono” da festa pode ser tanto um promesseiro como um curador que, na baixada maranhense, segundo Mota (2009, p. 69), sempre contrata um grupo de *tambor de crioula* ou de *terecô*, no qual participam homens e mulheres, para entreter a todos com as “brincadeiras” da região.

Podemos concluir, segundo as observações de Mota (2009), que nos festejos e sessões de cura do mundo religioso maranhense, as “rodas” estabelecem relações de amizade, compadrio e respeito, compondo uma rede de sociabilidades cujo espaço é compartilhado entre o religioso e o profano, e no qual cada agente social exerce uma função específica. No momento, não teremos espaço para detalhar todas essas funções, mas cumpre salientar que humanos e não humanos (encantados) compartilham pertencas e trocas que ampliam a percepção de que essas interações conferem certo grau de protagonismo no agenciamento da dinâmica comunitária, evidenciam modos de sociabilidade novos, pouco explorados no cânone ocidental.

Afirmamos, portanto, que é possível constatar mudança de perspectiva epistemológica nos estudos culturais e folclóricos do fenômeno religioso no Brasil e na Amazônia. O que procuramos evidenciar nesta primeira parte do trabalho, a partir de breves notas, diz respeito ao tratamento teórico dado aos personagens dos relatos míticos, que ganhou robustez teórica, na medida em que a análise e leitura do material foram destituídas do caráter moralizante imposto pelo cristianismo, no qual esses entes eram frequentemente demonizados, muito embora o senso comum ainda os trate dessa forma – vide os inúmeros casos de intolerância religiosa noticiados – e também pelo reconhecimento paulatino dos direitos dos povos indígenas e afrodescendentes como sujeitos construtores da identidade nacional. Em

seguida, iremos expor de que forma os “encantados” têm sido apresentados nos trabalhos científicos dos pesquisadores indígenas, elevando ainda mais o estatuto ontológico que ocupam dentro das Sociocosmologias indígenas da Amazônia.

Waimahsã: “Nós guardamos tudo isso na memória! Nosso saber não está nos livros!”

Em tom oracular, Luiz Gomes Lana, da etnia Desana do Alto Rio Negro, proferiu essa frase em depoimento prestado a Dominique Buchillet, em 1992 (Lana, 2018). Na oportunidade, ele esclarece, segundo as explicações míticas, como se deu o encontro dos seus ancestrais indígenas com o homem branco, demarcando as diferenças de como agiriam no mundo. Os Desana pertencem à família linguística Tukano Oriental e ocupam, com outras etnias, a região do noroeste amazônico, conhecida como “cabeça do cachorro”. Lana (Tõrãmu Kehiri, em sua língua nativa) juntamente com seu pai Firmiano Lana (Umusi Pãrõkumu) são autores da coletânea de mitos intitulada *Antes o Mundo não existia* (Lana; Lana, 1980/1995) inaugurando assim o primeiro dos nove volumes da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* (1980-2018), na qual alguns contadores de histórias e escritores indígenas dessa região se lançaram à tarefa magnânima de registrar nos livros seus costumes, modos de vida e visões de mundo, haja vista que esses autores se inseriram no movimento literário indígena que começou a ganhar intensidade a partir da segunda metade do século XX.

No momento atual, estamos assistindo a muitas mudanças em relação às formas de expressão e de resistência da população indígena no Brasil. Recebi com entusiasmo a notícia da presença dos estudantes indígenas nos programas de pós-graduação da Universidade Federal do Amazonas. Ensaiei a montagem de um pequeno inventário dos pesquisadores indígenas e a criação de biblioteca virtual dos trabalhos que consegui “baixar” do Banco de Teses e Dissertações da Universidade Federal do Amazonas. Festejei a chegada da tetralogia denominada *Coleção Reflexividades Indígenas* (2018), composta pelos resultados das pesquisas de quatro pós-graduandos que fazem parte do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM. A publicação foi um dos produtos gerados pelo **Projeto Rios e Redes na**

Amazônia Indígena, do NEAI - Núcleo de Estudos e Pesquisas da Amazônia Indígena, abrigado no referido Programa. Aqui não entraremos no mérito da longa história do núcleo e do projeto, mas registramos que a entrada dos indígenas na universidade como alunos regulares, conforme narrado pelos professores, foi um fato importante para “fermentar o caldo do tucupi” com a ideia explosiva de alcançar uma epistemologia do pensamento indígena. Os quatro autores possuem em comum o fato de pertencerem à etnia Tukano. João Rivelino Rezende Barreto chegou ao Programa em 2009, João Paulo Lima Barreto em 2011 e, em seguida, chegaram em 2014 mais dois estudantes, Gabriel Sodré Maia e Dagoberto Lima Azevedo. Com exceção de Gabriel, licenciado em Pedagogia Intercultural pela Universidade do Estado do Amazonas, os outros pesquisadores são Licenciados em Filosofia pela UFAM e pela Faculdade Salesiana Dom Bosco.

Aqui, nos concentraremos no trabalho de João Rivelino, denominado *Formação e Transformação dos Coletivos Indígenas do Noroeste Amazônico*, que versa sobre aspectos da hierarquia social do Alto Rio Negro. Como afirmou Stephen Hugh-Jones citado por Barreto *et al.*, (2018, p. 13), “o trabalho de Barreto, caracteriza-se como uma teoria indígena do conhecimento [...]”, trata-se de uma reflexão tukana sobre as categorias utilizadas pela Antropologia, como mito, identidade, organização social e, tratando-se desta última, o autor observa uma distorção fundamental associada pela teoria clássica com parentesco e genealogia.

Segundo o autor, que pertence ao coletivo *Sararó Yúpurí Búbera Põra*, sua proposta é, por meio de uma autobiografia comentada, anotar a forma de integração e articulação social das pessoas que a ele se vinculam (BARRETO, 2018, p. 19). Enfatiza-se que a história de vida, tanto comunitária como individual, é um relato marcado pela dispersão migratória. No entanto, o fato de terem ido para cidades maiores “[...] não significa o fim da cultura e tradição dos indígenas. Pelo contrário, proporciona uma nova reflexividade do ser indígena: o Tukano Búbera Põra, transformado e em transformação, desde os tempos primordiais”, de acordo com Barreto (2018, p. 21). Essa narrativa de longa duração inicia-se com a formação da estrutura cosmológica Tukana de surgimento e ocupação da plataforma terrestre até os dias de hoje. Nesse

sentido, o autor entrevistou parentes residentes na comunidade indígena São Domingos Sávio no Alto Rio Tiquié e nas cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Manaus, onde mora atualmente. Além desses depoimentos, a base de sustentação do material recolhido centrou-se na narrativa de seu pai, o Sr. Luciano Barreto reconhecido como *kumu*, detentor dos mitos e dos conhecimentos xamânicos necessários à condução do ser Tukano. De acordo com Barreto (2018, p. 33), o agenciamento dos processos formativos da criança é “*que darão sustentabilidade do corpo humano com o universo cultural de seres humanos, para além dos nossos olhos, é que se torna necessário o benzedor fazer o trabalho que equilibre o relacionamento do bem-estar da saúde.*”

Hoje em dia, meu pai é uma das referências para efetivação dos benzimentos (barsessé) que envolvem a formação e transformação social do homem Tukano, do nascimento da criança até adolescência sendo que os benzimentos para os meninos e meninas envolvem o banho, a comida (peixes, carne, ave, frutas) e a nominação espiritual [...] o corpo da mulher no período da menstruação, fica exposto aos olhos dos “encantados” (“peixe-gente”) que podem atacar com suas armas; claro que nós não os vemos, mas sabemos que existem “seres humanos” para além dos nossos olhos, compostos por animais e peixes. Essa condição de agenciamento do mundo, distribuída para além dos humanos, que permite cambiar a condição de sujeito entre formas distintas, foi o que Viveiros de Castro (2002) traduziu nos termos de perspectivismo ameríndio (BARRETO, 2018, p. 33).

Aqui se inicia a discussão sobre os “encantados”, também conhecidos como *waimahsã*, na Sociocosmologia indígena do grupo Tukano *Búbera Põra*. Esses entes estão presentes nas fontes de racionalidade dos coletivos, ou seja, nas narrativas míticas, dizem respeito tanto aos heróis primordiais responsáveis pelo ordenamento social como àqueles que não passaram pelo processo de transformação necessário à condição humana visível.

Segundo o mito, depois de terem sido formados pelos heróis primordiais, os humanos realizaram longa viagem aquática, a bordo de uma embarcação que se assemelhava a uma cobra, no trajeto que partiu do Lago de Leite (baía da Guanabara, no Rio de Janeiro) chegaram até a Cachoeira de Ipanoré no Alto rio Negro, onde desembarcaram. Essa embarcação é denominada Canoa da Transformação, porque concentrou, durante a viagem iniciática da humanidade, vivências xamânicas necessárias ao aprendizado de como seriam as instituições culturais e sociais.

Podemos afirmar que esse foi o primeiro dos inúmeros deslocamentos sofridos pelos Tukanos ao longo de sua trajetória de existência no planeta Terra. No entanto, sua excepcionalidade reside na sacralidade dos primórdios. Outro detalhe importante da narrativa são as paradas, que possibilitavam a ascese iniciática nas Casas de Transformações ao longo do trajeto. Inúmeras diferenciações, sobretudo as que dizem respeito às formas de organização social (hierarquias e afinidades), foram geradas no processo de embarque e desembarque nas Casas. Como a humanidade ainda vivia sob *status* indiferenciado, animais, vegetais e acidentes geográficos eram também considerados gente, cujas formas de interação com os humanos exigiam negociações permanentes, sempre agenciadas pelo *kumu* (benzedor) e pelo *Yai* (pajê), pacificadores dos movimentos de hostilidade, conforme explica Barreto (2018, p. 108):

O que caracteriza essa realidade é a importância do tempo e espaço pelo qual ocorreram as transformações, a partir da viagem da Canoa de Transformação. Os animais como cutia eram “humanos”, assim como os peixes e aves. Surgem assim noções como Wai Marsa (Gente-Peixe); Yurku Marsa (Gente-Árvores); Urta-Marsa (Gente-Pedra); Diita-Marsa (Gente-Terra); Ururi Marsa (Gentes-das-Serras); Arcô Marsa (Gente-Água); Hio-Marsa (Gente-Paricá) que passaram a habitar o universo social [...] são “seres imortais” que deixaram de se transformar e que passaram ou continuam a viver em Pamuri Wisery (Casas de Transformações) [...] são simplesmente casas que em seu tempo tenham existido em modelo real, e que hoje continuam existindo em formato de natureza aos olhos humanos, enquanto em sua realidade são estruturas morádicas.

Após a saída de todos os tripulantes da Canoa da Transformação, na Cachoeira de Ipanoré, foi dado o início da formação dos grupos e ordenamento hierárquico dividido em irmãos maiores e menores. Na sociologia tukana, esse feixe de narrativas não se estrutura linearmente e segue direções particulares que servem como orientações normativas de organização da vida comunitária (construção das casas, das roças, matrimônios, festas etc.) que continuam sendo transformadas e ressignificadas graças ao sentido de pertencimento cultural que une os sujeitos desse grupo, independentemente dos lugares onde estejam residindo. Segundo Barreto (2018, p. 137), a transição da maloca para as comunidades guarda elementos estruturais importantes, o que antes era a casa comunal, agora é a maloca da comunidade. Lugar de resistência em acordo com as invenções e inovações da história. Os fluxos

migratórios, que vêm ocorrendo desde tempos remotos, registrados nas narrativas míticas do passado e do presente, expressam períodos históricos distintos de aglomeração e dispersão.

O lugar reservado aos “encantados” na vivência individual e coletiva do *Búbera Porã* ainda persiste na memória e nas práticas dos benzimentos (bársese) que funcionam como uma espécie de assentimento capaz de garantir o bom funcionamento da vida tukana, desde seus aspectos práticos mais triviais até os rituais de passagem que dizem respeito à vida e à morte.

A noção de homem e o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro

Enquanto teoria do pensamento, o perspectivismo reconhece e defende a parcialidade do conhecimento, porque limitado pela perspectiva particular de quem conhece. A ideia do ponto de vista implica dizer que só existe mundo para alguém, não há realidade que independa do sujeito. A natureza não existe como uma realidade em si mesma, mas sob o efeito de um ponto de vista. Em meados dos anos 1990, Viveiros de Castro e Lima empreenderam síntese conceitual cuja matriz filosófica amazônica se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo. Sua tese central afirma que os seres providos de alma reconhecem eles próprios e aqueles com quem se relacionam como humanos, mas são percebidos por outros seres como não humanos, como animais.

Essa humanidade compartilhada se efetiva pela construção dos corpos. A humanidade só se torna visível para quem compartilha um mesmo tipo de corpo e para os xamãs, que são capazes de assumir a perspectiva de outros ao vê-los como humanos. Engajado na tarefa de descolonização permanente do pensamento, Viveiros de Castro empreendeu a análise crítica da Antropologia, evidenciando o problema da exotização do “outro”, sempre pensado pela ciência do homem como uma invenção ou representação. O que seria o homem ocidental? Seria um ser destituído de capitalismo, racionalidade, individualismo e cristianismo; o próprio do homem seria não ter nada de próprio; nessa esteira, a metafísica clássica ocidental se apresenta como toda a fonte e origem do colonialismo.

Assim, a condição compartilhada por animais e humanos não é a animalidade, mas a humanidade, tal característica se torna evidente nos mitos, na medida em que remetem a um tempo-espço virtual. A humanidade à qual o perspectivismo se refere não é a noção de espécie humana, mas a condição reflexiva do sujeito. O sujeito é humano para quem? A noção de “diferença” é elaborada na ordem do mundo que se forma a partir de um sujeito específico. Constata-se, assim, que o perspectivismo promove uma torção radical do pensamento antropológico, porque abala seus fundamentos epistêmicos. Sua função não seria a de descrever os mundos ameríndios, mas pensar o que poderia se tornar plausível e operar aberturas no real, pensando não sobre os índios, mas na presença deles.

No pensamento indígena, o estatuto de humanidade é alargado, porque a categoria “gente” remete a uma coletividade política na qual não existiria exploração de trabalhos, só relações de produção. O trabalho xamânico seria responsável pelo apaziguamento nas relações de hostilidade que se estabelecem entre humanos e não humanos; tal premissa remete à fala de Barreto (2018) quando observa o quanto é necessária a urgência dos benzimentos em todas as situações da vida social tukana a fim de evitar que os seres humanos visíveis se tornem vítimas dos ataques hostis daqueles que pararam de se transformar e continuaram sob a condição de “encantados”. João Paulo Barreto (2021, p. 263), um dos idealizadores do *Centro de Medicina Indígena Bahserikowi*, localizado na cidade de Manaus, reitera o papel das práticas curativas (*bahsese*) como fontes da existência dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

O princípio básico da relação cosmopolítica respeitado pelos povos indígenas do Alto Rio Negro é considerar que os espaços aquáticos, da terra/floresta e aéreos são habitados pelo waimahsã, conforme já foi postulado [...] muitos dizem que o “tempo mudou” porque muitos lugares considerados casas de waimahsã foram destruídos sem nenhuma prevenção e diálogo com os donos dos lugares. Com isso, em retaliação, eles lançam doenças contra os humanos e alteram o tempo para que os humanos não tenham seu controle e com isso não consigam fazer *bahsese* de prevenção.

A descrição de alguns detalhes das relações sociocosmológicas do Alto Rio Negro vai ao encontro de princípios observados por Claude Lévi-Strauss na conferência proferida na UNESCO denominada *Raça e História* (1993). O

desejo de unidade, o respeito pela natureza e as resistências indígenas ao desenvolvimento preconizam um antro-po-indigenismo no qual é possível pensar o pensamento indígena, como já preconizava Lévi-Strauss (1993, p. 366): *“A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única reivindicação que podemos fazer a este respeito é que ela se realize de modo que cada forma seja uma contribuição maior para a generosidade das outras”*.

Uma metafísica reformada deveria ser comparada ao mito porque ela se mostra em estrita dependência de seu solo pré-filosófico. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1986), Viveiros de Castro (2002) retoma o pensamento de Lévi-Strauss, não ao pé da letra, mas levando em conta o sentido e o alcance das questões levantadas pelo pensamento ameríndio, que foi capaz de promover uma transformação no modo de pensar a “diferença” na esfera ontológica. A Filosofia e a Antropologia foram afetadas por esse novo modo de percepção do homem, uma vez que não se trata de buscar sua essência, mas implica uma tomada de decisão que reconhece a autodeterminação dos povos.

Valentim (2008) também compartilha com o perspectivismo a tese de que o pensamento ameríndio não é caracterizado pelo viés antropocêntrico e é composto pela tríade: humanos, animais e espíritos, em que cada um ocupa posições demarcadas dentro da multiplicidade de mundos enfocados. No lugar do sujeito há “muitos outros”, cuja experiência da alma demonstra um feixe de perspectivas que expressa o caráter espectral do próprio cosmos. No agenciamento desses vários mundos, o xamã teria a capacidade de assumir o modo espectral. Diferentemente da cosmologia ocidental, a natureza não estaria acoplada ao homem. Com a instrumentalização do conceito de “sobrenatureza”, é possível incluir o sobrenatural na dinâmica relacional de perspectivas, retirando o estatuto ontológico humano como centro de referência do ente. O conceito de cosmopolítica, no sentido stengeriano da progressiva composição do mundo comum, ganha força na observação de Viveiros de Castro citada por Valentim (2008, p. 28).

Definindo assim o conceito, Viveiros de Castro parece evocar uma observação altamente perspectivística de Nimuendaju sobre a “religião” dos índios Sipáia: “Um bando numeroso de demônios povoa as matas, os rios e o céu da terra. Os índios não os consideram como

entes sobrenaturais, em nossa acepção do termo, pela simples razão de que para eles não existe nada de sobrenatural. No conceito dos índios, o que conta é a maior ou menor atividade de um poder mágico imanente a todos os seres, e se alguém é capaz de produzir alguma coisa que aos outros pareça prodigioso. Esse extraordinário não tem limites: simplesmente, tudo é possível e natural” (1981, p. 18; grifos do autor).

Estamos diante de uma visão de mundo na qual a dicotomia natural-sobrenatural não tem lugar. A sobrenatureza, situação em que o sujeito de uma perspectiva é transformado em objeto na perspectiva de outrem, corresponde ao elemento político propriamente operante em cada mundo e, sobretudo, no choque entre eles. A sobrenatureza seria uma qualidade metafísica oculta que a concepção moderna se empenha em aniquilar.

Conclusão

Concordamos com Ceppas (2017) quando salienta a urgência de uma disciplina para estudar o pensamento ameríndio nos cursos de Filosofia, pois se trata de situar a produção filosófica ocidental implicada no diálogo com as especificidades da nossa cultura e da nossa história. Questões clássicas da Filosofia – como identidade e alteridade, mito e logos, o lugar do sujeito e do objeto na produção dos conhecimentos, subjetividades, interioridades, dilemas éticos, manifestações estéticas – podem ser contempladas sob a ótica de outros contextos de pensamento, sobretudo perante os resultados que se estabeleceram na interface entre a Filosofia e a Antropologia.

Podemos ilustrar a cooperação entre essas duas disciplinas, promovida por Claude Lévi-Strauss no século XX, quando demonstrou, em sua lógica do concreto, que os mitos oferecem modos de observação e reflexão que se transformam em matéria-prima de sistemas classificatórios altamente sofisticados. Longe de ser um reflexo atenuado de uma forma de racionalidade, o mito opera como um marcador cognitivo, utilizando dispositivos do imaginário (PINTO, 2012). Chamamos esse fenômeno de epistemologia imagética, fortemente marcada pela experiência estética da poética, que se debruça inteiramente sobre a realidade e, na premência do cotidiano, conjuga a lógica do vivido e do pensado. Esses mecanismos lógicos, utilizados para pensar as relações de continuidade e descontinuidade, instauradores do reino das diferenças baseadas em acurada pesquisa dos

sentidos servem de matéria-prima para o desenvolvimento de sistematizações desses conhecimentos, que agora emergem na academia e nas artes contemporâneas.

Concordamos com Lévi-Strauss, conforme citado por Viveiros de Castro (2018), quando declarou que, novamente, a filosofia estaria retornando aos palcos antropológicos, promovida pela reviravolta ontológica da metafísica indígena. A análise crítica da noção de afinidade concebida pelos índios sul-americanos constitui-se em um dos eixos etnográficos para se iniciar uma leitura cruzada entre a filosofia pós-estruturalista de um lado, e a antropologia da imanência, expressa nas monografias sobre o pensamento amazônico com seus “*outros*”. Nos últimos anos, alguns pensadores pós-estruturalistas como Deleuze e Guattari (1995) tomaram para si a tarefa crítica de descolonizar noções universais, reposicionando assim outro modo de criação conceitual, “quer nos regozijemos quer nos inquietemos”, e assim abriram caminho para outros modos de leituras possíveis em relação à condição humana, cuja oposição clássica entre homem e natureza é desfeita.

Esperamos que essa “reviravolta ontológica” promovida dentro das Ciências Humanas possa abrigar a atualização dos devires-outrem, porque toda experiência de um “outro” pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio. Explorar, neste artigo, o estado da arte nas pesquisas sobre o imaginário dos seres “encantados” presentes na cultura amazônica constatou, em primeiro lugar, que houve avanços em relação ao estatuto epistemológico desses entes. Aperfeiçoados pelos lugares de quem agora fala sobre si mesmo, ou seja, pelas minorias étnicas que ainda vivem sob a égide das suas pertencas culturais como é o caso de Barreto (2018). No balanço crítico feito sobre esses estudos, foi reconhecido o esforço de correção de concepções equivocadas e preconceituosas. Vide a concepção dos “seres encantados” que, durante muito tempo, foram deformados sob as lentes do catolicismo, que os associava ao maligno.

A corrente teórica do perspectivismo ameríndio surge em cena nessa transição secular, demonstrando, a partir do exame das monografias sobre o pensamento amazônico, que outras ontologias são possíveis e, nelas, o homem perde a condição de mando, que está deixando de ocupar nos tempos de ferro

do Antropoceno, no qual estamos vivenciando a chegada de novas doenças e a emergência climática como elementos de degradação da nossa qualidade de vida no planeta. Encerramos com o relato de apaziguamento dos seres jararaca (REZENDE, 2021, p. 170), presente na sabedoria ancestral dos Tuyuka do Alto Negro, e com a certeza de que a ciência deve reconhecer autodeterminação do pensamento “outro”.

Os *Kumua* humanos apelam às jararacas para a fraternidade cósmica original: somos todos filhos de um mesmo pai ancestral. Entre nós deve haver respeito, pois fumamos os mesmos cigarros de vida (*katise muropure*), sentamos nos mesmos bancos, utilizamos os mesmos suportes de ipadu e vivemos no mesmo patamar, deve haver a troca recíproca de materiais cerimoniais. Diante dos *Kumua* humanos, as jararacas ficam alegres, amenizam suas bravezas. Os *Kumua* humanos seguem tratando-as muito bem, oferecem-lhes os assentos de honra na maloca da festa, oferecem melhores bebidas caxiri para que elas se embriaguem de alegria, fumem o cigarro e comam o ipadu e se sintam bem valorizadas.

Referências:

BARRETO, João Rivelino. **Formação e Transformação dos Coletivos Indígenas do Noroeste Amazônico**: do mito à sociologia das comunidades. (Coleção Reflexividades Indígenas). Manaus: EDUA, 2018.

BARRETO, João Paulo Lima *et al.*, **Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)**. Universidade Federal do Amazonas. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) – Manaus: EDUA, 2018. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/tkl00014.pdf> Acesso em: 29 de ago. 2022.

BARRETO, João Paulo. Uma Etnografia das Práticas de Bahsese. *In*: REZENDE, Justino Sarmiento. (org.). **Panheiro de Saberes**: transbordando reflexividades indígenas. Brasília, D.F.: Mil Folhas, 2021.

CARTA DO FOLCLORE BRASILEIRO. I Congresso Brasileiro de Folclore, 22-31 ago. 1951. Disponível em: <https://folcloreminas.com.br> Acesso em: 24/05/2022.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global: 1999.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Quando a Terra deixou de falar**: cantos da mitologia marubo. São Paulo: Editora 34, 2013.

CEPPAS, Filipe. Por uma disciplina para estudar o pensamento ameríndio nos cursos de Filosofia. Comunicação. **Boletim da ANPOF**-Associação Nacional

de Pós-Graduação em Filosofia, 2017 <https://www.anpof.org> Acesso em: 08/02/2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia no Brasil: Mito, História, Etnicidade**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

DUTRA, Pôrô Israel Fontes; DUTRA, Yunkuro Avelino. **Bayá, Kumu e Yai: os pilares da identidade indígena no Uaupés**. Manaus: Valer, 2018.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Terecô: a linha de Codó. *In*: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileiro, o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 59-73.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

LANA, Luiz Gomes. “Nosso saber não está nos livros”! Depoimento prestado à Dominique Buchillet, 1992. **Povos Indígenas no Brasil**, 10 jul. 2018. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental. <https://pib.socioambiental.org> Acesso em 30/05/2022.

LANA, Luiz Gomes; LANA, Firmiano. **Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripõrã**. Desenhos de Luiz e Feliciano Lana. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. *In*: **Antropologia Estrutural Dois**. Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *In*: VIEIRA, Célia Guimarães *et al* (orgs.) **Diversidade Biológica da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001, pp.253-272.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **Iurupari e seus princípios: ciclo de lendas e mitos iuruparienses**. Manaus: EDUA, 2001.

MOTA, Christiane. **Pajés, Curadores e Encantados: pajelança na baixada maranhense**. São Luís: EDUFMA, 2009.

PINTO, Marilina. **Cultura e Ontologia no Mito da Cobra Encantada**. Manaus: EDUA, 2012.

PINTO, Marilina. **Profetas do Antropoceno, entre o Aquém e o Além**. Trabalho apresentado no Workshop de Filosofia da Religião. Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Out. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8GT6lOYVX8Q> Acesso: 29 ago. 2022.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira, o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

REZENDE, Justino Sarmiento. Soprar as Palavras. *In*: REZENDE, Justino Sarmiento. (org.). **Panelo de Saberes**: transbordando reflexividades indígenas. Brasília, D.F.: Mil Folhas, 2021.

RODRIGUES, João Barbosa. **Poranduba Amazonense** (ou Kochiyma-uara porandub). Organização e apresentação Tenório Telles. Manaus: Valer, 2018.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundaneidade e Sobrenatureza**: ensaios de ontologia infundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural. São Paulo: Ubu, 2018.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.