

Em terras de caboclos, *waimahsã* e seres outros-que-humanos: por uma perspectiva afroindígena na cidade de Manaus

In the lands of caboclos, *waimahsã* and beings that are other-than-humans: towards an Afroindigenous perspective in the city of Manaus

Jeferson Bastos de Souza¹

<https://orcid.org/0000-0002-9057-0968>

jbbastospesquisa@gmail.com

¹ Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
Doutorando em Antropologia Social

Resumo

Ao trabalhar com dois diferentes coletivos da cidade de Manaus, o Bahserikowi – Centro de Medicina Indígena e o Centro de Umbanda Caboclo Ventania a categoria “afroindígena” emerge como conceito chave para pensar elementos importantes que constituem esse território. Para o recorte empírico deste artigo, busquei centralizar a discussão e reflexão nos saberes, práticas e conhecimentos mobilizados por essas instituições, sobretudo no que concerne aos seres outros-que-humanos, mais especificamente nos *waimahsã* e os caboclos. Adotou-se como recurso metodológico, materiais bibliográficos referentes aos *yepamahsã* (Tukano) e trabalhos de campo desenvolvidos em ambos os coletivos em meados do ano de 2022. Desse modo, com o intuito de destacar questões inerentes ao Amazonas, tendo em vista as suas territorialidades afroindígenas, este artigo ressalta a importância de pensar as confluências e diálogos produzidos entre afrodescendentes e indígenas.

Palavras-chave: Amazônia indígena; umbanda, territorialidades afroindígenas, cosmopolíticas afroindígenas.

Abstract

Working with two different collectives in the city of Manaus, the Bahserikowi – Center of Indigenous Medicine and the Caboclo Ventania Umbanda Center, the “Afroindigenous” category emerges as a key concept to understand important elements that constitute this territory. For the empirical section of this article, I sought to focus the discussion and reflection on the wisdom, practices and knowledge mobilized by these institutions, especially with regard to beings that are other-than-humans, more specifically the Waimahsã and the Caboclos. As a methodological resource, we used bibliographic materials about the Yepamahsã (Tukano) and fieldwork carried out in both collectives in mid-2022. Thus, with the aim of highlighting issues inherent to Amazonas in view of its Afroindigenous territorialities, this article highlights the importance of the reflection regarding the confluences and dialogues produced between Afro-descendants and indigenous people.

Keywords: indigenous Amazon; umbanda; Afroindigenous territorialities; Afroindigenous cosmopolitics.

Introdução

Por ter vivenciado simultaneamente as experiências no Bahserikowi – Centro de Medicina Indígena e no Centro de Umbanda Caboclo Ventania, essas vivências acabaram por exercer uma forte influência nas reflexões que vinha mobilizando sobre o contexto amazônico, especialmente em Manaus. Por esse motivo, no último capítulo da minha dissertação (Souza, 2023), em que este artigo é baseado, trago como descrição etnográfica um fragmento dessa minha experiência nesses dois universos, inicialmente abordando-os separadamente. Trabalhar com esses dois coletivos me fez olhar com mais acuidade para os espaços que moldam e formam as territorialidades amazônicas, sobretudo, pelo fato de ter cursado uma disciplina¹ que versava sobre os intelectuais indígenas (Azevedo, 2018; Barreto, 2018; Barreto *et al.*, 2018, Fernandes, 2018; Fontes, 2019; Maia, 2018; Rezende, 2021) do Alto Rio Negro, Amazonas, que ajudam a refletir justamente sobre os saberes, as práticas, as bebidas enteógenas, as festas e frutas, os mitos e narrativas míticas, o tempo, as diferentes estações e etiquetas sociais, bem como sobre os seres outros-que-humanos, que povoam o espaço terra/floresta, o aquático, o aéreo e a luz do mundo terrestre, sob a ótica dos povos rio-negrinos.

Através de reflexões que apenas a escrita pode suscitar, acabei por concluir que foram as experiências com esses dois coletivos, considerando suas concepções e conhecimentos sobre o mundo como potências de subjetivação, que me levaram a refletir sobre minha própria ancestralidade, afroindígena.² Um dado de extrema importância que destaquei na dissertação (Souza, 2023), assim que percebi sua relevância para as indagações que vinha explorando, diz respeito ao

1 Disciplina cursada no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSC/UFAM) no ano de 2022.

2 Esse conceito é utilizado aqui, propositalmente, sem o uso do hífen, pois trata-se justamente de uma relação, unindo não somente conjuntos afros e indígenas preexistentes, mas também para buscar outras compreensões e outros modos de articular diferenças, tal como destacado por Marcio Goldman, uma das principais referências no Brasil sobre esse tema. Goldman (2021) observa que o que se costuma fazer ao falar da relação afroindígena é tentar triar o que seria afro, indígena ou o resultado de sua mistura, leituras essas que segundo o autor oferecem até os dias de hoje bases para as interpretações da chamada construção da nação brasileira, pautadas nas concepções dominantes dos processos de contato. O que Goldman propõe é uma crítica radical dessas visões, conceitualizando o que ele chama de “contramestiçagem” e “contrassincretismo”.

contexto territorial em que ambos os universos aqui destacados estão inseridos, em Manaus. Desse modo, durante uma disciplina³ cursada no doutorado lancei mão de uma pergunta norteadora que tentei perseguir no final do curso: “Como pensar o Amazonas, tendo em vista os seus *agenciamentos territoriais* (Ramos, 2019) a partir da relação afroindígena?”

Minha passagem pelo Bahserikowi se deu por meio de um projeto intitulado “*UKUSE: bahse merise* – Diálogos: arte e *bahsesé*”⁴, realizado pelo Diretório de Pesquisa Tabihuni⁵ em parceria com o Bahserikowi – Centro de Medicina Indígena. Esse projeto foi de fundamental importância para minha formação como pesquisador amazônida, alguém que sempre buscou compreender sua identidade. Ao concluir que o Bahserikowi, além de ser uma casa voltada para práticas de cura e cuidado, poderia também desempenhar o papel de elo fundador e aglutinador de processos formativos voltados para o deslocamento nos modos de ser e nos diferentes regimes de existência, inferi que esse espaço não apenas transforma corpos e reconfigura corporalidades, mas também se destaca como o lugar onde a prática do *bahsesé* – benzimento – se manifesta, revitalizando o significado de ser indígena na cidade, onde a medicina indígena desempenha um papel marcante. É o Bahserikowi quem me leva até o Alto Rio Negro, visto que os colegas indígenas que lá atuam vêm todos de diferentes comunidades dessa região.

Por outro lado, no desfecho da minha dissertação (Souza, 2023), traço o percurso dos processos “mágicos” que me conduziram a fazer parte de um terreiro como filho da casa. Foi somente ao estar na casa, imerso nas dinâmicas e nos aprendizados que só se adquire no chão do terreiro, que percebi a importância do pensamento afro-brasileiro para refletir questões inerentes ao próprio Brasil, tal como destacado por Anjos (2006, 2008, 2019), Nascimento (1978, 2019); Nascimento (2021, 2022), Santos (2015), Goldman (2015). Temas como o apagamento e o silenciamento histórico enfrentados pelos povos de terreiro, cujos saberes, intrinsecamente orgânicos e criativos, são constantemente negados e postos à prova, seja pela lógica colonial ou pelo racismo religioso, que decididamente

3 “Introdução às cosmopolíticas afroindígenas”, oferecida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo no ano de 2023.

4 Para mais informações, ver Gonçalves e Souza (2023).

5 Vinculado ao “Projeto de Extensão: O Corpo na Arte Contemporânea e suas Interfaces Artísticas e Interculturais”, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA/CNPq).

ignoram o caráter agenciativo dessas práticas e saberes. Saberes outros, que pedem outros movimentos, cujo feitiço parece ser, seguindo o pensamento de Santos (2019), um dos elementos centrais para compreender a dinamicidade da vida em toda a sua plenitude.

A ideia central deste artigo tem como intuito destacar questões inerentes ao Amazonas, compreendendo-o como território afroindígena, tendo como base os conhecimentos, saberes e práticas *cosmo-ontológicos* (Ramos, 2019) engendrados por esses dois coletivos. Além dos “mundos perspectivistas”, o Amazonas, bem como a região do Alto Rio Negro, onde as relações interétnicas vêm sendo intensamente descritas (p. ex. Andrello; Guerreiro; Hugh-Jones, 2015; Marques; Ramos, 2019; Velden; Lolli, 2021), é permeado também pelos “mundos de axé” (Vanzolini, 2014), pois sabe-se do silenciamento e apagamento da presença negra⁶ no Amazonas; desse modo, faz-se necessário fomentar esse diálogo e aliança política entre negros e indígenas. Pensar o Amazonas nos termos de uma territorialidade afroindígena, levando em consideração os diferentes modos de existências de seres outros-que-humanos em seus processos de “interagências” com outros humanos, ajuda a elucidar as afirmações territoriais e as cosmopolíticas, como destacado por Stengers (2018), desses diferentes povos, demarcando assim as suas identidades e ancestralidades, negras e indígenas.

Entender a relação afroindígena por meio do horizonte da ancestralidade parece ser um caminho possível quando se trata do Amazonas, pois é nessa terra, chamada por algumas mães e pais de santo de *a terra da encantaria*, que encontramos seres outros-que-humanos e entes advindos dos saberes e práticas afroindígenas. A emergência dessa categoria levanta várias questões importantes para pensar o contexto de resistências da capital amazonense no que concerne às pautas relacionadas às questões étnico-raciais, questões essas que não serão aprofundadas neste artigo, mas em trabalhos futuros que pretendo desenvolver ao longo da minha tese de doutorado, embora tenha identificado a relevância de tais temáticas ao trabalhar com esses dois diferentes coletivos em Manaus. Interessa, aqui, o desafio de abordar uma outra Manaus, a dos encantados; Lévy-Bruhl (apud Nunes, 2019) refletindo sobre o conceito de *hāwa* – território – observa que os Karajá traduzem esse conceito como um “amontoado

6 Ver Patrícia Alves-Melo (2011).

de participações e exclusões”, visto que um hãwa de uma aldeia compreende diferentes territórios habitados por seres outros-que-humanos em um processo de participação e coexistências. Por meio dos saberes e das práticas desses dois contextos etnográficos, que busco enfatizar neste artigo, é possível observar toda uma rede criativa e orgânica de agenciamentos que produzem e moldam o estado do Amazonas. Os “espíritos indígenas” e encantados da umbanda e os “seres Outros” dos mundos indígenas, ou, como procuro destacar neste artigo, os caboclos e os *waimahsã* – peixes e humanos – parecem ser uma das pontes interessantes para pensar a relação afroindígena.

Saberes e conhecimentos rio-negrinos a partir da concepção dos *yepamahsã* (Tukano)

Os saberes e conhecimentos do povo Tukano são amplamente empregados no Bahserikowi, e isso se deve à presença significativa de indígenas *yepamahsã*⁷ à frente da instituição. Embora também haja a participação de indígenas de outros grupos étnicos, como Desana e Tuyuca, é fundamental destacar que os conhecimentos dos *yepamahsã* são os mais prevalentes, devido ao fato de os dirigentes do Bahserikowi serem na maioria *yepamahsã*. Dessa maneira, ao conduzirem explicações sobre diversos aspectos cosmológicos das “narrativas míticas” ou outros ensinamentos, esses mediadores frequentemente conectam os conhecimentos de seu povo de origem com as tradições de outros povos indígenas. Em um dos encontros que ocorreu no Bahserikowi, ouvi a seguinte expressão de Carla Wisu, a administradora do Centro de Medicina: “Eu não sou indígena, eu sou Desana!”, enfatizando justamente o seu pertencimento e identidade étnica; desse modo, podemos perceber que mesmo havendo um intercâmbio no Bahserikowi desses diferentes grupos étnicos no que concerne às narrativas míticas, ainda assim, cada povo tem sua história, seus mitos e suas sociabilidades.

Barreto (2021), ao discutir as teorias e conhecimentos *yepamahsã* e os cuidados relativos ao corpo no Alto Rio Negro, enfatiza uma noção de “epistemologias rio-negrinas”. Ele sugere que os povos indígenas dessa região possuem seus

7 Utilizo *yepamahsã* ao longo do texto, pois é assim que os indígenas do povo Tukano que estão à frente do Bahserikowi se identificam e se referem a si mesmos.

próprios modos de produção e concepção do conhecimento, um conhecimento notavelmente complexo e altamente sofisticado. O Alto Rio Negro está situado no extremo noroeste do estado do Amazonas e constitui um território indígena habitado por diversas comunidades. Os povos que residem na região do rio Negro, no lado brasileiro, uma vez que essa área está ao norte da fronteira entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela, pertencem a três grandes famílias linguísticas: Tukano, Aruak e Maku. De acordo com Azevedo (1994, p. 236):

Os povos de língua tukano (todos do tukano oriental) são os seguintes: Barasana, Yurutí, Kubeo, Arapaso, Wanana, Desana, Karapanã, Pira-tapuia, Tukano, Miriti-tapuia, Bara, Karapanã, e Tuyuka. Os de língua maku são: Bará (existem duas denominações Bará, uma maku e outra tukano), Hupda, Dow (Kamã), Nadeb, Yuhup e Nukak (Guariba). Os de língua aurak são: Baniwa, Baré, Werekena e Tariana.

No Alto Rio Negro, prevalece um sistema multiétnico e multilíngue, no qual as relações interétnicas têm sido amplamente descritas (por exemplo, Andreello; Guerreiro; Hugh-Jones, 2015; Marques; Ramos, 2019; Velden; Lolli, 2021). Atualmente, os indígenas antropólogos originários dessa região têm provocado, por meio de suas pesquisas, os modos de produção do conhecimento, fundamentando-se, sobretudo, em vivências e experiências que reatualizam o exercício da alteridade e a prática etnográfica. Isso se deve ao reconhecimento de que a “periodicidade fundamental da antropologia é o ciclo de vida” (Goldman, 2006, p. 168). Além disso, esses mesmos pensadores nos apresentam um Alto Rio Negro no qual os mitos não apenas contribuem para a compreensão do mundo atual, mas também desempenham um papel na construção do pensamento antropológico. Conforme enfatiza Fontes (2019, p. 28), “o mito não é do passado, um mito é uma narrativa presente e viva”.

É por meio desse contexto, o qual apenas resumi, que o Bahserikowi foi fundado em 2017 pelo idealizador tukano João Paulo Lima Barreto. O Centro de Medicina Indígena, localizado em ambiente urbano, no centro da cidade de Manaus, é um lugar especial para a prática do *bahsesé*, onde são postas em ação as concepções dos *yepamahsã* sobre o cuidado do corpo. O atendimento no Bahserikowi ocorre por meio de um encontro entre o paciente e o *kumu*, especialista na prática do *bahsesé*, para estabelecer o primeiro contato e diagnosticar possível doença que possa estar afligindo o paciente. Assim, o especialista pode

determinar o tipo de *bahsesé* a ser realizado. Esse atendimento pode ocorrer de forma esporádica ou em apenas uma sessão, dependendo do problema que aflija o paciente. Foi no Bahserikowi que tive acesso aos saberes e conhecimentos indígenas, sobretudo dos *yepamahsã*, de maneira mais próxima e afetiva. Dessa forma, é a partir de suas teorias que busquei costurar este texto.

A constituição e a circulação dos conhecimentos *yepamahsã* têm como base o tripé do triângulo conceitual *kihti/ukūse* – *bahsesé* – *bahsamori*, que compõe o conjunto das teorias tukano. Por meio do tripé *kihti/ukūse*, que trata das narrativas míticas, da origem dos seres outros-que-humanos e das experiências e práticas, é possível encontrar diversas narrativas, bastante complexas, de passagens e personagens envolvidos nas tramas da construção dos mundos primordiais, um superior e outro inferior, que constituem as bases da construção do mundo terrestre. Essas tramas estão sempre permeadas de relações e articulações cosmopolíticas, entendendo estas enquanto “prática concreta” (De la Cadena; Legoas Peña, 2014, p. 6), geralmente mediadas pelos seres do primeiro tempo, como evidenciado por alguns *kihti/ukūse*.

Marisol de la Cadena e Jorge Legoas Peña (2014), ao refletirem sobre a diferença radical das práticas indígenas, destacam a não conformação em divisões que separam a humanidade de seus seres outros. Nas perspectivas de muitos povos indígenas, como os *yepamahsã* aqui enfatizados, os humanos não são os únicos protagonistas como agentes de práticas e saberes indígenas; outros seres e entidades são responsáveis pela manutenção dos mundos e agenciam suas próprias políticas. Políticas essas ancoradas em relações de reciprocidade com o mundo material e imaterial, uma política que “revela o cosmos” (De la Cadena; Legoas Peña, 2014, p. 7) e que não destitui as diferenças.

Dos diversos *kihti/ukūse* existentes e transmitidos pelo *kumu* Ovídio Barreto, João Paulo Barreto (2018) destaca o enredo dos demiurgos Buhpomahsu e seus filhos Yepaoãku e Yepalio, que arquitetaram a construção de outro mundo, para além dos dois mundos primordiais. Nesse novo mundo, idealizaram um espaço mais amplo, habitado por seres com suas características psíquicas, intelectuais, corporais e imortais. Além disso, planejaram um local onde poderiam receber os primeiros humanos, tornando esse o principal projeto dos irmãos demiurgos. É importante ressaltar que, mesmo que um dos elementos do tripé do triângulo conceitual das teorias tukano seja abordado de forma individual em descrições etnográficas ou outras análises, eles estão sempre inter-relacionados de

maneira articulada e viva. Em outras palavras, ao falar de *kihti/ukūse*, também se aborda *bahsesé* e *bahsamori*, e vice-versa.

Para a construção da plataforma terrestre e da base que a sustentava, os irmãos demiurgos, Yepaoãku e Yepalio, lançaram mão do *bahsesé* e de elementos de seus próprios corpos para solucionar problemas e materializar suas ideias. Com o intuito de forrar com terra a malha criada, os irmãos pediram uma porção ao seu pai, que lhes deu as devidas orientações sobre a forma correta de como a terra deveria ser usada. Por se sentir envergonhada por estar despida, a terra fez com que os irmãos a cobrissem com vegetação. Após algum tempo, surgiram seres, que não estavam em seus planos e foram eliminados, além de muita água, à qual os demiurgos deram forma de rios, lagos e fontes. A partir dessas composições e acontecimentos sobre a terra, os irmãos demiurgos organizaram o mundo terrestre em quatro grandes espaços: a terra, a floresta, a água e o ar.

De acordo com a obra *Omerô: constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*, de Barreto *et al.* (2018), existem também divisões de subespaços dentro desses quatro grandes espaços que no livro são contabilizados apenas em três, pois a *terra-floresta* equivale a um só espaço. Dentre os três diferentes tipos de *bahsesé*, que são os de interação, comunicação e troca com os *waimahsã*; os de limpeza ou assepsia de alimentos; e os de interação, comunicação e troca entre as pessoas, realizados pelos especialistas indígenas do Alto Rio Negro, os dois primeiros tipos estão intrinsecamente relacionados à organização dos espaços. As divisões do espaço *dito nukuri* – terra/floresta – estão organizadas em vegetação de terra firme; vegetação aberta; igapó; vegetação de área úmida e vegetação de morros. O espaço *ahko pati* – aquático – tem como subespaços o igarapé; o lago e o rio. No espaço *ome pati* – aéreo – além dos três subespaços organizados em ventos; nuvens e luz, também é possível encontrar subdivisões organizadas em vento da noite, podendo ser forte ou fraco; vento do dia, também podendo ser forte ou fraco; nuvem do dia e branco; e, por fim, o sol, a lua e as estrelas, que são as subdivisões do subespaço da luz.

Nas narrativas míticas compartilhadas entre os diferentes povos indígenas do Alto Rio Negro, como os *kihti/ukūse* aqui apresentados, o território surge estruturado por episódios nos quais personagens míticos realizaram ações passadas que atribuíram características diferenciadas e específicas a determinado trecho da paisagem. Conforme observam Morim de Lima, Cabral de Oliveira e Shiratori (2021, p. 27):

Os povos tradicionais possuem modos próprios de conceber e de se relacionar com o território que não se limitam a uma noção de espaço físico cercado de fronteiras e que é objeto de propriedade. A ideia de territorialidade, entre diferentes povos tradicionais, dá importância às conexões sociais, afetivas, de memória, simbólicas e rituais.

Essa territorialidade se estabelece em coparticipação, com práticas de manejo que articulam múltiplas relações interespecies e consideram essas diferentes interespecies como sujeitos pensantes que sentem e agem no mundo.

Os donos e protetores dos lugares

Em todos esses espaços, existem seres outros-que-humanos, os *waimahsã*, que habitam, protegem e dinamizam esses lugares. Após muitas tentativas para criarem os humanos, a fim de que pudessem habitar e se perpetuar no mundo terrestre, concebido por Yepaoãku e Yepalio, como destacado anteriormente, os irmãos demiurgos, em meio à angústia, à exaustão e à busca incessante para encontrar uma forma de criar os humanos, intuem, então, que a melhor maneira de fazê-los surgir seria pela via aquática. Conduzem, assim, a potência humana, criada em tentativas anteriores quando os irmãos passaram, dia e noite, invocando *bahsesé* de formação de humanos sob a cuia contida de *ipadu*⁸, agora na forma de *waimahsã*, através de uma longa viagem pelas águas. Assim surgem a origem e a saga dos *pamuri-mahsã* – os indígenas humanos.

De acordo com Barreto (2018), é nesse momento que entra o *kihti/ukūse* da “canoa da transformação” ou “cobra-canoa”. Essa embarcação especial foi construída pelos irmãos demiurgos, Yepaoãku e Yepalio, para concretizarem a passagem da potência para a forma e a condição humana. Desse modo, após vestir a embarcação, por meio do *bahsesé*, com a roupa e as qualidades de uma grande serpente-cobra, para que pudesse navegar no leito do rio por vários dias, Yepaoãku embarcou, assim, os futuros humanos que já estavam sob a condição de *waimahsã*. Assim que a cobra-canoa passou por várias casas, que foram os

8 Bebida feita com a folha da coca.

locais de paragem da embarcação, foi na casa de *seaña*, na foz do igarapé, que Yepaoãku escolheu os seres que permaneceriam na condição de *waimahsã* e o grupo que se formaria em seres humanos, saindo da condição de *waimahsã*. Assim sendo, os preteridos, que continuaram como *waimahsã*, passaram a habitar as casas dos espaços da terra/floresta; o aquático e o aéreo, conforme destacado anteriormente. É por esse motivo, inclusive, que esses seres outros-que-humanos mantêm uma relação de conflito com as pessoas, atacando-os e provocando doenças. No fim da embarcação, que teve como destino final a Cachoeira de Ipanoré, na casa *dia-petawi*, toda a tripulação desceu da embarcação, na forma e na condição de humanos, como *pamuri-mahsã*, constituindo, assim, os diferentes povos habitantes da região do Alto Rio Negro.

Alarcon (2019, p. 159), ao refletir sobre a luta dos Tupinambá⁹ pela retomada de seus territórios, destaca que seus interlocutores enfatizavam que “a terra pela qual lutavam não era para si, mas sim para os encantados, que demandariam o engajamento dos primeiros na recuperação da mesma”. Trata-se de um território compartilhado por pessoas indígenas e seres outros-que-humanos. Visagens, entidades e outros personagens míticos, como a Mãe D’Água e a Caipora, se fazem presentes e atuantes, dinamizando toda uma sociabilidade inerente à cosmovisão dos Tupinambá da Serra do Padeiro. São os encantados que estiveram à frente no processo de retomada; é a eles que se recorre para conselhos sobre o processo e a empreitada de luta pelas retomadas. Como afirma Alarcon (2019), eles, os encantados, e outras entidades tinham seus próprios domínios territoriais, associando-se a diferentes elementos que compõem o próprio mundo terrestre, como a água, o vento e a pedra. Assim como os *waimahsã*, os encantados influem e têm uma forte atuação na vida cotidiana desses povos. Além disso, predizem como se deve ser e estar na política de habitar o mundo, atentos ao encanto da lagoa e aos cuidados no desencantar da pedra.

Durante minha passagem pelo Bahserikowi, os especialistas indígenas, assim como os outros colegas indígenas que estão à frente da instituição, constantemente falavam e alertavam sobre os hábitos e ações dos *waimahsã*. Os espaços *dita nukuri* – terra/floresta –, *ahko pati* – aquático – e o *ome pati* – aéreo – são domínios dos *waimahsã*, que estão presentes de diferentes formas e com

9 Povo indígena que vive na região de Mata Atlântica, no sul da Bahia.

diferentes nomes em cada um dos quatro espaços ou subespaços. É com esses seres que o *kumu* se relaciona, por meio do *bahsesé*, fazendo acordos e oferecendo *ipadu* e outros elementos que os agradam e “acalmam”. Barreto (2018) enfatiza que todos os espaços são *bahsakawi'i* (casas) de *waimahsā*. Sendo assim, cabe aos *kumuā* negociarem alguns desses espaços para que se possa viver de modo harmonioso, seja nas atividades de roça, pesca, caça e coleta ou na convivência e morada dos lugares. Dentre as habilidades desses seres outros-que-humanos, está a de vestir a pele dos animais dos lugares de que são guardiões, seja para atacar os humanos ou para realizar uma atividade em situações muito especiais e específicas que exigem a habilidade do próprio animal. Barreto (2018) observa que os *waimahsā*, além de possuírem condições e qualidades humanas, dispõem de ponto de vista humano. Diante disso, resta-nos pensar o que é “ser humano” mediante um contexto de vida altamente sofisticado e dinâmico. Logo, questiono se os *waimahsā* seriam o meio pelo qual é possível refletir sobre o *dohasepihag* – feiticeiro, especialista praticante de *dohase* (feitiçaria) – como um modo de ser e estar no mundo.

Além dos *waimahsā*, no espaço dita *nukuri* – terra/floresta –, os seres que o habitam são de três classes distintas, sendo eles: os *nukurimahsā*, que são criaturas humanoides que perambulam pela floresta; e os *yokumahsā*, que são os animais que vivem nos diferentes espaços, no solo, no subsolo, nas árvores e no ar. Os *nukurimahsā* podem se manifestar por meio de diferentes criaturas que assumem diversas formas e ações, tais como o Bararó – chefe/dono dos animais de caça, um humanoide que tem os pés alongados e virados para trás; Saropax – batedor do tronco de árvore; Biru – vagueia pelas margens dos rios e igarapés emitindo um som agudo e forte; os *wahtiā* – seres que vivem nas árvores de grande porte; Ūmuāro wahti – criatura com corpo e membros alongados, exala um cheiro que pode causar desmaio e náusea às pessoas; Pūu wāhti – costuma assustar as pessoas, se apresentando como sombra noturna; *ta'puhti wāhti* – possuem os cabelos de capim e costumam assustar as pessoas; os *ohopuri wahti* – têm cabelos de folhas de banana e também assustam as pessoas; os *pehka wahti* – têm o corpo coberto de feixes de lenhas e quando anda produz um som de lenha sendo arrastada; os *bote-puri wahti* – possuem cabelos e pelos de folhas de embaúba, costumam assustar as pessoas durante à noite; e os *waro wahti* – possuem o corpo em forma de cuia e produzem um som de cuias se atritando entre si. É por meio dessa infinidade de seres que se revelam o estado das coisas e como e por onde essas coisas devem ser lidas.

Por fim, todo esse conjunto de saberes e conhecimentos, que de forma alguma se limita a este artigo, compõe a noção de pessoa *yepamahsã* e as articulações cosmopolíticas desse povo. Barreto (2018, p. 68) destaca a fala de seu pai quando este diz que os seres primordiais são as próprias narrativas que contam, são eles, também, os *bahsesé*, *bahsamori* e *ukusse*, o *ipadu*, o tabaco, o banco, “são o próprio corpo discurso, são *bahsesé* em ação”. Os *kumuã* são aqueles que, assim como os demiurgos, dinamizam os conhecimentos acerca do *bahsesé* e de todo o repertório e elementos constitutivos dessa prática e desses saberes milenares que ainda se fazem presentes e atuantes nas diversas esferas. São eles também que se relacionam em interações e comunicações recíprocas com os seres outros-que-humanos, que, como visto, parecem ser fundamentais para a manutenção e existência dos mundos, dando forma e substância aos lugares, tal como podemos experimentar vivendo no Amazonas.

O caboclo como ser ancestral: construindo novos territórios existenciais

O Centro de Umbanda Caboclo Ventania é um centro de umbanda traçado¹⁰ com candomblé, situado no bairro da Cidade Nova, na zona norte da capital amazonense, atuando na cidade há 27 anos. De acordo com a Mãe Fernanda, mantenedora e sacerdotisa da casa e umbandista há 29 anos, a umbanda, para sobreviver, teve que se vincular e fazer adaptações alinhadas com o candomblé, assumindo, assim, responsabilidades e atividades similares à perspectiva candomblecista. A casa segue a linhagem Sacaca do Norte, focando principalmente na cura espiritual. O centro conta com um pouco mais de dez filhos que realizam seus treinamentos e desenvolvimentos mediúnicos, quando rodantes. A dinâmica de encontros e celebrações para as tradicionais “giras” ocorre sábado sim, sábado não. Durante a tarde, das 16h às 18h, acontece a gira dos caboclos, na qual, por vezes, também aparecem outras entidades como marinheiros, erês, boiadeiros, assim como a preta velha Joaquina da Mãe Fernanda, que “vem em

10 Entende-se esse “traçado”, conforme aponta Ramos (2019), no sentido de práticas e modos de existências cruzadas com outros sistemas de saúde tradicionais e religiões afro-brasileiras, bem como o candomblé.

terra” quando há a necessidade da realização de um trabalho específico de cura, ou pelo simples fato de auxiliar na corrente da casa com seus conselhos e sabedoria. Já durante a noite, a partir das 19h em diante, é a vez da gira de Exu e Pombagira, e aqui quem reina como a “dona da casa” é Maria Farrapo.

Em relação a esses dois cultos que acontecem no mesmo dia, Mãe Fernanda constantemente destaca que, de acordo com a tradição e o conhecimento da espiritualidade na umbanda, os guias, caboclos, encantados, etc. representam nossas cabeças, enquanto Exu representa nossos pés e caminhos. Assim como precisamos dos caboclos e encantados para um melhor contato e relação com a mata e os elementos da natureza, também precisamos de Exu para caminhar pelas ruas, estradas e encruzilhadas. Essa noção constitui toda uma filosofia própria da religiosidade afro-brasileira, enfatizando, assim, uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças, conforme destaca José Carlos dos Anjos (2006). Na linguagem dos terreiros, a articulação das diferenças opera por uma lógica que ultrapassa as dimensões de tempo e movimento, “permitindo e exigindo ao mesmo tempo alternâncias simultaneamente temporais e espaciais” (Goldman, 2021, p. 23) que modulam a prática e o pensamento do religioso da “linha cruzada”. Por meio dos saberes suscitados pela linha cruzada, o praticante das religiosidades afro-brasileiras constrói toda uma cartografia que direciona sua visão de mundo e a estrutura de suas organizações, pautadas nas forças agenciadas da encruzilhada, pois “a encruzilhada é o ponto zero no processo de subjetivação” (Anjos, 2006, p. 18).

Em Manaus, as casas de umbanda geralmente exploram e trabalham as linhas da esquerda e da direita, com o “povo da rua”, Exu catiço e Pombagira, bem como com os caboclos e encantados. É bastante marcante, devido aos eventos abertos que ocorrem anualmente¹¹ na cidade fora das casas e centros dos terreiros,

11 Refiro-me ao Festival de Yemanjá e ao Balaio da Oxum, ambos ocorrem anualmente na Praia da Ponta Negra, na cidade de Manaus. Nesses festivais, casas de vários lugares da cidade se reúnem para festejar e cultuar essas divindades, proporcionando uma oportunidade para que o público externo conheça e reflita sobre as religiosidades afro-brasileiras, enquanto os praticantes podem realizar seus cultos e devoções em um ambiente permeado por respeito e reconhecimento. O Balaio da Oxum se desenrola em um único dia no mês de novembro, com a marcha contra a intolerância religiosa. Já o Festival de Yemanjá ocorre tradicionalmente nos últimos três dias do ano, uma celebração que acontece há muitos anos e tem conquistado seu espaço de legitimidade ao longo do tempo. Durante essa festividade, o culto a Yemanjá é o objetivo principal, entretanto, os caboclos também marcam presença significativa nas rodas de terreiros de umbanda.

a presença de caboclos nas rodas. Dificilmente encontraremos um terreiro de umbanda em Manaus que não tenha caboclo, sendo a umbanda, inclusive, conhecida como o espaço e o lugar “tradicional” onde se cultuam caboclos e encantados. Como sacerdotisa da casa, Mãe Fernanda “vira” com o Seu Ventania, que é um caboclo, com o Seu Zé Raimundo, que é um boiadeiro, e com a Dona Mariana, que é uma encantada.

É assim, como destacado acima, que Mãe Fernanda distingue cada espírito que trabalha na *corrente* da casa. Embora popularmente todos esses seres sejam vistos como caboclos ou encantados, penso que não seja com a intenção de homogeneizar, mas sim de potencializar, buscando entender esses nomes – caboclos e encantados – enquanto “potência de subjetivação” (Vanzolini, 2014, p. 281), pois o estatuto ontológico desses seres parece não ser tão simples assim, apontando toda uma rede complexa em torno de suas identidades. Na “gira de caboclo” da casa, geralmente, quem aparece são esses três espíritos, Seu Ventania, Seu Zé Raimundo e Dona Mariana, conversando, cantando, compartilhando ensinamentos e auxiliando os filhos em seus desenvolvimentos e treinamentos. Esses seres emitem uma força tão potente em seus cantos e presenças que tive a oportunidade de acompanhar, mais de uma vez, pessoas que foram para a gira como participantes e até mesmo filhos da casa se emocionarem com veemência quando a Dona Mariana estava em terra cantando seus pontos.

Goldman (2021, p. 26) chama atenção para os modos de se compreender o verbo “virar”, que, quando dito por praticantes das religiões afro-brasileiras, é sempre conjugado no gerúndio, “um virando mais do que um virar”. O autor resalta a estreita relação que esse modo de compreender o verbo “virar” tem com o conceito de “devir” de Deleuze; para Goldman, “devir, não tem nada a ver com as transformações substanciais, ou seja, com simples passagens de uma forma substancial a outra. Trata-se, antes, de uma ‘uma composição de velocidades e de afetos’” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 315 *apud* Goldman, 2021, p. 27). Sendo assim, os saberes e experiências das religiosidades afro-brasileiras suscitam movimentos que são capazes de construir novos territórios existenciais, onde seja possível se reterritorializar de forma criativa, abrindo espaço para a autoexpressão e o autocomedimento.

Além dos caboclos da Mãe Fernanda, no Centro de Umbanda Caboclo Ventania também se fazem presentes os caboclos dos filhos da casa, alguns desses sendo Jurema, Erundina, Ita Taquara, Jotapequara, Toya Jarina, Seu Flecheiro

e Seu Sete Flechas. O culto aos caboclos é de suma importância para manter o equilíbrio das forças na casa, dando a oportunidade de comungar com a ancestralidade da nossa terra afroindígena e articular os agenciamentos desses espíritos à corrente coletiva do terreiro. É o Seu Ventania que assume o papel de condutor no que tange às tarefas realizadas no *congá* pelos filhos; é ele quem cuida do *ori* de algum filho da casa, quando este está em desenvolvimento, assim como dinamiza e organiza obrigações, exercícios de centramento e equilíbrio do *ori* e demais atividades exercidas no chão do terreiro. Por entender justamente o *devir* caboclo que o centro tem como nome Caboclo Ventania, pois, assim como o vento, as folhagens e o rio compõem as paisagens das materialidades e imaterialidades da *terra-floresta*. Os caboclos alinham, formam e moldam essas paisagens por meio de suas existências e indeterminação de seu estatuto ontológico, bem como a sua atuação em um tempo que está sempre em movimento.

Para a Mãe Fernanda, o Seu Ventania é o senhor das matas, aquele que vai para a guerra e para caça, atuando como curandeiro e aquele que tira todo o tipo de doenças, mazelas e ruindades da pessoa. O Caboclo Ventania tem a doutrina de trabalhar com as folhas, ervas e a cura, tanto espiritual quanto física. Mãe Fernanda diz não saber ao certo sua origem, de onde veio ou uma data certa e específica, mas acentua dizendo que ele é “um índio de muita força, luz e energia de trabalho, é um ser ancestral das matas e da natureza”. De acordo com Mãe Fernanda, o culto da umbanda é mais forte na Amazônia, justamente, porque é aqui que se tem a maior predominância de povos indígenas. Mãe Fernanda destaca que a umbanda no Amazonas quase foi extinta, só resistiu e ainda resiste por causa dos caboclos e encantados. Como se sabe, é a tradição do *candomblé* a mais presente e atuante em vários lugares. Não obstante, em terras amazônicas, em meio às suas florestas, seres outros-que-humanos reivindicam e dinamizam seus espaços, é a umbanda, enquanto instituição que celebra e cultua caboclos e encantados, faz emergir forças e agências de uma tradição ancestral, pois “aquilo que o caboclo faz, o negro não desfaz” (Ribeiro, 1983, p. 76). Por conta dessa ancestralidade indígena que é viva e atuante no Amazonas, tal como vimos no tópico anterior com os saberes e conhecimentos dos *yepamahsã*, os caboclos mantêm, ainda hoje, a vivacidade e organicidade do seu “acontecimento afroindígena” (Anjos, 2006), movendo e agenciando forças das florestas dessa terra, chamada Brasil.

Por uma perspectiva afroindígena na cidade de Manaus

Ao longo da minha pesquisa desenvolvida no mestrado, fui direcionado a olhar com mais afinco para o Amazonas, entendendo essa terra como espaço de agenciamentos complexos e de potências criativas. Parte desse entendimento se deve ao fato de estarmos imersos, enquanto amazônidas, nas paisagens ameríndias que formam e moldam esse lugar: as florestas, os municípios, o rio, as plantas e os animais. Essas paisagens transmitem saberes que invertem a lógica da produção e circulação do conhecimento, atualizando também o nosso processo de subjetivação. Outra parte desse entendimento se deve às cosmologias e conhecimentos indígenas, sobretudo do Alto Rio Negro, destacados por Azevedo (2018); Barreto (2018, 2021); Fernandes (2018); Maia (2018); Rezen-de (2021), que nos ajudam a compreender, por meio de suas perspectivas, os mundos e os diferentes seres que coabitam nesses lugares, como destacado no primeiro tópico deste artigo. Por último, outra dimensão à qual se deve esse entendimento está situada nas dinâmicas espirituais das religiosidades afro-brasileiras, sobretudo os terreiros de umbanda, que mobilizam modos de vida e de existência alinhados ao contexto amazônico.

No contexto mencionado, observamos uma diversidade de práticas, saberes e perspectivas “espirituais” afroindígenas e corporalidades, outras, que ajudam a pensar “teorias etnográficas da mistura”, embasadas em uma concepção não de unificação, mas sim como um modo específico de articular diferenças. Mãe Fernanda destaca que sua ancestralidade remonta à sua bisavó, uma xamã indígena pertencente a um povo do interior do Pará. Poderíamos arriscar a ideia, ao observar as corporalidades afroindígenas como uma constituição de pessoa, que “pessoas misturadas” (Nunes, 2012) e que também são médiuns, são constituídas de uma ancestralidade e forças profundamente indetermináveis, que reatualizam as dinâmicas cosmopolíticas dos lugares e territórios.

Como visto nos dois tópicos anteriores, há presença marcante de seres que dinamizam e circulam nas florestas e outros espaços do Amazonas, por um lado os *waimahsã* e, por outro, os caboclos, preservando a memória e a multiplicidade de um território afroindígena. Nego Bispo (Santos, 2019, p. 31), ao refletir sobre as fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético, afirma: “Não sou brasileiro. Sou quilombola no Brasil. Eu pertencço a um território.” O pensamento de Bispo convida à reflexão sobre a importância histórica da aliança política afroindígena

contra o processo de expropriação territorial e o latifúndio. Pensar o Amazonas em consonância com suas territorialidades afroindígenas é ter consciência dos saberes e conhecimentos advindos da perspectiva afro e ameríndia, que são a base que sustenta essa terra, cujo sangue e espírito são ancestrais.

O apagamento sócio-histórico das populações negras e indígenas, incluindo seus conhecimentos, práticas, corporalidades e cosmovisões, está ligado a projetos alinhados aos desejos pessoais de uma soberania nacional vinculada à supremacia branca. No entanto, em um processo de resistência ou persistência ontológica e epistemológica, surge o Bahserikowi – um Centro de Medicina Indígena em uma cidade onde há forte negação da identidade indígena. Isso mobiliza toda uma rede de potências criativas por meio da medicina indígena, reatualizando o que significa ser indígena no centro da cidade, inclusive lançando a provocação de pensar a metrópole a partir da perspectiva indígena. Da mesma forma, temos a perpetuação de uma tradição religiosa afro-brasileira em meio à intolerância e ao racismo religioso, que brada e grita, vinda dos caboclos do Amazonas.

Os *waimahsã* estiveram aqui antes de nós e continuarão mesmo sem nós. O contexto do Amazonas, em meio aos seus saberes, conhecimentos e aprendizados afroindígenas, não só nos convida, mas nos convoca a olhar para além das rotas traçadas pelos estudos etnológicos das diferentes regiões desse estado que é composto por pessoas indígenas mas também por pessoas negras. A emergência de estudos no Amazonas que pensem essas duas composições em *confluência* parece se fazer necessária, não para homogeneizar ou unificar alteridades e identidades, mas para pensar questões relacionadas ao “etnogenocídio”, “raça”, “etnia” e “branquitude”, tal como destacados Geni Núñez Longhini (2022), bem como as práticas, saberes e conhecimentos mobilizados pelos mundos perspectivistas e os mundos de axé, pois é justamente a heterogeneidade dessas forças que permite compreender melhor um certo modo particular de articular diferenças. Se os *waimahsã* estiveram aqui antes de nós e continuarão mesmo sem nós, os caboclos são continuidades intensivas e extensivas dessa terra.

A premissa básica aqui proposta é a de entender Manaus, bem como o Amazonas, como um espaço de encontros, de cruzamentos e confluências que nunca produzem unidade, um território que se desterritorializa e reterritorializa incessantemente, à semelhança de uma identidade que também se desterritorializa e reterritorializa incessantemente. Os indígenas que estão à frente do

Bahserikowi vêm todos de diferentes comunidades da região do Alto Rio Negro e fincam no centro da cidade de Manaus o *bahsesé* e todos os elementos que concernem à medicina indígena. Essa desterritorialização e reterritorialização vivenciadas por meio do deslocamento desses indígenas reconfigura a própria noção de espaço e modos de viver e ocupar a terra. Ao prestar atenção a toda essa rede que constitui e continua constituindo esse território, como os dois coletivos afroindígenas aqui destacados, bem como os conhecimentos, saberes e práticas por eles mobilizados, percebemos que, além de compartilharem procedimentos de cura e de cuidado auxiliando na saúde física e espiritual de seus pacientes, esses coletivos também acionam suas respectivas ancestralidades *contraloniais* para ajudar na manutenção de seus mundos, transformando e invocando corpos e corporalidades, humanos e extra-humanos.

Referências

- ALARCON, D. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Elefante, 2019.
- ALVES-MELO, P. (org.). *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Curitiba: CRV, 2011.
- ANDRELLO, G.; GUERREIRO, A.; HUGH-JONES, S. Space-time transformations in the upper Xingu and upper Rio Negro. *Revista de Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 3, p. 699-724, dez. 2015.
- ANJOS, J. C. G. dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- ANJOS, J. C. G. dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 77-96, 2008.
- ANJOS, J. C. G. dos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. *Revista de Psicanálise da SPPA*, [s. l.], v. 26, n. 3, p. 507-522, 2019.
- AZEVEDO, D. L. *Agenciamento do mundo pelos Kumua' Ye'pamahsã: o conjunto dos bahseses na organização do espaço Di'tá Nuhku*. Manaus: EDUA, 2018.
- AZEVEDO, M. M. Demografia dos povos indígenas do Alto Rio Negro. *Revista Brasileira de Estudos de População*, [s. l.], v. 11, n. 2, p. 235-244, 1994.

BARRETO, J. P. L. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA, 2018.

BARRETO, J. P. L. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

BARRETO, J. P. L. *et al.* *Omerô: constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018.

DE LA CADENA, M., LEGOAS PEÑA, J. L. Introdução: cosmopolítica nos Andes e na Amazônia. Como políticas indígenas afetam a política? *Interethnica*, [s. l.], v. 18, n. 1, 2014.

FERNANDES, J. M. *GAAPI: elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

FONTES, F. B. *HIIPANA, EENO HIEPOLEKOA: construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, maio 2006.

GOLDMAN, M. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GOLDMAN, M. Nada é igual: variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, e272200, 2021.

GONÇALVES, L. D. V.; SOUZA, J. B. de. *UKUSE: bahse merise – diálogos: arte e bahsesé: experiência e formação junto ao Centro de Medicina Indígena*. *Somanlu*, [s. l.], v. 23, n. 2, jul./dez. 2023. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/14636>. Acesso em: 7 jan. 2025.

LONGHINI, G. D. N. *Nhande ayvu é a cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnocídio, raça, etnia e branquitude*. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Centro de filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

MAIA, G. S. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

MARQUES, B. R.; RAMOS, D. P. Dissoluções necessárias: a perspectiva dos Hupd'ãh nas relações do sistema regional do Alto Rio Negro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 104-131, jul./dez. 2019.

MORIM DE LIMA, A. G.; CABRAL DE OLIVEIRA, J.; SHIRATORI, K. Conhecimentos, práticas e visões de mundo. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. (org.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil*. São Paulo: SBPC, 2021. Parte 2, seção 8, p. 20-88.

NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma militância africanista*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, B. *Uma história feita por mãos negras*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, B. *O negro visto por ele mesmo*. São Paulo: Ubu, 2022.

NUNES, E. S. *No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

NUNES, E. S. Território e participação: Lévy-Bruhl no país dos Karajá. *Ilha*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 6-20, 2019.

RAMOS, J. D. D. “Espíritos indígenas, mensageiros dos orixás”: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 36, p. 307-333, ago./dez. 2019.

REZENDE, J. S. *A festa das frutas: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utâpinopona (Tuyuka) do Alto Rio Negro*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

RIBEIRO, C. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e européia. *Afro-Ásia*, [s. l.], n. 14, p. 60-80, 1983.

SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos, modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, A. B. dos. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: OLIVA, A. R.; MARONA, M. C.; FILICE, R. C. G. (org.). *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. São Paulo: Autêntica, 2019. p. 23-36.

SOUZA, J. B. *O caminho da bruxa como fronteira da possibilidade: um estudo etnográfico sobre as experiências de vida nos grupos de bruxaria da cidade de Manaus – Clã Ixanaki, Ordem Mística Templo de Oríon (OMTO) e Tradição Trina Essência (TTE)*. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2023.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [s. l.], n. 69, p. 442-464, abr. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>. Acesso em: 7 jan. 2025.

VANZOLINI, M. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 271-285, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p271-285>. Acesso em: 7 jan. 2025.

VELDEN, F. V.; LOLLI, P. Das áreas culturais às redes de relações: os sistemas regionais ameríndios em análise. *BIB: revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais*, [s. l.], n. 94, 2021.

Recebido: 31/01/2024 Aceito: 01/10/2024 | Received: 1/31/2024 Accepted: 10/01/2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.