

Fumar tabaco, consumir
ipadu: a constituição
do sujeito na ontologia
Yepamahsã (Tukano)¹

Smoking tobacco, consuming
ipadu: the constitution of
the subject in Yepamahsã
(Tukano) ontology

Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto²



Resumo: Tomando por base o relato autobiográfico de Barreto (2018), o artigo pretendeu analisar a concepção de sujeitos humanos e não humanos e suas interações no sistema cosmopolítico Yepamahsã (Tukano) do noroeste amazônico. Apoiou-se nos teóricos da “virada ontológica na Antropologia”: Descola, Latour e Viveiros de Castro, cujas interpretações avançaram sobre o problema epistemológico da representação moderna na separação radical entre natureza e cultura. A metodologia baseou-se na simetrização antropológica seguindo o percurso da “reflexividade tucana” empreendida por Barreto (2018) na incursão ao *corpus* mitológico de seu grupo de origem, os *Búbera Põra*. Os resultados apontaram que os modos de identificação do ser manifestos na cosmologia Yepamahsã revelam um regime anímico e multinaturalista como condição universal, uma vez que o estatuto do humano é compartilhado como disposição ontológica geral, no qual, as relações entre os entes são guiadas e administradas pelas práticas xamânicas dos *kumuã*, ao evocar o tempo das origens. No exercício auto descritivo, o autor apontou que na práxis desempenhada pelos especialistas, sobressaem ainda peculiaridades que envolvem os discursos *Kehtí Ukunse* e *Müropau Ussétisse* como “Artes do Diálogo”, uma vez que esse coletivo define a fala como ato transformador.
Palavras-chave: ontologia Yepamahsã; animismo; multinaturalismo; Xamanismo; sujeitos.

Abstract: Taking as a basis the autobiographical account of (Barreto, 2018), the article intended to analyze the conception of human and non-human subjects and their interactions in the Yepamahsã (Tukano) cosmopolitical system of the Northwest Amazon. It relied on theorists of the ontological turn in Anthropology: Descola, Latour, and Viveiros de Castro, whose interpretations advanced on the epistemologia problem of modern representation in the radical separation between nature and culture. The methodology was based



Marilyna Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto
Fumar tabaco, consumir ipadu:
a constituição do sujeito na ontologia Yepamahsã (Tukano)

Artigo

on anthropological symmetrization following the path of "Toucan reflexivity" undertaken by (Barreto, 2018) in his foray into the mythological corpus of his home group, the Búbera Põra. The results pointed out that the identification modes of being manifested in Yepamahsã cosmology reveal a soul and multinaturalist regime as a universal condition, since the status of the human is shared as a general ontological disposition in which the relations between beings are guided and managed by the shamanic practices of the kumuã, evoking the time of the origins. In the self-descriptive exercise, the author pointed out that, in the praxis performed by the specialists, peculiarities that involve the *Kehtí Ukunse* and *Mũropau Ussétisse* discourses as "Arts of Dialogue" also stand out, since this collective defines speech as a transforming act. **Keywords:** Yepamahsan ontology; animism; multinaturalism; Shamanism; subjects.



Introdução

Esse artigo pretende analisar a concepção de sujeitos humanos e não humanos e os aspectos relacionais desses entes no sistema de pensamento da etnia Tukano, cujos grupos de origem pertencentes à família linguística Tukano Oriental, residentes no noroeste amazônico, nas proximidades das fronteiras do Brasil, Colômbia e Venezuela. As dezessete etnias que compõem uma extensa rede de trocas matrimoniais, rituais e comerciais vivem às margens do rio Uaupés e afluentes (Hugh-Jones; Cabalzar, 2021, p. 1). O problema de pesquisa situa-se no limiar entre a Filosofia e as Ciências Sociais e despontou das provocações teóricas do movimento denominado de “virada ontológica”.

Trata-se da conciliação da metafísica com materiais etnográficos, que resultou no reconhecimento e na valorização do pluralismo ontológico dos povos originários e na tentativa de superação da visão epistemológica moderna que pretende a divisão radical entre o homem e o mundo no ato de conhecer. Para os teóricos da “virada”, a hegemonia ontológica dada ao humano no cânone ocidental é um posicionamento que necessita ser rompido porque, ao colocar a cognição do *sapiens* no centro da História, desvalorizou e hierarquizou certas formas de existir em detrimento de um modelo único.

As teses de Latour (1994, 2019) e Descola (2015) discutida à frente com mais detalhes, propõem uma nova reflexão sobre a concepção dicotômica moderna entre natureza e cultura, reverberando também na teoria do perspectivismo multinaturalista de Viveiros de Castro (2018, 2020). No caso da Amazônia, a floresta pensada como natureza é o resultado de uma longa história cultural e de uma aplicada atividade humana, o que desfaz a representação equivocada do ocidente, ao imaginar que os povos originários seriam radicalmente diferentes porque estariam em sintonia natural com a natureza, ideia tributária de um naturalismo simplista, presente tanto no senso comum como nos círculos científicos (Viveiros De Castro, 2008, p. 84).

Ao proporem uma leitura abrangente da **natureza**, esse grupo de pensadores “parece prosseguir no mesmo caminho de outra metafísica alheia ao kantismo, ou seja, uma ontologia da diferença, a metafísica dos “outros” a qual é visível nas cosmopolíticas amazônicas” (Uchôa, 2017, p. 39).

O reconhecimento ontológico da pluralidade de mundos resultante das investigações situadas entre a Filosofia e a Antropologia não descarta a oposição entre natureza e cultura, no entanto, aponta que essas categorias operam um diálogo a partir de contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos



de vista (Viveiros De Castro, 1996, p. 116). O que pode ser demonstrado na saída conceitual denominada por Viveiros de Castro (2018, p. 55) de multinaturalismo, o qual reconhece a natureza não como única, mas como múltipla, pois não sealaria mais de um mundo repleto de culturas, uma vez que todos os entes cósmicos são considerados sujeitos dotados de interioridade, portadores de perspectivas diferenciadas. Haveria uma continuidade metafísica entre todos os seres e uma descontinuidade física, manifesta pelo corpo e determinante para o mundo das diferenças, constituindo, assim, os “discursos” de cada espécie.

No tocante ao tema das florestas, suas estórias e memórias é possível associá-lo à discussão da temática aqui proposta, uma vez que a crítica empreendida pelos teóricos da “virada ontológica” amplificou a noção de natureza, atribuindo a ela própria e aos seres que a povoam, uma altivez ontológica que move o regime animista substituindo, desse modo, a errônea e ultrapassada concepção da instrumentalização científica da natureza como algo inerte, à disposição dos interesses humanos dentro da relação sujeito e objeto do conhecimento.

Portanto, é inegável a necessidade de reestabelecer a convivência do homem com os ecossistemas terrestres, nos quais a ascendência das florestas apontam sua exuberância e biodiversidade por ser explorada. Os “terranos” devem promover relações de horizontalidade e respeito com todos os tipos de vida existentes. O *locus* do objeto de análise deste trabalho é a floresta amazônica.

As etnografias referidas pelos teóricos da “virada ontológica” são procedentes das terras baixas americanas, que registraram formas de pensar dos coletivos da floresta amazônica e trouxeram novidades capazes de suplantam o difusionismo e o determinismo geográfico, impostos através dos modelos construídos antes dos anos setenta no século passado sobre a Amazônia.

De acordo com Viveiros de Castro (2020, p. 279), a imagem socioecológica da Floresta Tropical apresentava uma série de equívocos, mostrando-a como região que gozava de grande uniformidade, hostil à civilização, ocupada recentemente e sociologicamente rudimentar. Com pesquisas advindas de diversas matrizes disciplinares, foi possível divisar novas imagens da relação entre natureza e sociedade.

[...] Os últimos anos assistem à emergência de uma imagem da Amazônia indígena caracterizada pela ênfase na complexidade das formas sociais e na diversidade da fisionomia natural da região. Essas novas imagens da sociedade e da natureza se formam em um contexto teórico marcado pela sinergia entre abordagens



estruturais e históricas, por uma tentativa de superação de modelos explicativos monocausais (naturalistas ou culturalistas) em favor de uma apreensão mais nuançada das relações entre sociedade e natureza, e por esperanças de uma ‘nova síntese’ capaz de vir integrar o conhecimento acumulado pelas diversas disciplinas (Viveiros De Castro, 2020, p. 278).

Pretendeu-se aqui a análise sobre o sistema ontológico Tukano. Nessa investigação sobre a ontologia Yepamahsã, referência aos seres humanos feitos do sopro do cigarro, apresenta-se registro da versão contada por Nahuri e Kumarô (2003, p. 22) segundo o clã Tukano *Hausirô Porã* no quinto volume da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*.

Foi utilizado, ainda, o relato autobiográfico de João Rivelino Barreto, (2018, 2022), resultado dos trabalhos sobre a organização social do seu coletivo e a forma de articulação das pessoas que a ele se vinculam dentro da rede de afinidades com os demais clãs Tukano, a partir do ponto de vista narrado pelos especialistas (*kumuã*) de cada grupo. Na investigação, o interlocutor principal foi o Sr. Luciano Barreto, cujo diálogo intergeracional resultou no aprofundamento teórico e no fortalecimento desse sistema de pensamento, reconhecido como fonte de formação e transformação dos Tukano, na medida de sua autodeterminação ontológica.

Em termos metodológicos, empreendeu-se análise crítica do texto com o intuito de extrair os elementos conceituais das narrativas míticas, indispensáveis para que fossem analisadas as concepções dos entes que povoam o universo cosmopolítico Tukano, incluindo as transespecificidades entre humanos e não humanos e suas formas de interação. Escrutinou-se, nesse exercício interétnico de pensamento, formas de elaboração conceituais inusitadas, arranjos e dispositivos que valorizam e validam a experiência direta, ou seja, experiências visuais, auditivas e perceptivas que aparecem como o fundamento da autoridade dos especialistas.

Ressalta-se que as principais categorias evidenciadas no discurso de Barreto foram o resultado dos processos investigativos elaborados em conjunto com seu pai, que resultou na construção da **reflexividade** anunciada entre a figura do pesquisador (antropólogo) e a imagem dos filhos diplomados com interesses em seus próprios saberes (Barreto, J.P. *et al*, 2018 p. 22). Alinham-se sobre essa questão as teses de (Carneiro da Cunha, 2017, p. 294) sobre os conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais das minorias étnicas quando afirma que o



“conhecimento tradicional possui vitalidade na medida em que preserva as dinâmicas de produção dos seus meios”.

O artigo distribui-se em três partes, a primeira é uma breve apresentação teórica dos pensadores da virada ontológica; a segunda versa sobre a apreciação do relato autobiográfico de Barreto e de sua obra, fundamentais na observação do reposicionamento da relação sujeito e objeto, uma vez que o autor nos trouxe uma “teoria indígena do conhecimento”. Hugh-Jones *apud* Dias Junior (2018, p. 14) fornece pistas sobre a contextualização dos níveis discursivos das narrativas míticas, denominados em termos Tukano: *Ukunse* e *Mũropã Ussétisse*, estabelecidas pelo autor como “Artes do Diálogo”. Na terceira parte, apresentamos as implicações teóricas do perspectivismo e do animismo associadas aos achados etnográficos de João Rivelino Barreto (2018).

O papel e a tinta na terra das canoas: os pensadores da virada ontológica

Assentada há mais de cinco séculos no continente americano, a empresa colonial continua sua marcha de dominação, quando promove a exclusão e a desvalorização de certos modos de existir em detrimento de um modelo de civilização. Neste sentido, a invasão colonial é o marco temporal da imposição inteligível de uma humanidade universal. A colonização das Américas e a modernização do ocidente são coproduções do mesmo regime epistêmico de rejeição da maioria dos membros da espécie humana em função dos seus corpos, hábitos e formas de ver o mundo (Botton, 2021, p. 1).

No limiar dos séculos XX ao XXI, os estudos decoloniais apresentam-se como um movimento crítico à normatividade colonizadora e ao pseudo universalismo europeu, disposto a questionar o conservadorismo e a manutenção deste regime político-subjetivo. A ausência de representatividade das minorias sociais e as crises instauradas na pós-modernidade atingiram os setores da economia, política e religião. Assistem-se também as crescentes emergências sanitárias e climáticas globais, a epocalidade do ser humano, denominada de Antropoceno.

Uma das consequências das teorias decoloniais foi trazer para o campo disciplinar das Ciências Humanas uma reaproximação com as questões metafísicas, denominada de “virada ontológica”. Esse conjunto de teorias comparou ontologias heterodoxas com o auxílio das etnografias descritivas disponíveis (Tomaz, 2022, p. 21). A reunião de matrizes conceituais filosóficas com dados empíricos visou à adoção de novos regimes de pensamento, uma



vez que conceitos indígenas emergentes no jogo antropológico ensejam o alargamento da nossa racionalidade. A proposta de reordenação do campo passa por uma crítica ao empirismo isolado, já que as metafísicas dos povos originários são contrapontos onto-epistêmicos ao apresentarem o multiverso de naturezas e associações que expressam uma realidade ontologicamente plural (Uchôa, 2007, p. 37).

Considera-se nesse conjunto de sociedades etnografadas a ausência do privilégio ontológico humano. O pensamento originário questiona a tradição filosófica, alicerce das ciências naturalistas, forjada na modernidade, fundadora do colonialismo e responsável pela segregação epistêmica, ao repensar a dicotomia conceitual natureza e cultura. A primeira, delineada como entidade homogênea, fria e objetiva, regida por leis mecânicas, passíveis de serem descobertas pelo único sujeito do conhecimento; e a cultura considerada como manifestação exclusiva da criatividade do *sapiens*. Portanto, a cisão homem-natureza cria a imagem do real como determinação do sujeito do conhecimento, na qual é negada a possibilidade de pensar um “mundo sem nós”.

As metafísicas das sociedades originárias adotam o ideal das relações de horizontalidade e organicidade entre os seres. Os pressupostos metatéóricos dos projetos ontológicos comparativos reconhecem, no pensamento nativo, alto grau de sofisticação e complexidade. O regime conceitual adota como elementos, os mitos, os sonhos, as visões espectrais, no conhecimento das propriedades dos entes cósmicos, não adotando a separação entre epistemologia e ontologia, a partir do padrão “perspectivista-animista xamânico” (Tomaz, 2022, p. 11). Isso eleva a prática filosófica a uma prática social do mundo e das relações entre os seres que vivem sob a égide de uma ontologia horizontal, sem hierarquizações.

As teses de Descola (2015), Latour (1994) e Viveiros de Castro (2018) trazem elementos que corroboram com a crítica à tradição filosófica da modernidade e a abertura para o estado de descolonização permanente do pensamento. Intérpretes do pensamento amazônico, esses autores aproximaram-se do regime conceitual ameríndio a partir das ontologias do animismo, perspectivismo e do xamanismo enquanto exercício político e epistemológico. Entendida como o estudo dos modos de ser e estar no mundo, essa cruzada onto-epistêmica adentrou na seara investigativa de outros modos de vida extra modernos.

Descola, ao examinar o pensamento dos Achuar na Amazônia equatoriana, tentou compreender o tratamento que os indígenas dedicavam aos animais, pois mesmo na condição de predados eram tratados de forma diferenciada e



descobriu que, no caso amazônico, as diferenças entre humanos e não humanos eram de grau, não de natureza. “Os animais são considerados pessoas com que os humanos podem e devem interagir de acordo com as regras sociais” (Descola, 2007, p. 17).

Em sua tese, Descola (2007) sustenta que **realidades sociais**, isto é, sistemas relacionais estáveis, estão analiticamente subordinados a **realidades ontológicas**, ou seja, sistemas de propriedades que os humanos atribuem aos seres. Partindo dessa premissa e insurgindo-se contra a Antropologia evolucionista, Descola distingue quatro regimes epistêmicos de identificação da realidade: totemismo, analogismo, animismo e naturalismo. Em função da discussão proposta, destacam-se aqui apenas o animismo e o naturalismo.

No entanto, salienta-se que as quatro ontologias são sistemas de distribuição de propriedades entre objetos e seres existentes no mundo que fornecem pontos-chave para a compreensão das formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não pessoas. Esses modos de identificação não são mutuamente excludentes, cada humano pode ativá-los de acordo com as circunstâncias, mas sempre um deles é predominante num lugar e tempo específico.

Em inúmeras sociedades etnografadas, entre elas a Achuar, identificou-se a ocorrência do **animismo** no continente americano, também em parte da Ásia e na Sibéria, nele a humanidade seria condição compartilhada como condição geral, na qual haveria uma continuidade de almas e uma descontinuidade de corpos, revelando as fisicalidades como distintas e associadas como “roupas” a corpos. Por usarem equipamentos corporais distintos, cada uma dessas entidades, percebia e agia no mundo, segundo perspectivas diferentes. O animismo seria antropogênico porque toma emprestado dos humanos o necessário para tratar os não humanos como pessoas.

No tocante ao **naturalismo**, seria aquele regime no qual os ocidentais vivem. “Designa um domínio ontológico determinista chamado natureza em que leis gerais poderiam explicar eventos e onde nada aconteceria sem uma causa” (Sá Junior, 2014, p. 21). A espécie humana seria a única dotada da capacidade de se objetivar graças ao privilégio reflexivo, garantido por sua interioridade reificada no curso do aparecimento das ciências particulares, baseadas no modelo cartesiano que separa o homem e a natureza ao conceber a realidade como determinação do sujeito.

O modelo antropocêntrico proposto define tautologicamente os outros seres pela ausência de humanidade. Nesse sentido, o mapeamento realizado por Descola (2015, p. 139) sobre as disposições das agências e suas predicções,



identificando maneiras de estar no mundo, tem fomentado o debate acadêmico dos últimos vinte anos.

Bruno Latour, com sua crítica à ideia de modernidade, foi outro pensador empenhado na reforma da filosofia e na construção de uma teoria sobre a realidade na qual coubessem ontologias plurais. Para isso, empreendeu uma investigação sobre os modos de existência dentro de uma matriz combinatória que pudesse abarcar outras sociedades no momento em que todas enfrentam crises ecológicas.

O tratamento dado ao problema clássico das relações entre natureza e cultura se constitui na análise da historicidade do conceito ambíguo de modernidade, pois ao mesmo tempo em que deseja a ordem, provoca a hibridização das coisas e dos sujeitos (humanos e não humanos). A invenção do mundo moderno implicou a dissociação do campo da ciência do campo da política que são tratados de forma separada, quando, na verdade, estão diretamente relacionados.

[...] Do momento em que traçamos este espaço simétrico, reestabelecendo assim o entendimento comum que organiza a separação dos poderes naturais e políticos, deixamos de ser modernos. [...] O etnólogo evitará escrever três livros – um para os conhecimentos, outro para os poderes e um último para as práticas. Escreverá apenas um como aquele, magnífico, em que Descola tenta resumir a constituição dos Achuar da Amazônia. [...] A tarefa da antropologia do mundo moderno consiste em descrever da mesma maneira como se organizam todos os ramos do nosso governo, inclusive os da natureza e das ciências exatas, e também explicar como e por que estes ramos se separam (Latour, 1994, p. 20-21).

Latour propõe uma mudança de paradigma e a necessidade de superar a distinção ontológica entre humanos e não humanos, que é a singularidade da modernidade. Ao propor uma antropologia simétrica, busca verificar a relação híbrida entre natureza e sociedade. Trata-se de desmistificar a dicotomia construída a partir do século XVII entre o mundo das representações políticas e o mundo das representações científicas. “Fomos modernos. Tudo bem. Não podemos mais sê-lo do mesmo jeito”. [...] “seremos eternamente incapazes de acolher este meio-ambiente que não podemos mais controlar” (Latour, 1994, p. 140-143).

Os indígenas não são modernos e nem dicotômicos no sentido de pensar a



separação entre humanos e não humanos, a antropologia simétrica busca um diálogo não somente entre as áreas do conhecimento, mas também entre mundos diversos, como o mundo dos ameríndios e o mundo da ciência moderna. Desde o evento do Antropoceno, tudo se complicou e impôs uma tomada de posição entre modernizar ou ecologizar, ou seja, se faz mister encontrar alternativas para pensar as relações entre natureza e cultura substituindo o modelo vigente (Latour, 2019, p. 20).

Eduardo Viveiros de Castro apresenta o perspectivismo ameríndio como uma teoria antropológica em total consonância com o regime ontológico do animismo, ao articular debates fundamentais da disciplina com o material pouco explorado da etnologia das terras baixas americanas. Não podemos deixar de mencionar ainda os estudos de (Arhem, 1993 *apud* Cayon, 2010, p. 24) sobre os Makuna, Tukano orientais do lado colombiano, que inspiraram a teoria de Viveiros de Castro. Por meio da Ecosofia já se preconizava a ideia de que homens e animais participam de uma sociedade única, compartilhada por uma comunidade cósmica integral, possuidoras de pontos de vista distintos.

O perspectivismo é um dos temas trazidos à tona no exame radical das ontologias das sociedades amazônicas, trata-se da “reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos da nossa própria imaginação conceitual” (Carneiro da Cunha *apud* Viveiros de Castro, 2020), cujo objetivo foi contribuir para a criação de uma linguagem analítica à altura dos mundos indígenas radicada nas linguagens que constituem sinteticamente esses mundos. O perspectivismo adiciona ao animismo o fato de que além da percepção antropomórfica reflexiva dos seres com características psicossociais tipicamente humanas, os animais saltam para fora dos seus coletivos ao perceberem os “outros” como não humanos.

Nada é humano absolutamente, já que, de certo modo, todos podem vir a ser considerados como humanos, desde que esteja no interior de um determinado ponto de vista, aquele que percebe reflexivamente sua humanidade. A definição do existente dá-se, por todos os outros seres pelos quais ele pode ou deve passar. [...] O conhecimento do mundo das perspectivas, em especial, do fato de que os outros seres que estão no cosmos consideram os humanos (nós) como não humanos, dá-se no contexto do xamanismo. [...] O mundo, por isso, não passaria de um conglomerado de sujeitos de perspectivas, ocupantes da posição de humanos – pronomes cosmológicos que funcionariam como posições de sujeito, e não



substâncias imutáveis (Tomaz, 2022, p. 91-92).

Diante desse quadro, o perspectivismo revela-se também como teoria ontológica multinaturalista, na medida em que não se falaria de um mundo repleto de culturas, mas de uma unicidade da cultura, uma vez que todos os entes cósmicos são culturais, dotados de interioridade, a qual se manifesta na multiplicidade dos corpos naturais, equipamento necessário para enxergar o mundo (Tomaz, 2022, p. 100).

O xamã seria o multinaturalista por excelência, porque é capaz de ver e escutar como são as outras naturezas por intermédio de sua consciência cósmica. Enquanto modalidade epistêmica, no xamanismo, a relação do conhecimento acontece entre agentes animados, cuja premissa é a existência de pequenas multiplicidades que povoam o cosmos. Na próxima parte, observar-se-á como essas teorias reverberam na narrativa do tukano Rivelino Barreto.

O autor e a obra: coletivos Tukano em transformação

No último século, houve transformações significativas no campo dos direitos das minorias. Na Academia, assistiu-se ao debate sobre epistemologias e ontologias diversas do modelo hegemônico. No campo da historiografia, o protagonismo sempre foi de historiadores brancos que tomaram para si o ponto de vista das narrativas. No entanto, adensa-se a presença de um *corpus* literário, empenhado em realizar o contraponto dessas verdades e na demolição de versões canonizadas pela cultura dominante.

Coragem e determinação são atributos que marcam a trajetória acadêmica e existencial de João Rivelino Rezende Barreto, assim como se caracteriza a história do seu coletivo contada na sua investigação. O autor fez uso do termo “coletivo” para compor o título do trabalho. É possível associar ao termo, a tese de Latour, quando defende, na sociologia das associações (Latour, 2005 *apud* Bennertz, 2011, p. 949), uma reconfiguração do social em um coletivo, a fim de reescrever a narrativa de constituição do mundo, evitando a clássica separação entre sociedade e cultura.

Os povos originários seguem “lutando pelo direito à diferença e por sua autodeterminação histórica, fustigados por inimigos poderosos que desejam vê-los, por um lado, como joguetes da lógica onipotente do Estado e do Capital, e por outro da razão ecológica ou sociobiológica” (Viveiros de Castro, 2020, p. 296). No século XXI, a resistência dessas minorias étnicas avança fortalecendo



suas pautas reivindicatórias, as universidades brasileiras tornaram-se, recentemente, um espaço de encontros interétnicos de saberes, graças ao aumento do número de ingressantes quilombolas e indígenas.

Esse é o caso de João Rivelino Rezende Barreto, da etnia Tukano, nascido na Colômbia quando o pai encontrava-se em busca de trabalho nos seringais e garimpos da Amazônia, na década de oitenta. Historicamente, vivia-se o contexto de organização do movimento indígena brasileiro nas lutas contra a exploração dos seus territórios que se intensificaram nos últimos anos do século XX, principalmente no tocante à exploração mineral desordenada e ainda ativa na atualidade, colocando em risco a vida na Terra. Assim, podemos perguntar com Latour: “É possível fazer o elogio da civilização que está por vir?” (Latour, 2019, p. 363).

João Rivelino Barreto (2018, p. 29) inicia seu relato falando sobre o casamento dos avós e dos pais, menciona o sistema de trocas matrimoniais que implicam hierarquia e afinidade, conforme as regras de parentesco dos grupos que são patrilineares e exogâmicos. O Sr. Luciano Barreto, da etnia Tukano e a Senhora Maria Clélia Rezende, da etnia Tuyuka se uniram dentro do padrão corrente do Rio Tiquié. Rivelino enfatiza que os pais foram alunos dos padres salesianos, apontando nessa experiência o impacto causado pela chegada da missão salesiana no noroeste amazônico no século XX, cujo propósito evangelizador se deu a partir da instalação de escolas e internatos no ano de 1916.

Na década de cinquenta, o Sr. Luciano Barreto vivenciou as regras da Ordem Salesiana, ao ingressar na escola no distrito de Pari-Cachoeira, fronteira com a Colômbia. Lá, não havia a desdita da exploração e dos maus tratos praticados pelos colonizadores, no entanto, o uso da violência simbólica em negar a cultura do outro, com as proibições de fala da língua materna e dos usos e costumes ancestrais foi sentida como mais um choque com a cultura não indígena. O objetivo desse modelo educacional, afinado com os valores do projeto colonial seria o de integrar os Tukano à sociedade nacional, desqualificando por completo as metafísicas indígenas.

Concluído os estudos, o Sr. Luciano optou por permanecer na comunidade São Domingos Sávio, no Alto rio Tiquié, junto com o restante da família, local onde os Tukano do grupo *Sararó Yúpuri Búbera Põra* situam e reconhecem sua origem ancestral. Posteriormente, em busca do sustento familiar, foi ao encontro dos parentes que moravam na Colômbia, onde permaneceu por vinte anos, lidando com a seringa e outras formas de extrativismo. De acordo com João Paulo Barreto (2018, p. 180) sua permanência no território colombiano,



convivendo com vários povos, fez do Sr. Luciano um poliglota. A saída dos indígenas de suas comunidades de origem, em busca de melhores condições de vida, se constitui em mais um capítulo da história de migração e dispersão dos grupos. O que na ótica do autor não afeta o ser Tukano:

Em meio a esse contexto na Colômbia, nascemos meus irmãos e eu. Hoje, somos quatro irmãos vivos, o menor Luís Ademar é o único que nasceu no Brasil. [...] Quando meus pais retornaram ao Brasil, eu tinha seis meses de vida e os meus avós já tinham antecipado o retorno a São Domingos Sávio. [...] Enfim, tenho primos, tios e tias na Colômbia e na Venezuela; é claro que cada um constrói a sua história, mas não deixamos de ser Tukano e reconhecer que pertencemos ao coletivo *Búbera Pôra*. Uma extensão difícil de situar e de descrever (Barreto, J. R., 2018, p. 9).

Mesmo manifestando dificuldade na descrição ontológica do seu grupo, João Rivelino Barreto (2018, p. 34) discorre sobre a retomada da vida cotidiana da família na comunidade São Domingos Sávio quando retornaram ao Brasil. O ingresso na escola formal da comunidade foi um acontecimento na vida de Rivelino e dos seus irmãos, pois contrastava com a vida corrente em tudo, desde o aprendizado até o consumo da merenda escolar. Anos depois, uma nova descoberta de ouro no Rio Traíra provocou a saída do pai de Barreto.

Nessas ocasiões, o contato intercultural com os Tuyuka se intensificava por parte da família da mãe, quando procurava o apoio dos seus pais. Para Rivelino, essas aproximações se constituíam em desafios linguísticos no convívio com as crianças da Comunidade São Pedro. Até mesmo a mãe já não se identificava tanto com o grupo de origem em função dos costumes do marido Tukano. Quanto às crianças, elas iam se desenvolvendo na experimentação dos entremundos indígena e não indígena. Em seu exercício de reflexividade, Rivelino nos conta que foi por meio da observação do ritmo diário da comunidade que começou a construir sua identidade, apesar de não estar vivenciando os fatos do passado ancestral narrados pelo pai, ao mesmo tempo em que o universo escolar apontava para outras realidades:

[...] Sendo índio e propondo etnografar meu próprio coletivo, a forma que mais bem me pareceu para esse desafio (“transformar o familiar em exótico”) foi partir de uma autobiografia comentada e acrescida de alguns levantamentos etnográficos pontuais [...]



fui aprendendo a construir minha identidade observando o ritmo diário da comunidade, desde os trabalhos dos meus pais até o relacionamento com meus tios, primos e primas, avôs e avós. Porém, a escola formal proporcionava um novo horizonte racional e, com isso, a imagem que meu pai falava ou lembrava em seus contos mitológicos e históricos não existia mais na minha época, simplesmente estava na memória dos mais velhos e pouco se praticava aquilo que falavam ser “nossa cultura”, ou seja, não se produzia o banco Tukano, as danças e os ensinamentos orais dos conhecimentos tradicionais se particularizavam no encontro entre pai e filho e não se formavam mais em coletividade. Além disso, não se via mais a realização de grandes festas cerimoniais que meu pai costumava relatar, realizadas longamente e em tempos específicos (Barreto, J. R., 2018, p. 38).

As festas de oferta e trocas cerimoniais, denominadas de Dabucuris, eram as únicas que persistiam entre as comunidades à época da infância de Barreto, mesmo participando de longe e observando com as outras crianças, gerava-se aí um *ethos* propiciador de um elo com o passado. No entanto, cada vez que as famílias deixavam a comunidade em busca de trabalho, era experimentado o enfraquecimento dessa ligação com o restante do grupo.

Além da estadia na Colômbia, outras saídas em busca da exploração do ouro e de trabalhos que pudessem garantir a subsistência foram experimentadas pela família Barreto. Inúmeras vezes, obrigada a vivenciar momentos de medo, de precariedade, doenças e perdas que culminaram com a partida precoce de sua mãe, falecida nas proximidades do município de São Gabriel da Cachoeira, novo local de estadia para a família durante um tempo, até que ocorresse nova dispersão dos irmãos e dos pais.

Deste modo, em meio às ausências e mudanças de residência, por vezes morando com tios e conhecidos, Barreto, apesar de aplicado, claudicava em seus estudos. Suas últimas paradas foram nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e na capital, Manaus. Com o Sr. Luciano trabalhando para os salesianos em Santa Isabel, Barreto retomou sua vida escolar estancada na quarta série.

Nesse ínterim, houve nova dispersão familiar, contudo, Barreto optou por permanecer com o irmão morando na casa de conhecidos a fim de prosseguir nos estudos. Trabalhando e vivendo segundo ele, no “estrangeiro cultural”, em meio ao sacrifício, Barreto concluiu o Ensino Médio e ingressou no seminário salesiano, sendo encaminhado para Manaus. Desta forma, se organizava entre



sua formação teológico-filosófica e o trabalho no Colégio Dom Bosco. Na formação seminarística, Barreto alargou seu horizonte cultural quando pôde conhecer outras capitais brasileiras, da experiência nas fronteiras trabalhando com a família, Barreto extraiu um achado ontológico quando afirma:

Reconheço esses extremos como parte da minha pessoa Tukano. [...] A saída da aldeia me proporcionou um ambiente cultural diferente. Esse contato mostrou que a minha cultura não era a única no mundo e muito menos a melhor e, sim, uma das formas de viver diferenciada, a de ser Tukano [...] minha própria trajetória espelha de modo exemplar a trajetória de muitos índios Tukano do Alto Rio Negro. De modo ainda mais preciso, expressa a trajetória do coletivo *Búbera Põra* de São Domingos Sávio (Barreto, J. R., 2018, p. 58).

Barreto optou pela vida secular, desejando prosseguir nos estudos e, a partir da formação filosófica inicial, ingressou na Universidade. Era o ano de 2009 e foi um marco, pois foi o primeiro aluno indígena a ingressar no mestrado. Ainda não existiam as políticas de ações afirmativas, o que só ocorreu no ano de 2011, abrindo caminho para que outros pós-graduandos trouxessem suas questões de pesquisa para a Academia, cujos resultados começam agora a ser publicados, discutidos e consagrados nessa inédita floresta epistemológica de conhecimentos.

João Rivelino Barreto (2018) exercitou a estratégia da “reflexividade” metodológica proposta por Carneiro da Cunha (2010, p. 321) na qual, a partir das teorias antropológicas conjugadas com o ponto de vista originário do seu povo, recolheu e identificou conceitos e categorias nativas sobre a natureza e a ordem das coisas e das relações entre humanos e não humanos, encontradas no sistema de pensamento tukano. “Meus esforços estarão voltados para situar o ambiente de **reflexividade** (grifo do autor) sociológico e discursivo no qual nasci, cresci e hoje me esforço para descrevê-lo”.

Nessa nova proposta investigativa, não era suficiente praticar a língua materna como a primeira língua e ser conhecedor da tradição, o desafio da inversão de teorias e métodos a fim de encontrar uma lógica outra, resultou na publicação da obra de Barreto denominada *Formação e Transformação dos Coletivos Indígenas do Noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades*.

A obra versa, a partir das teorias Tukano, sobre aspectos da hierarquia



social do Alto Rio Negro, cuja análise enfocou seu clã, os *Sararó Yúpuri Búbera Pôra*. Realizar uma antropologia de si e do seu coletivo, simetrizando, ou seja, colocando lado a lado os dados da antropologia canônica, com seus resultados de campo, foi um desafio que Barreto cumpriu com distinção. Dividida em duas sessões, a obra apresenta na primeira parte sua autobiografia. Falar sobre si mesmo resultou em alcançar o nível da metalinguagem e discorrer sobre a “diferença” como constituinte da sua identidade.

Minha trajetória revela uma faceta da dispersão do coletivo *Búbera Pôra* ao qual integro, e esse movimento, me permitiu menos um esquecimento do que um conhecimento formal sobre meu próprio coletivo. A familiarização de ambientes tão diversos permitiu-me notar com mais clareza cada diferença, com seus desenvolvimentos socioculturais específicos [...]. Nesses termos, a experiência indígena se inspira nos conhecimentos de uma cosmologia específica, na qual fatos míticos e cosmogônicos constituem parte da matriz teórica do pensamento tukano, que se manifestam por diálogos, como também por meio das danças e dos rituais da vida cotidiana. Tudo isso está presente na vida aldeã. [...] O fato de estarmos, hoje, nas cidades não significa o fim da cultura e tradição dos indígenas. Pelo contrário, proporciona uma nova reflexividade do ser indígena: o Tukano *Búbera Porã*, transformada e em transformação, desde os tempos primordiais (Barreto, J. R., 2018, p. 57).

Os dados significativos para a compreensão da ontologia tukano motivou a recomposição mais detalhada das memórias de Barreto, sobretudo, no que diz respeito ao seu principal interlocutor, tanto pela afinidade familiar como pelo fato de ser, reconhecidamente, um especialista (*kumu*), detentor de um repertório considerável sobre o pensamento tradicional. A metodologia adotada por Barreto segue um padrão frequente no noroeste amazônico, trata-se de fenômeno recente, observado, por exemplo, na *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* (1995-2018). Os nove volumes abordam os mitos originários de alguns grupos do sistema rionegrino, nos quais, a autoria é compartilhada por um especialista narrando o texto ao filho versado na língua portuguesa, com o apoio de um antropólogo (Andrello, 2010, p. 4).

Nos últimos anos, a publicação desses livros foi objeto de análise também de Hugh Jones (2016, p. 55), que a classificou como um ato político no Alto



Rio Negro por trazer inúmeras provocações, tanto ao campo antropológico como aos outros atores sociais desse sistema interétnico. Em sua análise, o antropólogo corrobora as observações de Andrello (2010) quando menciona, no esquema de narradores e narrativas, um trabalho intergeracional composto por autobiografias coletivas e a exposição dos mitos de origem.

Observa-se ainda que a autoridade intelectual legitimada pelos mais jovens tem sido utilizada como ferramenta recursiva no trato com os saberes indígenas. As últimas gerações que tiveram acesso pleno ao sistema escolar não indígena, especialmente os que atingiram a formação universitária, tomaram para si o esforço de tradução das suas cosmologias e dos sistemas de pensamento dos seus coletivos, realizando adaptações da tradição poética-oral para a prosa, o que tem gerado volume expressivo de literatura, ainda carente de análises e discussões mais aprofundadas. Depreende-se que a sistematização dos conhecimentos dos povos originários é uma das consequências do movimento de reforma decolonial.

A segunda parte do trabalho é dedicada às narrativas míticas, denominadas de *Kehtí Ukunse*. O autor enfatiza que a apresentação do material se constitui em esforço de tradução sobre a criação do mundo, a história de ocupação e a dispersão dos humanos na plataforma terrestre, focando no objeto da sua pesquisa que são as formas de construção de unidades sociais e dos coletivos. No sistema de pensamento Tukano, o ato de narrar produz implicações, uma vez que não se trata apenas de informar e muito menos de distrair os ouvintes.

As narrativas de *Kehtí Ukunse* são proferidas por aqueles capazes de assimilar conhecimentos dos fatos míticos e que se tornaram agentes da cosmopolítica Tukano como os pajés (*Yai*), os benzedores (*Kumu*) e os mestres de música (*Bayá*). A fala se caracteriza aqui como um ato transformador e se distribui em níveis discursivos distintos, na medida em que são tomadas como fórmulas que conduzem à sabedoria Tukano. “Acreditamos que fazendo uma exegese dos *kitht ukūse* seja possível extrair e identificar certos conceitos que estruturam as teorias yepamahsã” (Barreto, J. P., 2018 p. 27).

Por esse viés, *úkūsse* conduz, através da sua arte do diálogo, para o universo linguístico da ancestralidade, da diacronia. Com isso, tenho o entendimento de que *úkūsse* proporciona o encontro entre a linguagem diacrônica e a linguagem de ação e de prática no dia a dia dos Tukano, dos indígenas nas aldeias (Barreto, J. R., 2022, p. 206).



Barreto elucida a relação entre a difusão dos conhecimentos e as sociabilidades dos coletivos, à medida que envolvem dinâmicas, cuja transmissão consiste nos pais ou nos mais velhos contar fatos passados na juventude ou notícias recentes com características próprias. Tais fatos, muitas vezes, se conectam com os fatos míticos instaurando formas de construção do conhecimento e a apreciação de narrativas míticas, denominadas de *Kehtí Werésse*, que marcam o vínculo entre narrador e ouvintes (Barreto, J. R., 2018, p. 62).

No momento em que se expressa verbalmente, o narrador tem a possibilidade de contar as histórias do *corpus* mítico e descrever fatos contemporâneos, ao mesmo tempo em que teoriza os mitos que explicam os fenômenos no mundo. O *Kehtí Ukunse* é uma reatualização acerca dos procedimentos que envolvem a formação do pensamento Tukano, no qual o narrador opera com a prática e a teoria. Segundo Viveiros de Castro (2018, p. 74), essa premissa contradiz a antropologia canônica quando recusa ao pensamento ameríndio a capacidade de teorização, “quanto mais prático o nativo, mais teórico o antropólogo”.

Há ainda outro recurso discursivo denominado de *Mūnropaū Usétise* utilizado como parte da fala cerimonial na abordagem da genealogia de cada coletivo. O nome remete à metáfora da planta do tabaco, *Mūnro* (no singular), *Mūnropaū* (no plural), as folhas da árvore do tabaco que representam a hierarquização dos grupos Tukano com sua distribuição, representação, ordenamento, nomeações e sequencialidade.

Segundo João Rivelino Barreto (2018, p. 65) o tabaco ocupa posição privilegiada como ingrediente cerimonial que, juntamente com outros como o ipadu, que é mascado e o chá do kahpí (ayahuasca). potencializam a *performance* dos especialistas e ocupam posição privilegiada na ontologia Tukano, na constituição do mundo e dos homens. Considerando a pluralidade dos saberes, Albuquerque (2011, p. 75) defende as plantas como sujeitos de saber, subvertendo a epistemologia convencional, ao reconhecer a não humanidade como fonte de conhecimento e situando sua análise no âmbito de uma Ecologia dos Saberes.

Viveiros de Castro (2020, p. 310) observa também que, nas culturas da Amazônia ocidental, sobretudo as que fazem uso de alucinógenos, a personificação das plantas e de objetos parece se destacar como a dos animais, no entanto, esses últimos ocupam posição privilegiada em relação aos demais.

Mūnropaū Usétise, enquanto discurso sagrado é proferido em ocasiões festivas como as cerimônias de iniciação, nomeações, as festas de Yurupari, um dos principais heróis primordiais e os encontros de oferecimento como os



Dabucuris. Os autores indígenas denominam essas falas rituais de *bahsese*, cujo significado pode ser traduzido como uma linguagem terapêutica utilizada pelos especialistas (*kumuã*) para prevenir, proteger e curar as pessoas (Barreto, J. R., 2022, p. 123). O termo é utilizado em oposição ao “benzimento” cristão.

Cada coletivo sistematiza uma interpretação acerca de sua formação hierárquica, descrevendo a socialidade Tukano, considerada a prática de *Münropau Usétise*. Na vivência Tukano, segundo os mitos, a descrição e a fundamentação hierárquica ocorrem a partir de dois grupos liderados, cada um por seus ancestrais míticos: *Yúpurí Waúro*, cujos seguidores são os *Wauroa*; e o segundo por *Ïnremiri Sararó* que é seguido pelos *Sararóá*.

Nos momentos solenes de enunciação e troca de saberes entre coletivos, os *Münropau Usétise* concentram-se a partir de mecanismos do tipo xamânico nas figuras centrais do mestre de música (*bayá*), o chefe da casa (*Wisery Khün*) e o benzedor (*kumu*), acompanhados de objetos sagrados como o banco, o bastão, a cuia, o cigarro e o consumo do ipadu, do tabaco e do⁵ kahpí, a fim de potencializar as palavras e os sentidos e de transitarem nos patamares (do alto, do meio e do subterrâneo), firmando acordos entre especialistas humanos e não humanos (Rezende, 2021, p. 167).

Em relação ao consumo do ipadu (*erythroxylum coca*), do tabaco (*nicotiana tabacum*) e do kahpí (*banisteriopsis caapi*), eles podem ser ingeridos como alimentos e bebidas, ou inalados, ou fumados, de acordo com o campo de ação dos *kumuã* nos trabalhos xamânicos de *bahsese*. De acordo com Azevedo (2022, p. 6), o *patú* (ipadu) é uma substância resultante do processamento das folhas de coca tostadas no forno, seu consumo está associado ao compartilhamento de conhecimentos, tanto na vida ordinária como nos rituais. Em consonância com o mito, o ipadu foi consumido pelo Avô do Mundo para criar o universo, os primeiros seres existentes e os humanos.

De acordo com Andrello (2010, p. 9), o elenco, a exibição e a circulação pública desses materiais, objetos e plantas alucinógenas ocorriam antes da entrega formal das dádivas, no qual as partes envolvidas recitavam, de maneira agressiva, suas genealogias e histórias. De acordo com o relato de Domingos Rezende, *kumu* da etnia Tuyuka, observado por Cabalzar Filho (2005, p. 79), nas cerimônias envolvendo o kahpí que seria consumido somente por um grupo de homens, o fumo era rezado por sua associação com os peixes que surgiram na Casa de Transformação, situada onde hoje é Manaus.

Ainda, conforme Azevedo (2018, p. 54), outro antropólogo indígena estudioso dos *bahsese*, o agenciamento do mundo pelos *kumuã yepamahsã*



consistiria na aplicação de um conjunto de fórmulas associadas a um repertório de tramas míticas, palavras e expressões que possibilitariam a comunicação com os “super-humanos”, os donos originais de todos os espaços da plataforma terrestre, os waimahsã.

Momentos solenes, ocasiões festivas de iniciação ou oferecimento ensejam a utilização das práticas xamânicas e o manejo dos objetos e das plantas destacadas acima, ambos espiritualizados, mas de um modo secundário em relação ao animal, que parece ser o protótipo da alteridade. O xamanismo implica um modo de conhecer, ou antes, um ideal de conhecimento, o oposto polar da epistemologia objetivista da modernidade ocidental (Viveiros de Castro, 2020, p. 310).

Esses encontros entre grupos de irmãos hierarquizados são marcados por momentos distintos de início, desenvolvimento e término, cuja complexidade envolve discursos de longa duração, de acordo com as ocasiões festivas. Na atualidade, Andrello e Vianna (2020, p. 7) especulam sobre o uso dos registros escritos da mitologia do noroeste amazônico como prestadores da atualização das diferenças entre clãs que, ao longo do processo histórico, criavam oportunidades de reiterar os dissensos nas práticas rituais.

Conforme João Rivelino Barreto (2018, p. 69), as narrativas míticas trabalhadas nos níveis discursivos de *Kehtí Ukunse* e *Mūnropau Usétise* são dispositivos que, concomitantemente, ajudam a pensar os fatos míticos Tukano e contextualizam a realidade sociocultural no dia a dia, demonstrando que esse sistema de conhecimento repensa a vida de modo sistemático a partir dos mitos, entendidos como fonte da racionalidade dos coletivos e podem ser considerados como “Artes do Diálogo”.

Desse modo, o conteúdo da segunda parte da obra de João Rivelino Barreto (2018) é dedicado aos *Kehtí Ukunse*, transcrevidos juntamente com o Sr. Luciano. Observando tratar-se de uma noção parcial da formação do homem Tukano e suas respectivas unidades e hierarquizações, a versão apresentada por Barreto, conforme esclarece, é uma constituição do pensamento Tukano, não se tratando de uma teoria homogeneizada entre todos os coletivos. Há nuances distintas de um discurso para outro que envolvem um aspecto prático do sistema ético e moral, ao mesmo tempo em que pode ser tratada a questão da formação do mundo e do homem com variações sobre o tema, uma vez que depende do modo como foi apresentada por seus pais e segue de acordo com os conhecimentos e saberes diferenciados nos desenvolvimentos práticos, fundados na obediência às normas.



Para os *Yúpuri Sararó Búbera Porã*, a referência mítica sobre questões primordiais como a instituição do homem, da Terra e do universo, existe a partir dos fundamentos de *Kehtí Ukunse*, ou seja, desde a verbalização do mito dialogado entre os heróis primordiais. De acordo com o Sr. Luciano Barreto, o seu coletivo pertence à segunda turma dos irmãos maiores, “encabeçada” pelo ancestral *Yúpuri Waúro* e assim formaram nova turma em outro patamar. O manejo do conhecimento Tukano, nas palavras do Sr. Luciano deve ser respeitado, já que reivindica os direitos de propriedade intelectual e adverte sobre a necessidade de seguir certos preceitos, na medida em que demarcam os limites entre os grupos.

Nem todos podem dizer que são conhecedores e se autopromoverem como *Yai* (pajé), *kumu* (benzedor), ou *bayá* (mestre de cerimônias), entre outras. Aqui podemos considerar que há pessoas equivocadas quando querem tratar no que corresponde a esse tipo de temática, e muitas vezes passaram a descrever com muitas invenções falando de coisas que nunca existiram ou que nunca foi vivenciado pelos ancestrais. Não quero dizer que é uma proibição, mas que se deve ter respeito por aquilo que pertence a nós e é o que, certamente, nos identifica ou que é preciso ser evidente no que falamos e compreendemos (Barreto, J. R., 2018, p. 73).

Após essa incursão ao passado do autor e do grupo, foram estabelecidas as condições para situar o problema filosófico em questão, considerando que as vivências pessoais e intergeracionais narradas são premissas necessárias para a acomodação da questão da concepção e do jogo relacional entre seres humanos e não humanos sob a ótica Yepamahsã (Tukano), considerando as versões do *corpus* mítico enunciadas pelo seu coletivo, pontuando que esse arranjo de narrativas é a fonte primária da racionalidade Tukano.

Finaliza-se, portanto, essa primeira parte, pontuando que entre o tempo cosmológico de emergência mítica dos ancestrais e os tempos atuais de dispersão contínua dos grupos, o conceito de “transformação” funciona como operador de diferenças em nível ontológico, sendo fundamental para se compreender como, nesse universo, os elementos natureza e cultura não são tomados como pares dicotômicos a fim de explicar a realidade.

Os assim chamados domínios naturais e sobrenaturais são povoados por coletivos com os quais os humanos mantêm relações pautadas por normas



comuns a todos, ou seja, há entre eles trocas de signos e perspectivas, de tal modo que se considera uma espécie de entendimento entre esses domínios, natural e sobrenatural.

De acordo com Descola, os pressupostos do regime ontológico animista postulam que seus membros são reconhecidamente conscientes de pertencerem a um coletivo particular com atributos distintos de formas e comportamento. A autoconsciência é reforçada pela noção de que outros coletivos os percebem a partir de um ponto de vista diferente. Nesse regime, as diferenças de corpo são morfológicas, portanto, comportamentais, mais que substanciais. Deste modo, a metamorfose possui importância porque permite a interação dos seres no mesmo patamar com xamãs, entidades, entre outros (Descola, 2015, p. 13).

O desenrolar das narrativas demonstra que o conceito de **transformação** se destaca entre os elementos mais significativos dos mitos, tanto como vocábulo autodesignativo, **Gente da Transformação**, como nas referências às paradas feitas nas **Casas de Transformação** e ao barco com aparência de cobra que transportou a humanidade na sua viagem iniciática, conhecida também como **Canoa da Transformação**. A transformação é considerada como um estado inerente à metamorfose mítica, uma superposição intensiva de estados heterogêneos e não um processo de mudança. Na sequência da metamorfose, os seres estariam em constante fluxo transformacional e orgânico (Viveiros de Castro, 2006, p. 324)

Para Hugh-Jones (2016, p. 30), a cosmologia Tukano ocupa um lugar incomum perante outros povos das terras baixas porque falam de uma criação do nada, de deuses que trazem o mundo e seu conteúdo à existência através de seus pensamentos, e seu foco principal está em objetos e artefatos ao invés de animais. Concluímos esse bloco com a observação de João Paulo Barreto (2022, p. 92) sobre os mitos de criação Tukano no conjunto dos outros povos das terras baixas, pois de acordo com o antropólogo, os *Yepamahsã* e os *Utapiroporã* consideram-se como grupos sociais que participaram diretamente da viagem ancestral na **Canoa da Transformação**.

Fumar tabaco, comer ipadu: fundamentos da ontologia Yepamahsã

Ligada à potencialidade da ação criadora dos heróis primordiais, o surgimento da condição humana e sua formação posterior seguem arranjos reproduzidos em unidades e hierarquizações distintas. Conforme a narrativa, os *Búbera Porã* situam-se hierarquicamente na segunda escala de “irmãos



maiores”, provenientes da liderança de *Yúpuri Waúro*, um dos ancestrais responsáveis pela articulação da vida coletiva e pela distribuição dos homens no mundo. Anteriores ao surgimento de todos os seres, o mundo era ocupado pela ascendência criativa representada pelos irmãos *Yepa Oãkhe* e *Yepa Bũrkũo*, princípios masculino e feminino e *Bũrpo* (trovão), o Avô do Mundo.

De acordo com João Paulo Barreto (2022, p. 88), esses personagens são as próprias forças transformadoras de *bahsese* capazes de operarem manipulações metafísicas e metaquímicas das coisas pelas palavras. A tríade ocupava patamares diferenciados no espaço e sem objetivação material estavam empenhados no fazer genesiaco de constituição da terra e seus viventes, tarefa tomada desde então como o primeiro problema a ser resolvido: “Foi assim que *Yepa Oãkhe* começou a pensar no que se efetivaria o labor de sua projeção para a formação do mundo e do homem enquanto ser transformativo”, o que demonstra a contiguidade entre o exercício do pensamento e a racionalidade da matéria (Barreto, J. R., 2018, p. 75).

Atenta-se nesse primeiro quadro da narrativa de constituição do mundo para os heróis primordiais e sua condição ontológica não material de espíritos. Na ótica de Viveiros de Castro, (2006, p. 319), os conceitos amazônicos sobre esses entes apontam para uma síntese disjuntiva entre o humano e o não humano e ensejam uma discussão sobre cosmologia e xamanismo, tomando o último como o “exercício de uma diplomacia cósmica”, cuja prática se faz presente em todo o enredo do mito cosmogônico Tukano.

Partindo de um marco fincado com o bastão cerimonial pelo princípio masculino no centro do universo, unindo os patamares inferior e superior habitados pelos netos e avô do mundo, sucederam-se encantações xamânicas, responsáveis pela formação e transformação do mundo e dos homens. João Rivelino Barreto (2018, p. 63), ao descrever os elementos constituintes da plataforma terrestre na cena primordial cósmica, esclarece que os irmãos fizeram brotar os principais tipos de tabaco no quadrante inferior esquerdo e no quadrante inferior oposto os principais tipos de ipadu.

Andrello e Vianna (2022) em seus estudos sobre a relação entre mito e parentesco no noroeste amazônico assinalam o conjunto de transformações Tukano como mecanismo para a compreensão da passagem de uma ordem intensiva (ordem do mito) para um sistema extensivo (plano do parentesco e da ordem social). Para pensar essas questões, utiliza as categorias de gênero (masculino e feminino) e de transespecificidade (humano e não humano).



A ordem intensiva do mito é aquela que não conhece ‘distinção de pessoas nem de gêneros, tampouco conhece qualquer distinção de espécies, particularmente uma distinção entre humanos e não humanos’. Considerando isso podemos compreender que os seres do mito habitam um campo interacional único, ontologicamente heterogêneo, onde se supõe variações pré-pessoais em intensidade, mas sociologicamente contínuo (Viveiros de Castro, 2007 *apud* Andrello; Vianna, 2022, p. 4).

O *Kehtí Ukunse* da criação do primeiro espaço-tempo serviu como sustentáculo para os primeiros trabalhos xamânicos que contavam com os bancos cerimoniais e a declamação de fórmulas rituais, os *basehsé* (benzimentos) acompanhados da fumaça soprada dos cigarros de tabaco e do consumo das folhas do ipadu (Barreto, 2013 *apud* Azevedo, 2022, p. 33). Hugh-Jones (2016, p. 2) menciona o conjunto de elementos, como o tabaco, pátu, banco de quartzo, forquilha como atribuições dos heróis primordiais constitutivos de sua existência e extensão. Posicionados no escudo de proteção do universo e sentados em seus bancos sagrados, os dois irmãos racionalizavam e buscavam a concentração das forças espirituais.

No entanto, foi necessário buscar ajuda do Avô do Universo que os aconselhou na criação, tanto da terra como na busca pelos seres humanos, o que se tornou possível graças às sementes de tabaco doadas por ele. Assim, instituíram-se o ritual de espalhamento da terra e o chamamento da humanidade, sacralizado com o tabaco e o ipadu, substâncias transformativas dos ossos humanos. Esse ritual de chamamento dos seres humanos denominado de *Marsa Kun Pihíkaro* consiste, por meio de tentativas com os *basehsé* em fazer ou encontrar os humanos e chamá-los para adentrar a Cobra-Canoa da Transformação (Frade, 2023, p. 30). Podemos afirmar que é um ritual yepamahsã, na medida em que a narrativa do ritual se encontra problematizada também em Azevedo (2022, p. 33) e João Rivelino Barreto (2018, p. 69).

Albuquerque (2011, p. 206) ressalta que a experiência xamânica com as “plantas professoras” pode possibilitar a transformação da humanidade em animais ou em outros seres e objetos, diluindo as fronteiras entre humanos e não humanos. A noção de “plantas professoras” de Luna (2005 *apud* Albuquerque, 2017, p. 6-7), extraída de estudos sobre o vegetalismo dos ribeirinhos peruanos, preconiza que essas plantas são consideradas habitadas por seres inteligentes, com personalidade própria, com quem podemos nos relacionar e aprender. A



ayahuasca (*banisteriopsis caapi*), por sua vez, de origem indígena, é conhecida por uma diversidade de nomes, entre eles, caapi, que é a planta professora, por excelência. Vários antropólogos indígenas, apesar de não adotarem o termo “plantas professoras”, como João Paulo Barreto (2022, p. 75) admitem que o conjunto de vidas vegetais existentes são detentoras de qualidades curativas, protetivas, e podem ser veneno e agencialidades.

Nas etnografias amazônicas, os xamãs podem se considerados seres múltiplos, portadores do poder de mutação interespecífica, vivendo em um estado polimorfo anterior à separação entre espécies (Viveiros de Castro, 2006, p. 322-323). A condição pré-cosmológica virtual diz respeito ao regime ontológico do mito, no qual cada ser é pura virtualidade, em função de sua irreduzibilidade radical a essências ou identidades fixas. Paralelo a essas materializações, surgiu o pensamento Tukano, o conhecimento especializado dos criadores, ou seja, o xamanismo.

A prática dos *bahsese* (benzimentos) acompanhada de diálogos e da enunciação de fórmulas sagradas geraram, inicialmente, o aparecimento de rios, pedras e cachoeiras, seguidas depois por diversas tentativas de criação dos humanos. Somente na sexta tentativa, os irmãos começaram a ouvir vozes se aproximando e, assim, surgiram os protótipos humanos. Junto a essa materialização, surgia a produção de saberes e conhecimentos Tukano. Esses foram os acontecimentos do primeiro tempo, o mais antigo e do mundo invisível que ainda não era o tempo da humanidade.

No segundo tempo, começaram as transformações dos seres humanos com a aquisição de conhecimentos e a formação das instituições socioculturais durante a navegação da humanidade em uma embarcação que tinha aparência de cobra, denominada no mito da Canoa da Transformação. *Yepa Oākh* conduzia o barco formalizando seus raciocínios e desejos conforme as regras rituais que levariam aos processos de formação e mudanças ocorridos nas paradas, denominadas de Casas da Transformação (*Pamūri Wisery*). Elas contabilizam centenas de Casas com suas representações e notoriedades, cujo percurso compreende a navegação no Oceano Atlântico rumo ao rios Amazonas, Negro, Uaupés e Tiquié, até o desembarque no noroeste amazônico, a fim de que os viajantes pudessem viver em seus lugares ancestrais de ocupação.

A primeira instância de transição ocorreu na partida do Lago de Leite, local correspondente à Baía de Guanabara no Rio de Janeiro. No meio da navegação, manifestou-se uma passagem desafiadora que daria acesso ao mundo atual, os comandantes tiveram que enfrentar inimigos ferozes como a Cobra *Sen*, a qual



ocupava com o seu tamanho toda a extensão do rio, impedindo a navegação. Nessa época, os animais viviam como gente e eram “os donos dos lugares”. Os humanos eram devorados como presas fáceis das cobras e das onças, obrigando o comandante a formar e organizar novas turmas. Novamente estamos diante de um detalhe da narrativa que ilustra o ponto de vista nativo em relação aos outros viventes

Viveiros de Castro (2020, p. 305-306) observa que no mundo relacional dos seres, altamente transformacional, no qual não se é, mas se está, os animais predadores e os espíritos veem os humanos como presa. Na economia geral da alteridade, os estatutos relacionais sobre predador-presas demonstram as inversões de perspectivas.

A derrota da Cobra *Sen* só se tornou possível, graças à clarividência do Avô do Mundo em relação às manobras do inimigo e à sua capacidade de transitar entre os patamares celeste e terrestre, habilidade concedida ao xamã (*kumuã*). A rivalidade com entes da floresta instituiu os benzimentos para combate dos males e enfermidades. Vencida a cobra, a embarcação deu entrada no Lago de Leite e prosseguiu viagem subindo os rios, a fim de chegar à Cachoeira de Ipanoré, na qual a humanidade emergiu dos buracos das pedras.

Durante o percurso da cobra canoa, as paradas nas Casas de Transformação (*Pamury Wisery*), fonte da racionalidade Tukano, implicavam ocasiões para que os usos xamânicos fossem agenciados na preparação da humanidade para a subida em terra firme. No complexo universo de transformações da cosmologia Tukano oriental, segundo Cabalzar Filho (2005, p. 80-81), a cobra grande representa uma passagem da camada de águas para a camada de terra. Passagem essa que permite a transformação envolvendo a cobra, gente e animais associada às capacidades reprodutivas e transformativas.

O prolongado episódio da viagem iniciática da Canoa da Transformação constitui-se como elemento fundamental para a compreensão da questão posicional dos entes no sistema cosmopolítico Yepamahsã. Os primeiros ciclos temporais do relato cosmogônico compartilhado pelo grupo linguístico Tukano Oriental apontam para uma uniformidade existencial entre humanos e não humanos, conforme esclarece João Rivelino Barreto (2018, p. 95-101).

Além da relação de hostilidade com a cobra, surgem outras “gentes” como a cutia, por exemplo, cujos planos foram arruinados porque o capitão da embarcação pôde acessar o artilheiro metamorfoseado em rouxinol. “As autodesignações coletivas de tipo **gente** significam **pessoas**, não **membros da espécie humana**; elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do



sujeito que está falando” (Viveiros de Castro, 2020, p. 323).

João Rivelino Barreto (2018, p. 108) esclarece que surge daí a necessidade dos benzimentos, a fim de promover um ato pacificador capaz de garantir a integridade da vida humana, uma vez que as doenças são consequências da ação negligente da gente-peixe (*Way Marsa*), cujo consumo humano só pode acontecer depois do trato xamânico nas crianças recém-nascidas. O papel do trabalho xamânico na Amazônia seria o de exorcizar o caráter humano dos alimentos e extirpar o aspecto potencialmente gênico para evitar a guerra, cuja posição metafísica seria assumir o ponto de vista do inimigo nas relações de alteridade, reconhecido pelo autor como xamanismo transversal (Viveiros de Castro, 2018, p.171).

O prolongado tema cosmológico da criação do mundo e da humanidade encerra seu ciclo com o desembarque na Cachoeira de Ipanoré, na qual a proto-humanidade, os *Pamūri-Marsa*, homens de transformação, após passar por sucessivas metamorfoses emergem para a vida no tempo ordinário, no qual “já não podem mais se comunicar com os não humanos e já não podem mais produzir pessoas sem utilizar como recurso as relações de sexo cruzado” (Andrello; Vianna, 2022, p. 4).

A parte final do relato corresponde sempre ao ponto de vista do narrador de um clã específico que culmina com o estabelecimento de seu próprio grupo em domínio territorial correspondente a uma hidrosfera. A trajetória do clã dos *Búbera Porã*, narrada pelo Sr. Luciano, completou-se com o estabelecimento das relações de parentesco que unem sua genealogia aos acontecimentos épicos do mito ligando as teorias à ação. “Aparentemente seria mais simples se organizássemos numa única sequência, mas aqui entra a importância da arte do diálogo Tukano (*Ukunse e Mūropaū Ussétisse*) enquanto fundamentação teórica das categorias do pensamento” (Barreto, J. R., 2018, p. 122).

Considerações Finais

O movimento teórico da “virada ontológica” na Antropologia tem contribuído para o debate sobre o reposicionamento das relações entre natureza e cultura e na superação do etnocentrismo epistemológico, a xenofobia e o racismo intelectual. Reconhece-se nessa metafísica reformada, potencial para uma virada ontológica nas Ciências Humanas, porquanto, seus campos disciplinares tem se aproximado cada vez mais do problema das relações entre humanos e outras espécies vivas, como é o caso da História Ambiental. A potência das



teses decoloniais aqui expostas contribuíram para iluminar a análise do relato de Barreto que demonstrou, entre outros aspectos, a instabilidade do conceito de humano no pensamento ameríndio.

As menções sobre a gente-cutia, gente-cobra, gente-peixe remetem a uma cosmopolítica que não leva em conta o jogo da imanência-transcendência, e no qual, cada forma de vida segrega uma ontologia e uma “personitude”, ou seja, a capacidade de ocupar um ponto de vista. A noção de sujeito, neste processo, inverte a teoria evolucionista moderna, pois não fala de diferenciação do humano a partir do animal, o que implica que as relações entre uma sociedade e os componentes do seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, ou seja, como relações entre pessoas que são ontologicamente coextensivas. Os humanos não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico (Viveiros de Castro, 2008, p. 87).

Dentro do universo cosmopolítico Tukano, essas agências seriam administradas pelos xamãs, detentores de conhecimentos que refletiriam sempre um trato, uma interação, a arte política da diplomacia com a alteridade. O encontro se faz a partir de uma mirada de perspectivas, encontro de olhares, que toma o mundo como espaço de negociação. Trata-se, neste caso, de uma epistemologia anímica e relacional, oposta ao naturalismo moderno ao considerar, no ato de conhecer, a dessubstancialização dos objetos, criador do mundo opaco no qual vivemos.

Esperamos que seja possível iluminar o Antropoceno com a entrada de novas epistemologias no circuito do pensamento ocidental e que aprendamos com o pensamento ameríndio a estabelecer alianças com esse universo saturado de intencionalidades, ainda invisível para nós. A antropologia simétrica, pensada por Latour, pretende substituir o que antes era um discurso **sobre** o pensamento indígena, passando a pensar **com** eles, considerando que a simetrização é uma operação descritiva que consiste em tornar contínuas as diferenças entre todos os termos analíticos.

Essa outra cosmopolítica deve interagir com as correntes conceituais que atravessam nossa própria tradição, nas palavras de Krenak (2022, p. 82), quando afirma que devemos “reflorestar nosso imaginário e atinar para o conceito de alianças afetivas que pressupõe afetos entre mundo não iguais e reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser” Esperamos que seja possível praticar um diálogo intelectual articulando passado, presente e futuro, conforme fizeram Barreto e seu pai, recuperando saberes e respeitando as peculiaridades dos entes na grande floresta cósmica a qual habitamos. Façamos



as pazes com Gaia!

Referências

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. *Epistemologia e saberes da Ayahuasca*. Belém: EDUEPA, 2011. (Coleção Saberes Amazônicos).

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Plantas professoras: dimensões psíquicas, históricas e educativas. *Amazônica Revista de Antropologia*, Belém, v. 9, n. 1, p. 258-292, 2017.

ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas do alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 5-26, 2010.

ANDRELLO, Geraldo; VIANNA, João. A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 65, n. 1, p. 1-36, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/ra>. Acesso em: 15 fev.2013.

AZEVEDO, Dagoberto. *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'Pamahsã: o conjunto dos bahsese na organização do espaço Di'ta Nühkū*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

AZEVEDO, Dagoberto. *Pátu: pó da memória e do conhecimento Tukano*. 2022. Tese (Doutorado Antropologia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022.

BARRETO, João Paulo Lima *et al.* (org.). Formação e trajetória do Kumu Luciano Rezende Barreto. In: BARRETO, João Paulo Lima *et al.* (org.). *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA, 2018.

BARRETO, João Paulo. *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Brasília: Mil Folhas, 2022.

BARRETO, João Paulo. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

BARRETO, João Rivelino. *Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: EDUA, 2018. (Coleção Reflexividades Indígenas).

BARRETO, João Rivelino. *Úkússe: formas de conhecimento nas artes do diálogo*



tukano. Santa Catarina: EDUFSC, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/235628>. Acesso em: 9 jan. 2023.

BENNERTZ, Rafael. Constituindo coletivos de humanos e não humanos: a ordenação do mundo. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 949-954, jul./set. 2011.

BOTTON, Viviane. De(s) colonialidade e o cânone filosófico. *Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia*, São Paulo, 17 mar. 2021. Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/descolonialidade-e-o-canone-filosofico>. Acesso em: 13 jun. 2022.

CABALZAR FILHO, Aloisio (org.). *Peixe e gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e Tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspás e outros ensaios*. 2. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CAYON, Luis. *Penso Logo Crio: a Teoria Makuna do Mundo*. 2010. Tese (Doutorado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

DESCOLA, Philippe. *Outras Naturezas, Outras Culturas*. Tradução Cecília Ciscato. São Paulo: Ed.34, 2007. (Coleção Fábula).

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. Tradução de Bruno Ribeiro. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, v.3, n. 1, p. 7-27, 2015.

DIAS JUNIOR., Carlos M. Prefácio da obra *Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: EDUA, 2018. Coleção Reflexividades Indígenas

FRADE, Juliana Alves. Reflexões sobre a noção de pessoa nas narrativas míticas do Alto Rio Negro: a experiência dos Tukano Búbera Porã. *Mundo Amazônico*, Leticia, v. 14, n. 1, p. 11-32. Disponível em: <https://doi.org/10.15446/ma.v14,n.1,99408>. Acesso em: 1 jul. 2023.

HUGH JONES, Stephen. “*Nuestra história está escrita em las piedras*”. Cambridge: Universidade de Cambridge: Divisão de Antropologia Social, 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/345660995_Escrita_nas_pedras_escrita_no_papel. Acesso em: 20 jun. 2023.

HUGH-JONES, Stephen; CABALZAR, Aloisio. Tukano. In: POVOS INDÍGENAS



NO BRASIL. São Paulo: [s. n.], 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/> Acesso em: 11 jan. 2022.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma Antropologia dos modernos*. Tradução de Alexandre Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LUNA, Eduardo. Xamanismo Amazônico, Ayahuasca, Antropomorfismo e Mundo Natural. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2005. p. 179-198.

NAHURI, Miguel Azevedo; KUMARÕ, Antenor Azevedo. *Dahsea Hausirõ Porã wiopheasase merã bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São José I: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2003. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 5).

REZENDE Justino Sarmento. Soprar as palavras. In: REZENDE, Justino Sarmento (org.). *Paneiro de saberes: transbordando reflexividades indígenas*. Brasília: Mil Folhas, 2021.

SÁ JUNIOR, Luiz César. Philippe Descola e a virada ontológica na Antropologia. *Ilha*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 7-36, 2014.

TOMAZ, Rômulo. *Animismo, perspectivismo e Xamanismo: o despertar do sono da colonialidade e o multiverso indígena*. 2022. Dissertação (Mestrado Filosofia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

UCHÔA, Mateus V. B. O Multinaturalismo ameríndio e a virada ontológica na filosofia contemporânea. Uma visão pós-correlacionista da Natureza. *Ensaio Filosófico*, Rio de Janeiro, v. 15, p. 36-45, jul. 2017. Disponível em: www.ensaiosfilosoficos.com.br Acesso em: 10 dez. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14/15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.



VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2, Rio de Janeiro, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 28 jun. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo indígena. In: RICARDO, Beto; ANTONGIOVANNI, Marina (org.). *Visões do Rio Negro*: construindo uma rede socioambiental na maior bacia (cuena) de águas pretas do mundo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008. p. 84-92.

Notas

¹O artigo é resultado de pesquisa realizada no Estágio Pós-doutoral, no Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, financiada pela Universidade Federal do Amazonas (2022-2023).

²Doutora em Ciências Sociais, docente da Licenciatura em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas.