

**Matas e Matos, Bichos e Encantos:  
estudos sobre relações entre seres humanos e outros-que-  
humanos entre os povos indígenas no Leste do Brasil**

Maria Rosário Gonçalves de Carvalho<sup>1</sup>

Recebido em: 06/01/2024

Aprovado em: 20/02/2024

**PARTE I**

A antropologia, por meio de um conjunto significativo de antropólogos, tem se perfilado, há já certo tempo, contrariamente a certos dualismos e oposições, a exemplo da oposição natureza/cultura, seja porque tais noções não têm correspondentes nas cosmologias indígenas comumente pesquisadas (LIMA, 1996, 1999), seja por “constituírem parte de um mesmo campo sociocósmico, graças ao que não designam contextos ontológicos, mas, ao contrário, apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116; LIMA, 1996).

Em 1994, no prefácio ao livro *Key Debates in Anthropology*, que contém o primeiro de seis debates organizados, anualmente no período de 1988 a 1994, na Universidade de Manchester, para tratar de temas emergentes na teoria antropológica, Tim Ingold (1996, p.5-6), ao mesmo tempo em que argumentou ser possível defender a

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil. Professora Associada da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil. E-mail: [mrgdecarvalho12@gmail.com](mailto:mrgdecarvalho12@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2569-6254>

antropologia como uma ciência humana, reivindicou uma concepção mais ampla de ciência como conhecimento produzido a partir da premissa de nosso envolvimento com o mundo da natureza, em vez de nosso distanciamento dele, e no âmbito do qual a geração do conhecimento antropológico ocorreria no interior dos contextos dialógicos do campo e da academia. Não obstante, Marilyn Strathern (2014, p. 31), como bem observa Joana Oliveira (2016), já apontava, desde a década de 1980, para o complexo jogo de relações entre natureza e cultura no “Ocidente industrial”, o qual não se limitaria a uma dualidade simples.

Mas não deixa de ser interessante constatar que, no campo das artes plásticas brasileiras, nos anos 1960, Lygia Clark, que se definia como propositora e “não artista”<sup>2</sup> caracterizasse as suas esculturas da série *Bichos* como organismos vivos, por permitirem que o espectador as dobrasse e redobrasse, criando novas formas, não obstante fossem construídas com placas metálicas e dobradiças. “Na relação que se estabelece entre você e o Bicho, não há passividade nem sua nem dele”, disse Lygia Clark<sup>3</sup> (La Bête contra as Bestas, Piauí, ed. 203, agosto de 2023, p. 24-26).

Uma concepção mais ampla de ciência terminou por se impor com o Antropoceno<sup>4</sup> – termo derivado do grego *anthropos* (humano) e *ceno* (novo) – que batiza uma nova divisão geológica, cujo marco temporal geralmente proposto como ponto de partida é o ano de 1950, por espelhar um grande evento que ocorreu simultaneamente em escala global, qual seja, a explosão de bombas de hidrogênio, por ação humana, de cuja radioatividade nenhum continente escapou<sup>5</sup>. Concomitantemente, há consenso de que as atividades humanas tiveram impacto decisivo na mudança ambiental, deixando para trás o Holoceno, iniciado no fim da última glaciação (FOLHA DE SÃO PAULO, 11 de julho de 2023).

Há quem, contudo, a exemplo de William Balée (1993, p. 386 apud Oliveira, 2016, p. 125), se posicione contrariamente à ideia corrente de que a espécie humana

---

<sup>2</sup> (Correio IMS <https://correio.ims.com.br/perfil/lygia-clark/>),

<sup>3</sup> “Quero continuar na “fronteira”, pois é isso que sou” (carta de Lygia Clark para Hélio Oiticica, Paris, 6.11.1974, Correio IMS).

<sup>4</sup> Ao usar o termo, não o estou acolhendo sem reservas.

<sup>5</sup> O ponto de referência selecionado, para estudo e comparação com outros lugares do mundo, é o lago Crawford, no Canadá, cujas camadas de lama incluem partículas de combustão e radioativas dos anos 1950. Aproximadamente a 5.000 quilômetros dali cientistas brasileiros também encontraram traços de Césio-137, na região de Caravelas, no litoral baiano (FOLHA DE SÃO PAULO, 11 de julho de 2023).

foi, é e será responsável pela perda da biodiversidade. Para ele, “As sociedades-estados, com suas altas densidades populacionais, elevados índices de consumo [...] são as únicas responsáveis pela emergente e alarmante tendência a grandes depleções bióticas, e não a espécie humana *per se*”. Nesse contexto, as sociedades não-estatais teriam grande contribuição na manutenção e aumento da biodiversidade, mas não por ideais conservacionistas, pois suas atividades econômicas nunca os tornaram necessários.

Parece prevalecer consenso, todavia, de que a tendência às compartimentalizações tem produzido consequências desastrosas em vários âmbitos da ação humana. Anna Tsing, em sua etnografia resultante de pesquisa de campo desenvolvida nas florestas tropicais da Indonésia (2005), destaca o que ela denomina como modelo de simplificação dessas florestas por parte das madeiras que as exploravam comercialmente na década de 1970, o que reduziu toda a floresta a um recurso contabilizável, em detrimento dos seres que ali habitavam.

Tais modelos teriam se disseminado por várias regiões, ao redor do globo. Gustavo Ramos (2020, p. 36,13) lançou mão desta noção para examinar a atuação de líderes indígenas Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do rio São Francisco. Tradicionais habitantes da antiga Missão de Rodelas, no submédio São Francisco, os Tuxá foram dali expelidos, em 1988, para dar lugar à Hidrelétrica de Itaparica. Ramos relata, detalhadamente, como as águas correntes foram paralisadas, afetando suas atividades “pesqueiras, agrícolas, medicinais, ritualísticas, de locomoção, entre outras fundamentais à sua *autonomia* [...]”, e como os *encantados*<sup>6</sup> foram afastados de suas cachoeiras sagradas. E sobretudo trata da simplificação efetuada pelo Comitê entre Terra e Água, respectivamente reduzidas à mata ciliar e a recurso explorável fundamental ao desenvolvimento do sertão nordestino (RAMOS, 2020, p. 35). De acordo com a posição oficial, “O Comitê é para se discutir questões relacionadas à água, e não questões relacionadas à terra, a não ser que seja de mata ciliar” (RAMOS, 2020, p. 90).

Como forma de resistência à tal simplificação que menospreza o seu modo de existência, os líderes indígenas – masculinos, vale sublinhar – solicitaram, durante a

---

<sup>6</sup> Os encantados ou encantos são seres vivos que não experimentaram a morte e, portanto, distinguem-se dos espectros dos mortos “[...] por terem passado por um processo volitivo de encantamento (suplantando a imperatividade da morte), que os transformou em pessoas invisíveis” (ANDRADE, 2008, p. 244).

atualização do Plano de Recursos Hídricos 2016/2025, uma pesquisa de caráter técnico-científico para mapear cartograficamente os focos de desmatamento das matas ciliares por toda a extensão da bacia hidrográfica gestada pelo Comitê, e cujo resultado corroborou a sua expectativa, ou seja, “todas as terras especificadas pela pesquisa como as mais preservadas [foram] precisamente aquelas onde vivem povos indígenas (RAMOS, 2020, p. 93). Ao assim agirem, os líderes suscitaram a possibilidade de formular o problema em termos indígenas, não obstante em confronto com os procedimentos operados no Comitê.

O Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), diante das previsões de eventos climáticos extremos, publicou um relatório especial sobre como o conhecimento indígena pode ajudar a humanidade no enfrentamento dessa crise. O relatório registra que o planeta abriga mais de 476 milhões de pessoas indígenas que vivem em 90 países. Juntas, elas possuem, administram ou ocupam cerca de um quarto das terras do mundo, consideradas as mais preservadas. Siham Drissi, Oficial do PNUMA, tem enfatizado que a perda de biodiversidade, as mudanças climáticas e a gestão insustentável de recursos, combinadamente, estão levando os espaços naturais ao redor do mundo “ao ponto de não retorno”. “Precisamos proteger, preservar e promover o conhecimento tradicional, o uso sustentável tradicional e a experiência das comunidades indígenas se quisermos interromper os danos que estamos causando –e, finalmente, salvar a nós mesmos” (ICCA CONSORTIUM, 2021).

Especialistas têm, igualmente, indicado que isso se deve, em parte, há séculos de produção de conhecimento tradicional e, em muitas comunidades, a uma visão predominante de que a natureza é *sagrada*. De todo modo, não obstante o reconhecimento do valor das experiências indígenas no campo socioambiental, povos de diferentes etnias estão sendo afetados por alterações no meio ambiente, que geram “transtornos e mudança de hábitos” (DOURADO et al., 2016). Há quem, inclusive, considere a probabilidade de que os indígenas venham a ser os maiores atingidos, por não disporem de recursos materiais suficientes para superar a degradação de seus tradicionais meios de sobrevivência decorrente de ações deletérias de outrem (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Por outro lado, predomina forte suposição de que “nesse tempo” a antropologia é “realmente necessária” para descobrir como humanos e outros-que-humanos

caminham juntos tanto para destruir a habitabilidade quanto para preservá-la. “Eu argumentaria que ninguém além de nós está interessado em ir a todo tipo de pequenas e estranhas localidades, seja lá onde estejam, se na porta ao lado ou em algum lugar diferente, e descobrir o que está acontecendo lá [...] Agora, mais do que nunca, é tempo de aprender das filosofias indígenas, nas quais as relações de parentesco entre humanos e não humanos existem por toda a parte’ (TSING apud BRITO, 2021, p. 414-415).

Nesse debate, a filósofa Isabelle Stengers tem um lugar central com a sua proposição cosmopolítica, na qual o cosmos designa o desconhecido que constitui os mundos múltiplos e divergentes, “um diagnóstico quanto ao modo de estabilidade “etológica” deste mundo daqui’, e também “um operador de igualdade por oposição a toda noção de equivalência. [...] A igualdade não significa que todos possuam “igualmente o mesmo direito de voz”, mas que todos devem estar presentes de um modo que confira à decisão o seu grau máximo de dificuldade, que proíba qualquer atalho, qualquer simplificação, qualquer diferenciação *a priori* entre aquilo que conta e aquilo que não conta. O cosmos, tal como ele figura na proposição cosmopolítica, não possui representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser feito objeto de nenhum procedimento de consulta. [...]” (STENGERS, 2018, p. 447-451, 462-463).

Ao desdobrar a proposição cosmopolítica em associação com o tema da ecologia política tal como desenvolvido por Bruno Latour (1999) e Michel Callon et ali. (2001), ela refere ao desafio constituído pela “ideia de uma produção pública, coletiva, de saberes em torno de situações que nenhuma *expertise* particular pode ser suficiente para definir, e que requerem a presença legítima ativa, objetora e propositiva, de todos que estão “implicados” [...]” (STENGERS, 2018, p. 451).

Em outro texto capital, a mesma autora afirma, incisivamente, “que [...] aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização” (STENGERS, 2017, p. 4), que se distingue, radicalmente, do rizoma de Deleuze e Guattari (1995) que conecta “práticas, preocupações e modos heterogêneos de dar sentido aos habitantes da Terra, sem que nenhum deles fosse privilegiado e todos fossem passíveis de se conectar uns com os outros” (STENGERS, 2017, p. 5).

O termo reativar, que compõe o título da sua segunda proposição, significa “reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos

simplesmente reavê-lo. Reativar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. [...]” (STENGERS, 2017, p. 8). A polissemia do verbo reativar/reclaiming induziu a tradutora do livro no Brasil a elaborar uma pertinente longa nota, na qual explicita que Stengers se inspirou no modo como o termo é acionado pela comunidade de bruxas fundada em São Francisco/EUA, em 1979, estando “irredutivelmente associado a ‘curar’, ‘reapropriar’, ‘aprender/ensinar de novo’, ‘lutar’, ‘tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada’”. A tradução, em português, como “reativar” buscou “abarcando o potencial terapêutico e político da ideia aqui proposta” (2017, tradução de Jamille Pinheiro Dias, p. 8).

Inspirada em David Abram (1997), Stengers lembra que os nossos sentidos “não se destinam a uma cognição separada, mas à participação, ao compartilhamento [...] nunca saímos ‘do fluxo de participação’”. E contra os desmembramentos e as desmistificações, o animismo “afirma o que todos os agenciamentos [a reunião de componentes heterogêneos, uma reunião que consiste na primeira e última palavra da existência, conforme Deleuze e Guattari] exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo” (STENGERS, 2017, p. 15).

Bruno Latour também problematizou e dissolveu as distinções entre natural/social, humano/não humano por meio de redes de objetos híbridos arranjados de tal modo a não se poder privilegiar um dos termos “no processo de construção dos fatos”. O seu projeto foi denominado de prática de reconfiguração, que traça e sustenta conexões, mantém os objetos juntos e contempla “a materialidade e a densidade do que existe. [...]” (JENSEN, 2004, p. 81). Nos últimos anos ele se deteve sobre os desafios políticos e filosóficos do novo regime climático, cuja compreensão se lhe afigurava fundamental para o entendimento da explosão das desigualdades, da crítica da globalização e aumento do populismo (ALZAMORA et al, 2020, p. 10).

Para alguns comentadores de sua obra, a inovação de Latour – antecipada por Whitehead (1994) – teria sido o tratamento de todas as entidades igualmente como “atores”, analisando cada uma delas da perspectiva dos efeitos que têm sobre outros

atores e defendendo que todas as interações entre eles estivessem exatamente no mesmo nível<sup>7</sup> (HARMAN, 2022).

Em um artigo cujo subtítulo é “uma visão pessoal do que deve ser estudado” no antropoceno, ele afirma que o novo conceito define a agência humana “com base em uma confusa gama de entidades”, algumas das quais claramente relacionadas às ciências naturais e outras ao que os etnógrafos “aprenderam a registrar durante seus trabalhos de campo, ou seja, padrões de uso do solo, migrações de plantas, animais e pessoas, vida urbana, trajetória de epidemias, demografia, desigualdades, classes e políticas estatais”. Isso quer dizer que “centenas de outros campos” estão, tal como a antropologia, buscando restabelecer conexões entre campos que foram apartados disciplinarmente. (LATOURE, 2020a, p. 21)

Mas o autor francês lembra, talvez à guisa de reduzir as incertezas, que a escolha do nome antropoceno reúne três características “razoavelmente familiares” aos antropólogos: “o foco na agência humana; a necessidade de abordar novamente a conexão entre o que costumava ser chamado de antropologia “física” e “cultural”; e a reabertura da questão central sobre o que é comum e o que é específico nas várias maneiras de habitar a Terra. [...]” (LATOURE, 2020a, p. 26)

E chama a atenção para as incipientes descrições, por parte das monografias etnográficas, das intrincadas ligações entre humanos e seres outros-que-humanos, “sempre sob o risco de serem vistas somente como “simbólicas”. Agora, afirma ele, “o risco é literal. E isso transforma tudo, pois significa que todas as pesquisas de campo estão estudando devastados sítios em crise. [...]. A cosmopolítica é hoje a situação comum de todas as coletividades. Não existe um mundo comum, e, mesmo assim, ele precisa ser composto (LATOURE, 2020b, p. 31, ênfases adicionadas).

A recomendação de Latour será suficiente para dispor os antropólogos a redescobrirem “aquilo que os que jamais foram modernos têm feito [...] (LATOURE, 2020a, p. 34)? Como poderá um etnógrafo reunir informação para entender processos complexos como os explorados pela epigenética? “Dizer que os antropólogos deveriam trabalhar em equipe não resolve o problema — uma divisão do trabalho como essa não

---

<sup>7</sup> Para Whitehead (1994), “é da realidade inteira que precisamos, e não de parte dela”. Todas as filosofias subsequentes fizeram exatamente o oposto: elas escolheram só uma parte, e, pior, ficaram satisfeitas com essa escolha tão limitada (LATOURE, 2020b, p. 197).

correria o risco de reintroduzir o dualismo que deveria ter sido deixado para trás? Embora os autores de *Biosocial becomings* (INGOLD; PALSSON, 2013) se empenhem em demonstrar a importância de integrar epistemológica e ontologicamente os campos disciplinares e os conceitos que produzem, poucas indicações são oferecidas de como os antropólogos irão realmente proceder. [...]” (PITROU, 2015, p. 185-186).

As questões suscitadas por Perig Pitrou, embora formuladas há já algum tempo, mantêm certa atualidade e causam inquietação. As evidências parecem autorizar que os antropólogos estão conscientes acerca da necessidade de compartilhar, no chamado antropoceno, informações com certas áreas temáticas, notadamente com a ecologia, a economia, ou economia ecológica, a geografia ou geoeconomia, mas eles estão simultaneamente inseguros quanto às formas de fazê-lo. Será suficiente compartilhar dados ou a produção conjunta de dados faz-se necessária? Como compatibilizar as novas expectativas de colaboração interdisciplinar com um trabalho de campo individual, tal como tem sido recomendado pela tradição antropológica? Complementar o trabalho de campo individual com consultores interdisciplinares colaboraria para a composição de um mundo comum, por meio de reconexões entre humanos, não humanos, outros-que-humanos e mais-que-humanos, cujas teias têm sido desfeitas devido às mudanças climáticas, perda de biodiversidade e outros eventos negativamente impactantes? São questões que exigem reflexão.

Partindo-se do suposto, contudo, de que os antropólogos aprendem, invariavelmente, com os interlocutores entre os quais são acolhidos e cujos conhecimentos são múltiplos e distribuídos, variando conforme as suas posições na estrutura social, o desafio concentra-se, para eles, em observar e descrever/interpretar as intrincadas ligações entre humanos e outros-que-humanos, a fim de compor o mundo comum em cada contexto etnográfico. Para os interlocutores o único desafio é estabilizar os ecossistemas perturbados pelas ações humanas predatórias, e em relação às quais temos responsabilidade enquanto antropólogos e cidadãos.

Espaços institucionais estão sendo criados com o intuito de enfrentar os desafios, a exemplo das Oficinas de Escrita Antropocena e Mais-Que-Humana financiadas pela Academia Britânica, e que têm reunido pesquisadores de diferentes campos para compartilhar ideias e conhecimentos. Trata-se de uma alternativa que pode vir a se multiplicar.

Ao longo de uma observação participante imersiva de longo prazo na Papua Ocidental<sup>8</sup>, entre os povos indígenas Marind, Sophie Chao (2023, p. 185), do departamento de antropologia da Universidade de Sidney, na Austrália, registrou as suas ricas gramáticas para a descrição de diferentes formas de vida – plantas, animais, espécies e ecossistemas – compartilhadas por meio de suas “diferentes peles e corpos”. Como antropóloga – que se posiciona como “sino-francesa, treinada em formas anglo-europeias de investigação e operando dentro de uma disciplina que tem sido historicamente instrumental (ou instrumentalizada) para promover lógicas imperiais de extracção e apropriação” (Chao, 2023) – ela supõe que colocar em diálogo os termos êmicos com as expressões conceituais ou teóricas acionadas no campo acadêmico “pode ajudar a combater a abordagem colonial e extrativista da produção de conhecimento que continua a dominar grande parte do mundo acadêmico (PRICE; CHAO, 2023, p. 183, minha tradução daqui em diante).

Para Chao, os agenciamentos (*assemblages*) são muito bons para pensar porque abrem espaço para analisar constelação de pessoas, práticas, ideias, movimentos, coisas, mercadorias e afetos (PRICE; CHAO, 2023, p. 184), e uma maneira para contornar as questões de complexidade e emaranhamento é pensar situacionalmente (*situatedness*), nos termos postulados por Donna Haraway (1988) e outras teóricas feministas. Estar situado é, nesse sentido, “uma excelente ótica para um antropólogo e etnógrafo interessado com a granularidade do campo, dentro de locais específicos, onde as relações de cuidado e violência interespecies são parte integrante da vida cotidiana” (PRICE; CHAO, 2023, p. 185).

E a autora indaga como podemos realmente conhecer outros mundos da vida além dos humanos, dadas as nossas possibilidades e capacidades particulares como seres humanos? Podemos sequer começar a imaginar ter empatia com os animais

---

<sup>8</sup> Sophie Chao pesquisou a vida dos Marind-Anim no distrito de Merauke, o centro administrativo de Merauke Regency, considerada a parte mais oriental da Indonésia, durante três anos. Sua dissertação de doutorado (In the shadow of the palm: dispersed ontologies among Marind, West Papua. *Cultural Anthropology*, Vol. 33, Issue 4, 2018) sobre o impacto das plantações de dendzeiros, ganhou o prêmio de melhor tese de 2019 na Austrália, na área de Estudos Asiáticos. Ela afirma: “a forma [marind] de pensar é completamente diferente da lógica antropocêntrica e individualista das partes ocidentalizadas do mundo onde vivi, estudei e trabalhei” (Anthropologist and author of ‘In the Shadow of the Palms’ Dr Sophie Chao: In Her Own Words. Palm Oil Detectives - Empowering creatives and consumers).

quando suas bolhas perceptivas estão frequentemente além de nosso alcance sensorial e cognitivo? Essas questões se tornam, para ela, ainda mais complicadas no contexto das plantas como seres que encarnam uma alteridade realmente bastante radical quando comparadas aos humanos e aos animais. Renunciar ao domínio epistêmico e aceitar a incognoscibilidade de seres outros-que-humanos se lhe afigura uma dimensão central da narrativa de “emaranhados mais-que-humanos”. Ela admite, pois, ser necessário reconhecer os limites da capacidade humana de conhecer “nossos outros”, uma forma de respeito pela alteridade e pelas diferenças que às vezes podem ser insuperáveis ou incomensuráveis (PRICE; CHAO, 2023, p. 187).

Chao lembra ser igualmente importante evitar reduzir ou nivelar qualquer sociedade humana, cultura ou compreensão de grupos sobre o universo mais-que-humano. Por exemplo, essencializar as epistemologias indígenas como singulares e estáticas é

violentar imensamente a complexa heterogeneidade e as diferenças internas que operam dentro dessas sociedades através das divisões de gênero, de classe, divisões rurais e urbanas e muito mais. Essas diferenças internas podem moldar profundamente as maneiras pelas quais determinados indivíduos e grupos dentro de qualquer comunidade entendem e se envolvem com mundos e relações mais do que humanos (PRICE; CHAO, 2023, p.187-188).

## **MAIS-QUE-HUMANO, MAIS-DO-QUE-HUMANO, REALIDADES ALÉM HUMANAS E MULTIMUNDOS**

Utilizado, originalmente, em um livro de ficção científica escrito pelo norte-americano Theodore Sturgeon, 1998 [1953] intitulado *More Than Human*, esse termo tem sido adotado pelo campo acadêmico. Sophie Chao faz uma distinção sutil, porém significativa, entre os termos mais-que-humano e mais-do-que-humano, observando que o segundo é generativo porque um dos impulsos centrais da literatura multiespécie ou pós-humanista é afastar-se “do paradigma do excepcionalmente humano”<sup>9</sup> ou da ideia de que “os humanos são, de alguma forma, superiores a outras formas de vida”,

---

<sup>9</sup> Stengers lembra que “a oposição muito drástica entre humanos e não-humanos seria ela mesma o testemunho do poder desencadeador desta Idéia (não-humana) que nos tornou humanos, na medida em que nos permitiu reivindicar exceção, afirmar o corte mais drástico entre esses seres que “têm ideias” e tudo o mais, desde pedras até macacos’ (2010, p.7)

ao passo que o mais-que-humano invoca um ethos que desafia a primazia do valor humano superior (PRICE; CHAO, 2023, p. 180) e, ao contrário, reconhece a existência de uma diversidade de seres que participam da construção de mundos múltiplos e em constante transformação (TSING, 2014 apud PRICE; CHAO, 2023, p. 180).

Em outras palavras, para Sophie Chao há sempre mais do que (apenas) atores humanos e agências envolvidas na produção de paisagens e comunidades. O termo mais-que-humano convida, assim, a um acerto de contas ético ou reflexivo com a nossa posicionalidade relativa dentro de um espectro mais amplo da vida que ela afirma ter sempre considerado bastante atraente como postura teórica, e também como filosofia de vida e coexistência (CHAO; ENARI, 2021, p. 180). Mas ela diz usar outro-que-humano ao invés de mais-que-humano para evitar replicar hierarquias de valor que “encontram raízes na lógica imperial-colonial e que operam não apenas através das linhas de espécies, mas também dentro da própria construção do humano, para determinar quem é considerado passível de morte, descartável ou não passível de luto” (BUTLER, 2010; WYNTER, 2003 apud PRICE; CHAO, 2023, p.182).

O termo multimundo, por outro lado, oferece outro caminho generativo para lidar com realidades além-humanas (CHAO; BOLENDER; KIRKSEY, 2022), uma vez que pensar com mundos nos convida a pensar não apenas com entidades, mas com relações, o que inclui, ademais das relações dentro dos mundos, as relações entre os mundos e a pluralidade de mundos que os humanos e os seres outros-que-humanos habitam.

[...] Todos os tipos de questões éticas, metodológicas e políticas interessantes se misturam quando começamos a pensar com mundos e mundanizações e, de forma mais ampla, com esta época espaço-temporal de desmundialização planetária que veio a ser conhecida como antropoceno<sup>10</sup> (2022, p. 183).

Há quem, contudo, julgue provável que o termo antropoceno, “com toda a sua polissemia indisciplinada”, e não obstante as críticas, continuará a inspirar conversas interdisciplinares por algum tempo (SWANSON; TSING; BUBANDT, 2015). Anna Tsing, Andrew Mathews e Nils Bubandt (2019) enfatizam que a abordagem por eles adotada é

---

<sup>10</sup> Aprofundar o conhecimento da abordagem etnográfica do “Antropoceno irregular”, ou “Mais que Humano”, tal como proposto por Tsing (2021), tem constituído preocupação dos diversos relatos de pesquisa multidisciplinares produzidos pela equipe de colaboradores da publicação digital “Feral Atlas: O Antropoceno Mais que Humano” (TSING; DEGER; KELEMAN SAXENA; ZHOU, 2020).

diferente, tratando-se de “um engajamento crítico e curioso em vez de celebração ou rejeição”. Engajamento de atenção a histórias e estruturas específicas da paisagem, ao invés de um estudo que começa e termina com o planeta como sua unidade de análise.

Estudar as estruturas e histórias de tais teias/redes multiespécies em uma época de mudança ambiental global significa aprender a pensar em estruturas e sistemas de forma diferente, e isso significa estar disposto a reconsiderar se a antropologia é e deve ser apenas uma “ciência menor” (MARCUS; PISARRO 2008 apud TSING et al., 2019, p. S187), ou, em face das mudanças, se ela deve ousar ser mais do que “a voz da alteridade paroquial: ousar permitir histórias antropológicas do “caso contrário” em conversas transdisciplinares concretas sobre estruturas que “mudam tudo” (KLEIN, 2015), resgatando, em novo registro, a herança da antropologia de ousar fazer grandes afirmações sobre os humanos e sobre os mundos que humanos cohabitam (TSING et al., 2019, p. S187).

Para Tsing, Mathews e Bubandt (2019), dois tipos de estruturas paisagísticas são fundamentais para causar as perturbações antropogênicas: “simplificações modulares” e “proliferações selvagens”. As plantações são um exemplo de simplificações modulares, e as doenças incentivadas pelas plantações são um exemplo de proliferações selvagens. Manchas (*patches*) – locais para conhecimento das desigualdes interseccionais entre os humanos – do antropoceno surgem na relação entre simplificações e proliferações, e rastrear essas relações pode nos mostrar como e por que as paisagens do antropoceno são tão prolíficas e traiçoeiras (TSING et al., 2019, p. S187).

A simplificação das ecologias “para fazer uso do trabalho conquistado pela escravidão”, e tendo como objetivo a separação das espécies associadas para assegurar uma reprodução forçada uniforme, foi a estratégia acionada, no Novo Mundo, sob o patrocínio da Europa, pela *plantation*, bem representada pela monocultura do café a céu aberto na América Latina, e da qual resultou o fungo da ferrugem-do-café. Para Tsing, todas as *plantations* são assim, ou seja, combinam a alienação humana com a alienação ecológica, tendo como consequência a simplificação ecológica “que atrai patógenos” (TSING, 2021, p. 184).

## UMA DAS TAREFAS DA ANTROPOLOGIA É DESCREVER O MUNDO

Para Tsing (2021, p. 408), lançar mão das etnografias produzidas pela antropologia, identificar certos detalhes relevantes que elas possam conter, e “construir grandes achados teóricos”, a exemplo do que tem sido feito por Marilyn Strathern, é um modo de impulsionar os detalhes etnográficos em proveito do trabalho teórico e sem perder de vista “a descrição crítica”, o que é tanto mais relevante se levarmos em conta que “uma das tarefas da antropologia é descrever o mundo. E fazer isso bem”.

Essa descrição crítica tem sido produzida, de modo especialmente competente, do meu ponto de vista, por Chao e Tsing. Retomarei, nesta apresentação, estudos que têm sido desenvolvidos por Chao na Austrália e na Papua Ocidental da Indonésia, “onde o roubo da soberania por regimes coloniais sobre corpos, paisagens e meios de subsistência indígenas foi tão importante no passado como é no presente” (PRICE; CHAO, 2023). Ela afirma tomar em consideração a advertência, dos estudiosos Eve Tuck e Wayne Yang (2012), de que “a descolonização não é uma metáfora” e que mesmo esforços bem-intencionados podem dissolver-se em gestos simbólicos ou posturas performativas que acabam por consolidar, ao invés de perturbar, o *status quo* (PRICE; CHAO, 2023).

Estudos voltados para as infraestruturas e os seres refeitos por essas infraestruturas – como brocas cinza-esmeralda que destroem as florestas americanas – têm sido objeto do interesse de Tsing (2021, p. 180). Ela afirma que tais infraestruturas se desenvolvem na violência de economias políticas e programas culturais e enfatiza a importância de quatro programas de desenvolvimento infraestrutural: invasão, império, capital e aceleração, designados “detonadores do Antropoceno”, porque ativam formas do antropoceno por meio de novos tipos de desenvolvimento infraestrutural. Esses detonadores são ativados por eventos históricos, não periodizam a história e não produzem cronologia: “todos esses quatro estão conosco no presente. Embora nosso programa de “invasão” tenha começado com a invasão europeia nas Américas há 500 anos, ela continua hoje em todas as formas de colônias de povoamento. [...]” (TSING, 2021, p. 180-181).

De acordo com a cosmologia *Marind*, a floresta constitui uma “ecologia de selvas” (KOHN, 2013, p. 16) em que a individualidade é estendida a plantas e animais, cada clã estando relacionado a espécies de avós (*amai*) ou irmãos (*namek*) com os quais

compartilham umidade corporal (*dubadub*) e pele (*igid*), os marcadores por excelência de relacionamento em suas concepções de pessoa. Os *amai* crescem para apoiar os humanos, fornecendo-lhes alimentos e outros recursos e, reciprocamente, recebem respeito e moderação na floresta (CHAO, 2018, p. 625).

A chegada à Papua do dendezeiro é considerada pela autora como a última de uma longa série de confrontos entre os Marind e outros “estrangeiros desamorosos”. O domínio holandês e a influência dos missionários levou à sedentarização forçada, ao cultivo imposto de culturas não nativas e à abolição de práticas rituais que até então sustentavam laços de parentesco entre os clãs e com os *amai*, enquanto a inserção do *sawit* [dendezeiro] participa no domínio contínuo da região como “aliado biológico” do estado (CROSBY, 2003, p. 52 apud CHAO, 2018, p. 630).

Ao mesmo tempo, Chao assinala que as forças do dendezeiro como capital ativo convidam a uma maior atenção aos processos de transformação ontológica por parte dos antropólogos. Em particular, esse tipo de abordagem pode atender à forma como novos e nem sempre humanos actantes, como o dendê, não apenas atravessam e perturbam ontologias (BESSIRE; BOND, 2014, p. 446), mas também participam ativamente na formação de realidades dispersas e contestadas em escala e localidade. Ela também questiona a “posição moral” ocupada por outros cultivos de massa ou espécies criadas e frequentemente introduzidas – soja, cana-de-açúcar, jatrofa e gado, por exemplo –, no interior dos “mundos de vida indígenas”, e suas relações ônticas com formas de vida nativas, humanas ou outras (CHAO, 2018, p.634).

O dendezeiro não participa das trocas recíprocas por meio das quais, tal como ocorre entre os Marind, lugares e pessoas tornam-se física e ideologicamente consubstanciais (LEACH, 2003). Ao contrário, a sua proliferação, considerada egoísta, corrói “a economia cósmica da partilha” (BIRD-DAVID, 1992) da floresta e “viola o princípio de cuidado que assegura relações amorosas através das linhas de espécies”, impondo-se a mundos de vida multiespécies preexistentes e se apropriando dos recursos necessários exclusivamente para atender à sua sobrevivência (CHÃO, 2018, p. 637).

Sophie Chao criou a noção de “ontologia dispersa” para referir aos emaranhados<sup>11</sup> através dos quais os humanos e outras realidades que não as humanas passam a existir, de acordo com os limites que sejam possíveis às relações interespecies nas ecologias monocultoras capitalistas. A ontologia dispersa não tem centro: “todos os seres participam<sup>12</sup>, igualmente, embora de forma diferente, em animar as existências uns dos outros de maneiras moralmente valorizadas e afetivamente carregadas” (CHAO, 2018, p. 638).

A destruição da ‘economia cósmica da partilha’ tão bem descrita por Sophie Chao para a Indonésia, tem avançado na região norte do Brasil, entre terras indígenas e quilombolas, também sob a égide da bioeconomia do dendê que não deixa às populações e locais afetados alternativa que não seja se integrarem à nova *plantation* ou “suportar os efeitos indesejáveis de sua recusa” (PEREIRA DA SILVA, 2020). A Amazônia brasileira, sob o estímulo de políticas públicas federais, registrou, em pouco mais de dez anos, um aumento sem precedentes na produção de dendê (*Elaeis guineensis*) estimulado pela crescente demanda do mercado interno e externo para os setores alimentício, cosmético e de biocombustíveis (VILLELA et al., 2014 apud DAMIANI et al., 2020).

Por outro lado, são ainda muitos escassos, no Brasil, os estudos empíricos sobre os impactos da dendeicultura entre populações indígenas, como o produzido sobre as percepções dos Tembê, povo indígena que vive em três aldeias na TI Turé-Mariquita, a menor da Amazônia, e em duas aldeias contíguas, em Tomé-Açu, no nordeste do Pará, cerca de 200 km de Belém. A pesquisa de Damiani et al. (2020) foi desenvolvida ao longo dos anos 2016 e 2017 e utilizou metodologia interdisciplinar, observação participante nos cinco aldeamentos, dentro e adjacentes à Terra Indígena Turé-Mariquita, e sensoriamento remoto.

---

<sup>11</sup> O termo emaranhado parece haver ganhado o status de conceito, tal tem sido a sua repercussão. Achille Mbembe, ao referi-lo, retomando o tema da fronteirização “como dispositivo que divide a humanidade em duas categorias racializadas, i.e., os que têm direito a circular e os que são internados em campos”, observa que isso ocorre “ao arrepio do princípio do emaranhado, o qual exige modalidades mais flexíveis e itinerantes de coabitar a Terra como horizonte comum de todos os viventes’ (MBEMBE, 2020, p. 213-214).

<sup>12</sup> Ela observa, quase nos despertando com um choque ético, que “nós também participamos na ontologia dispersa do dendezeiro consumindo seu óleo, que está presente em mais da metade de todos os produtos empacotados do mundo” (CHAO, 2018, p. 638).

A TI referida compreende uma área de 734,8 hectares, atravessados por um mineroduto. Os dois aldeamentos externos à TI possuem 25 e 50 hectares, respectivamente, e, ao todo, os Tembê na região reúnem uma população de 135 pessoas (FUNAI, 2017, apud DAMIANI et al., 2020). A água utilizada em cinco aldeamentos não passa por tratamento e provém de igarapés e poços artesianos. Sua alimentação tem como base a mandioca, o arroz e o feijão, cultivados em roças ou comprados no comércio, complementados com a criação de pequenos animais, além da caça de animais silvestres e coleta de espécies vegetais. Parte das famílias se dedica ao cultivo de pimenta-do-reino, que se constitui em importante fonte de renda (DAMIANI et al., 2020, p. 3).

Antes da chegada da dendeicultura, o território adjacente à TI era composto por um mosaico de usos com predomínio de pastagens abandonadas, roças e trechos de floresta de terra firme e floresta de várzea, em regeneração e primária. Os principais impactos socioambientais decorrentes da inserção do dendê, incidiram sobre a biodiversidade, isto é, perda da vegetação nativa do entorno, redução na riqueza e abundância de animais, e proliferação de insetos e cobras; sobre os corpos hídricos, com a degradação dos igarapés pelo descarte da tiborna, um resíduo químico da produção de óleo de palma, descrito como um caldo de cheiro insuportável; sobre a saúde da população, ou seja, risco de contaminação ambiental e ocorrência de problemas de saúde; sobre o microclima, tais como aumento da temperatura nos aldeamentos e áreas vizinhas; e, sobre o controle do território, sensação de insegurança crescente, aumento da exploração madeireira e ocupação por posseiros de áreas próximas à TI, e maior pressão sobre os fragmentos florestais (DAMIANI et. al., 2020, p. 7/5).

A chamada “Guerra do Dendê” (PAJOLLA, 2023) resultou, ao longo de três anos, em pelo menos cinco mortes de indígenas e quilombolas, que tentam resistir à destruição das suas condições básicas de vida na floresta: água para beber e terra para plantar. É a nova face dos conflitos onto-históricos decorrentes da violência dos supostos vencedores, e da ausência, por parte do estado, de estabelecimento de limite entre os direitos, a violência e a morte (MBEMBE, 2018).

As evidências, expostas nesta Apresentação, autorizam supor que as sociedades com estado estão atingindo o ponto máximo do limite da sua reprodução biológica e sociocultural, sem que, contudo, admitam a reorientação radical das suas economias

mercantilistas predatórias que parecem conduzi-las para a destruição em escala planetária. Há, nesse cenário apocalíptico, algum exemplo a seguir?

A chamada para o Dossiê Matas e Matos, Bichos e Encantos: estudos sobre relações entre seres humanos e outros-que humanos entre os povos indígenas no Leste do Brasil parece apontar para o futuro, embora admita que

quase todas as matas que cobriam a região até o início do século XX tenham, impiedosa e infelizmente, sido quase completamente devastadas a ferro e a fogo, a variedade da vida resiste nos fragmentos remanescentes de Mata Atlântica, nos ecossistemas costeiros, nos rios, nas serras, e mesmo em muitas lavouras, pastagens e zonas habitadas por comunidades humanas da região.

Não obstante, sua extraordinária capacidade de resiliência física e cultural aliada a formas de reprodução socioeconômica minimalistas e a relações reciprocamente solidárias com seres outros-que-humanos teriam assegurado aos povos indígenas no Leste, como a outros povos originários, interna e externamente ao Brasil, conservar “uma diversidade de formas de organização social, de práticas sociais, de modos de vida e de universos artísticos, culturais, míticos e cerimoniais”. Parte dessa diversidade será compartilhada, a seguir, com o leitor, por meio de um conjunto de onze artigos orientados para as relações entre coletivos humanos e seres outros-que-humanos.

## PARTE II

Há já certo tempo, eu vocalizava certo incômodo ao referir aos Pataxó do extremo-sul da Bahia, com os quais desenvolvo trabalho etnológico há muitos anos, como estando estabelecidos no contexto etnográfico do nordeste brasileiro. A minha percepção era que eles estavam “fora do lugar”, por compor um contexto que não contemplava os seus vínculos de pertencimento espaciais, étnicos e cosmológicos. Em 2016, como lembra Felipe Vander Velden em seu artigo neste dossiê, uma nova área etnográfica denominada LESTE foi criada por Júlio Cezar Melatti e prontamente acolhida pela etnologia contemporânea, abrangendo povos indígenas nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e sul/extremo sul da Bahia. Considerada detentora de grande diversidade linguística e etnocultural e predominantemente afiliada ao

tronco Macro-Jê, mas com grupos falantes do tronco Tupi e de línguas não classificadas, o chamado Leste etnográfico apresenta-se, muito expressivamente, neste Dossiê.

O artigo de Felipe Vander Velden trata, apoiado em fontes documentais produzidas, em grande parte, pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), da constituição dos modos de produção pecuária desenvolvidos ao longo da formação das fazendas no contexto etnográfico do Leste. Provavelmente surpreenderá ao leitor não etnólogo saber que foi através do SPI, a partir de 1910, que surgem “verdadeiras fazendas indígenas” em torno dos Postos instalados, por esse órgão, para *assistir* aos Maxakali (Tikmũ'ũn) e aos Krenak (Borum), em Minas Gerais.

De acordo com o autor, a pecuária, sob a égide do SPI, tornou-se um dos principais “mecanismos civilizatórios das populações originárias no Brasil e empresa primordial na constituição da renda indígena”, o que é duplamente irônico, tanto por se tratar de uma atividade completamente estranha à tradição socioeconômica indígena quanto por constituir, ademais de um fator de pressão sobre a floresta, uma emissora de gás, o metano, fortemente poluente. As emissões diretas da agropecuária representaram, em 2019, 28% do total do metano brasileiro, grande parte do qual proveniente da fermentação entérica, isto é, do processo digestivo natural que ocorre em animais ruminantes, tais como gado, ovelhas e cabras (IPCC, 2021).

As aldeias no Leste foram, assim, transformadas em simulacros de fazendas a partir de meados do século XIX, o que dá início à devastação dos seus territórios invadidos pelo gado. Os Pataxó pesquisados por Fabiano Souza denominam, com rara sensibilidade e precisão terminológica, *mundos esgotados* a essas terras devastadas. Mas, ao contrário de muitos de nós, não indígenas, eles não tergiversam no que concerne à imputação de responsabilidade pela existência desses mundos esgotados. De acordo com a sua concepção, são os brancos – leia-se não indígenas predadores – que esgotam os mundos, ao extraírem “até a última gota das forças de vida necessárias à condição humana. Mundos esgotados, portanto, são mundos exaustos da ação dos [não indígenas destruidores]”.

Esses Pataxó iniciaram, na década de 1970, um significativo movimento migratório para o Leste, oriundos da aldeia Barra Velha, a sua aldeia mãe, muito provavelmente motivados pelos fortes vínculos que sempre cultivaram ao longo do rio São Mateus ou Cricaré, que nasce em Minas Gerais e deságua no Espírito Santo, e pelas

condições francamente desfavoráveis então vivenciadas no estado da Bahia. Para eles, certas espécies vegetais – tais como a jundiba, a jurema, a gameleira, o angico, a embaúba, a braúna – são concebidas como nações, nações de gente, transformadas em vegetais para beneficiá-los.

Retomemos os *mundos esgotados* à luz de Sophie Chao e a sua ontologia dispersa, mencionada na primeira seção desta apresentação, que não tem centro: “todos os seres participam, igualmente, embora de forma diferente”. Nos *mundos esgotados* há, como é de esperar, pensando nos mesmos termos da chave ontológica de Chao, centro, preenchido exclusivamente por humanos, o que os caracteriza como mundos demasiadamente humanos e, conseqüentemente, egocêntricos, desamorosos. São esses mundos que ora ameaçam o planeta enquanto não detivermos o centralismo humano.

Larissa Moreira Portugal toma de empréstimo à Maria Puig de la Bellacasa (2017) a noção de cuidado que utiliza em “Do regime de cuidado cotidiano entre os Pataxó da aldeia Boca da Mata”, isto é, um ato social – simultaneamente ético, estético e político – fundamental na sustentação da vida. Boca da Mata é uma das várias aldeias – em 2022, havia quarenta e oito aldeias distribuídas em faixas de terras descontínuas ao longo do litoral do extremo sul baiano, conforme mapa produzido por Karkaju Pataxó e Anari Pataxó e apresentado na tese de Antônio Augusto Oliveira Gonçalves (2022, p. 127) – formadas a partir da já referida e diminuta (8.660 hectares) aldeia mãe, Barra Velha, que devido à pressão demográfica e às desfavoráveis condições ecológicas não foi capaz de reter a sua população, compelida a migrar, notadamente para o estado de Minas Gerais, desde os anos 1970. Em 2008 ocorreu a revisão dos limites de Barra Velha, red denominada TI Barra Velha do Monte Pascoal, com uma área delimitada de 44 mil hectares para uma população então estimada de 4.649 habitantes. Até o presente, contudo, não foi assinada a portaria declaratória (fase do processo demarcatório em seguida à aprovação do estudo antropológico), cujo processo encontra-se interrompido desde 2017.

A noção de cuidado apresenta-se, para os Pataxó da Boca da Mata, como fundamental para a produção e conservação de pessoas e corpos saudáveis, o que requer a existência de matos, pequenas plantas agrestes com as quais são elaborados remédios – sob a forma de banhos, ingestões, massagens e defumações – que compõem

os acervos das mulheres mais velhas e, conseqüentemente, mais sábias. É a essas mulheres que as mais jovens recorrem, em um processo ao longo do qual tem lugar o aprendizado, de modo a assegurar a renovação dos conhecimentos e habilidades. Trata-se, portanto, de uma atividade feminina, em geral iniciada com a maternidade e os cuidados infantis.

Larissa Portugal afirma que “os sonhos e os espíritos também ocupam um lugar fundamental no regime de cuidado que as mulheres compõem com os vegetais”, por meio de conselhos de cura veiculados pelos segundos às mulheres que demonstrem bem se relacionar com os matos e o entorno social. Mães, tias e avós formam, assim, uma cadeia coesa e solidária na reprodução familiar e comunitária, lançando mão de matos com poder de “*quebrar, cortar, matar e desfazer*” diferentes males e enfermidades que incidem sobre o corpo, quando transformados em remédios de mato.

Para Izabel Missagia, a noção de “força” vigente entre os líderes Borum, comumente designados Botocudo – denominação genérica atribuída pelo colonizador a diferentes povos indígenas do tronco linguístico Macro-Jê estabelecidos em distintos contextos etnográficos, e que costumavam ornamentar-se com discos (botoques) de madeira, auriculares e labiais, e aos quais se imputavam características muito negativas – não corresponde à ideia de poder corporal/material, por se constituir “primordialmente de forma ‘sobrenatural’”. Apoiada em Curt Nimuendaju, para quem o vocábulo *yikégn* significaria “forte sobrenaturalmente”, e que, ademais, observa que “todos os chefes cujos nomes obteve eram *yikégn*, conforme teria concluído por meio de declarações explícitas’ NIMUENDAJU, 1946 [1939], p. 98), Missagia também conclui que os poderes xamânicos não estavam concentrados no universo sócio-cosmológico Borum, e que eles próprios “costumavam atribuir poderes xamânicos aos seus inimigos Puri ou Maxakali e, por isso, lhes deflagravam guerras”.

A autora procede à identificação e sistematização de um conjunto de fontes dispersas para melhor conhecer o caráter “sobrenatural” dessas lideranças, que concentravam e, simultaneamente, competiam pelo poder político e xamanístico-ritual uns dos outros, o que lhes permitia prever o lançamento de agentes patogênicos pelos inimigos, a exemplo das chamadas flechas mágicas. As guerras político-xamanísticas eram frequentes e, como sugere Missagia, terminavam por conferir “um sentido

diferenciado à experiência – histórica e identitária – dos indígenas no interior da situação colonial”.

De acordo com as evidências, os seus competidores xamanísticos preferenciais eram os Puri, com os quais, muitas vezes, eram confundidos.

O Comandante do Arraial do Cuieté, em uma carta enviada ao Governador Valadares, reclamava destes mesmos grupos e afirmava que eles eram muito bravos e que várias regiões eram povoadas e posteriormente despovoadas por causa deles: ...há sem dúvida que o gentio Botocudo e Poris são as nações mais brabas que há e os que tem infestado com distúrbios os moradores de Santa Rita, São José, Ribeirão do Macuco, Santa Anna do Abrecampo e o próprio Cuieté, despovoado três vezes por conta do mesmo, roubando e destruindo tudo de tal sorte que se acham muitos sítios desertos e povoações solitárias [...]’ (Carta de Paulo Mendes Ferreira, Comandante do Cuieté ao Governador Valadares, em novembro de 1769. Arquivo Conde de Valadares - Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos - 18,2,6 apud AMANTINO, 2001, p.77).

Os Puri contemporâneos, dados, até muito recentemente, como extintos, a exemplo de outros povos, estão em processo de ressurgimento. Há cerca de dois ou três anos, em um dos congressos da UFBA – o primeiro foi criado em 2019 – , ouvi, em um GT organizado por estudantes indígenas, uma jovem Puri apresentando-se como tal, com muita vivacidade. Mais recentemente, busquei, na internet, registros sobre eles e tomei conhecimento de um Centro de Memória do Povo Puri, uma iniciativa de “um grupo que, reunindo um misto de memória familiar e trabalho acadêmico, se empenha em manter vivas as tradições desse povo e reafirmar sua existência”<sup>13</sup>

É relevante também lembrar que, muito anteriormente a esse movimento de emergência étnica Puri, o censo de 2010 – que contabilizou a população indígena com base nas pessoas que se declararam indígenas no quesito cor ou raça e para os residentes em Terras Indígenas que se consideraram indígenas ([https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder\\_indigenas\\_web.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf)) – registrou 675 Puris, dos quais 335 em MG, 169 no RJ, 113 no ES e 24 em SP.

Juliana Frontelmo Soares, presente neste Dossiê com o artigo “Modos de vida Puri mata a dentro: cenários naturais em disputa entre Minas Gerais e Rio de Janeiro”, afirma, baseada em fontes bibliográficas, que os Puri ocuparam, historicamente, densas

---

<sup>13</sup> (<https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/centro-de-memoria-do-povo-puri>).

matas que compunham, em grande parte, a Mata Atlântica do Vale do Paraíba até o sul do Espírito Santo, tendo sido afugentados, com o início do processo colonial, para regiões serranas que requereram sua readaptação. Um dos últimos locais de refúgio teria sido a atual serra do Brigadeiro, em Minas Gerais, que hoje abriga o Parque Estadual da Serra do Brigadeiro, que conteria “aspectos culturais e riquezas naturais preservadas” pelos Puri.

Txondaro, entre os Guarani (Mbya) da aldeia Nova Esperança, Ka’agyu Porã, Terra Indígena Tupinikim, localizada em Aracruz/ES, compreende um conjunto de passos e sons que emulam pássaros, abelhas, macacos, jaguares, cobras e divindades, tais como *Djakairá*, *Nhamandu*, *Kuaray* e *Kutchuva*, e cujo repertório varia conforme o dançarino que lidera a atividade. Matheus Giacomini Siân, em seu artigo intitulado “Entre Jovens Guarani, Outras Relações – Apontamentos sobre “levar a sério” os Pássaros”, lembra que na etnologia guarani o interesse pelos pássaros está relacionado à condição da pessoa e a muitas formas de engajamento entre pessoas e pássaros, em cada situação sendo evidenciada “a atividade comunicativa dos pássaros” (MENDES; PISSOLATO, 2009, p. 44 apud SIÂN, neste volume). A ausência dos pássaros, decorrente do estado de confinamento espaço-social cruel a que estão os Mbyá submetidos, entre as casas dos não indígenas e as plantações de eucalipto, resulta em ausência de comunicação com os seres do entorno biológico-social.

Ao exortar o leitor “a levar a sério os pássaros”, ou melhor, a levar a sério a comunicação sonoro-coreográfica entre os dançarinos e os pássaros, Giancomini Siân está recomendando que não consideremos os primeiros como meros imitadores de pássaros, mas estejamos atentos ao contexto de produção das relações entre humanos e outros-que humanos, que tende a suscitar alienação provisória da pessoa e, na sequência, uma zona de indiscernibilidade entre uns e outros (BAUDET, 2017 apud SIÂN, neste volume).

Há um diálogo implícito entre os artigos de Giancomini Siân e João Roberto Bort Jr. “mediado” pelos pássaros, para o qual julgo oportuno chamar a atenção. Em sua tese de doutorado (2024), Bort Jr. afirma que os Xucuru-Kariri estabelecidas no Alto Rio Pardo, sul do estado de Minas Gerais, deslocados de aldeias nos estados de Alagoas e Bahia, costumam conceber seus processos ontogenéticos a partir dos pássaros, com abertura para outros seres ovíparos.

[...] Com um pouco de sorte, é possível observar os Xucuru-Kariri abrirem os dois braços abertos, apoiarem-se em apenas uma das pernas e saltarem para a esquerda e para a direita como se tivessem asas. [...] Os Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo veem-se como pássaros, pois ali *nascem na* cultura [...] Dito de outro modo, os Xucuru-Kariri são pássaros, porque a cultura deles, o sistema simbólico que acionam para dar sentido às suas experiências (COHN, 2005: 19-20), é ornitológica” (BORT JR., 2024, p. 86-87).

Se Giancomin Siân interpreta a comunicação entre pássaros e dançarinos Mbyá por meio da chave da “relação entre alienação provisória da pessoa e zona de indiscernibilidade entre uns e outros”, Joao Roberto Bort Jr. o faz na chave de uma cosmopolítica sinestésica, que eu suponho muito próxima da zona de indiscernibilidade referida pelo primeiro. No artigo que aqui apresenta, Bort Jr. afirma que a motivação para descrever essa cosmopolítica sinestésica é conhecer seres e forças da natureza, tais como os pássaros, às quais a pessoa dos indígenas está ontologicamente relacionada. E, na sequência, compartilha o testemunho de um interlocutor Xucuru-Kariri residente na aldeia Fazenda Canto, Palmeira dos Índios-Alagoas, para quem

o vento, os cantos dos pássaros e das pessoas, bem como o barulho das árvores, participam do *Ouricuri* [ritual praticado por um conjunto de povos indígenas do contexto etnográfico do Nordeste relacionados por meio de uma organização clânica] sendo um momento de interação interespecífica, um encontro entre várias criaturas do cosmos, as quais se fazem percebidas, reconhecidas e aparentadas em função de ações que vão muito além dessas expressões cinético-sonoras. Os humanos e outros seres se relacionam diplomaticamente na mata mediante práticas sinestésicas (minhas ênfases).

Primeira autora declaradamente indígena neste Dossiê, Gabriela Folegatti de Azevedo trata dos lugares sagrados para os parentes Pataxó, buscando demonstrar ao leitor a íntima relação entre a mata, os seres que nela habitam – espíritos dos antepassados, encantados e caboclos, portanto seres com origens diversas – e a preservam, e a espiritualidade/cosmologia indígena. Ela recusa, terminantemente, a noção de religião. Não se trata, ela também enfatiza, de uma escolha relacional entre humanos e outros-que-humanos, mas de uma determinação ontológica que tem implicações na identidade indígena e na relação com o território tradicionalmente ocupado. Ela é uma nativa da aldeia Comexatiba (Cahy/Pequi), já delimitada (despacho 42 - 27/07/2015, 28 mil hectares) e aguardando portaria declaratória, tal como Barra

Velha.

A recente epidemia de COVID-19 impediu-a de atualizar os dados de campo, mas ela afirma ter “uma vida inteira de vivências nas aldeias da T.I. Barra Velha, principalmente nas de Boca da Mata, Barra Velha e Pé do Monte”, vivências utilizadas, assim como seus relatórios de iniciação científica, no artigo ora publicado.

Glicéria e Jessica Tupinambá, da Aldeia Serra do Padeiro/TI Tupinambá de Olivença, porção sul do estado da Bahia (47 mil hectares, delimitada pelo Despacho 24 - 20/04/2009 e sob pendência há mais de duas décadas), em co-autoria com a antropóloga Nathalie Pavelic, relatam rica experiência compartilhada no Museu do Quai Branly, em Paris, onde tiveram acesso ao manto Tupinambá, conservado na reserva técnica da instituição. Procedem a um minucioso exame do manto pela primeira, com vistas à confecção de outros mantos, na TI, atendendo, subseqüentemente, a demandas dos *encantados*, agentes centrais da política e cosmologia Tupinambá, e problematizam questões relacionadas aos direitos de imagem e uso sobre o patrimônio por parte dos povos originários. Já como pós-graduanda vinculada ao Museu Nacional/UFRJ, Glicéria está procedendo ao mapeamento dos "antepassados" Tupinambá – os mantos, bordunas, flautas e cachimbos identificados – “dispersos pelo mundo, especialmente em museus europeus, e revivendo técnicas e memórias ancestrais de seu povo”, com as decisivas colaborações de sua sobrinha (BD) Jéssica e da pesquisadora e amiga Nathalie.

Está prevista, para este ano de 2024, por expressa solicitação dos Tupinambá, a repatriação de um dos mantos do século XVII, ora depositado no Museu Nacional da Dinamarca, para o Museu Nacional do Rio de Janeiro. O anúncio dessa importante doação foi feito pela instituição dinamarquesa em junho de 2023. Como o artigo assinala, "repatriar", de acordo com o significado corrente, é devolver, voluntariamente, “uma pessoa ao seu país de origem”. Assim, repatriação contém uma conotação emocional, sugerindo o retorno de seres agentivos, como são os mantos, flautas, cachimbos e bordunas tratados.

Os Pataxó Hãhãhã, de fato um conjunto de povos reunidos em condições históricas muito desfavoráveis, revertidas, tenazmente, ao longo de um ciclo de lutas muitas vezes testemunhadas, e relatadas, por Jurema Souza, que nos presenteia, aqui, com uma memória que suponho emocionará o leitor, e na qual os *encantados* intervêm,

infiltrando-se, gradativamente, ao longo da história, e projetando-se, no sentido de estender-se para fora, formando saliência ou destaque.

Tudo parece girar em torno do território por retomar, como os pequenos rituais domésticos – talvez melhor seja designá-los como altares domésticos – que, na sensível descrição da colega Aline Torres da Cruz (2020, p.351), são “modos de interiorização de artefatos, imagens e substâncias nos ambientes domésticos”, cuja manipulação, no interior das casas, cria “certos efeitos sensíveis nos mistérios, ao mesmo tempo que tenta refazer seus lugares de existência”. O uso do cachimbo com tabaco sob a forma de fumo mascado é quase uma extensão dos corpos dos homens e mulheres com fortes vínculos com a terra e com os encantados, guardiões do território, seus donos. Como lembra minha homônima Maria do Rosário, “os velhos fumava e ensinava as criança desde pequeno”, o que me remete aos vários torés que acompanhei na TI Kiriri de Mirandela e durante os quais eu sempre testemunhei crianças fumando, com muita desenvoltura. Vale lembrar que, para Claude Lévi-Strauss (1967), o tabaco seria um veículo de comunicação, juntamente com os chocalhos, entre o mundo humano e não-humano (apud SZTUTMAN, 2008, p. 74). Sair de casa inadvertidamente sem cachimbo, suscita, para um indígena, como o exemplo evocado por Jurema demonstra, uma forte incerteza ontológica, sob a forma de uma incômoda dissociação entre o humano e os não humanos e outros-que-humanos.

A diáspora pataxó hãhãhã, a partir de meados do século XX, deve ter reduzido gravemente essa comunicação, até porque com a população indígena deslocada, predominantemente, para grandes centros urbanos, indígenas e encantados não dispunham do isolamento necessário à comunicação regular. O caso de Bida é, nesse sentido, exemplar. Parte da primeira geração de retornados à TI após a primeira retomada efetuada, nos anos 1980, os encantados passaram a lhe emitir sinais, que foram acolhidos. Em novo ciclo de retomadas, em 2008, ela foi orientada a construir uma cabana para recebê-los e para a prática do toré. Eles estariam apenas esperando a reconquista, ainda que parcial, do território, e condições mais favoráveis – “longe da estrada” – para se comunicar e agir.

Jurema não menciona, em seu texto, como os encantados chegam *nas* ou *para* as pessoas, mas afirma que eles – Gentio, Caboclinho, Sereia – “manifestavam nela [Bida] e em sua irmã gêmea, Crispiniana”. Vale notar também que a mãe das duas, uma

mulher maxacali ainda falante da língua indígena, tem fortes vínculos com eles, e acredita que a sua *força* esteja sendo retransmitida para Bida, uma vez que as duas compartilham os mesmos encantados.

Finalmente, o artigo de Nei Xakriabá – “Arte indígena Xakriabá: entre-onças, peixes, joãos-de barro e outros-que-humanos” – nos introduz na bela arte desse povo. Convido o leitor a ler o seu tocante texto e, na sequência, a apreciar as lindas esculturas, em argila e madeira, de um conjunto de artistas – Nei Xakriabá, Dalzira Xakriabá, Zé de Jacinto, Luciano Xakriabá, Marquinho Xakriabá e Géilson Xakriabá – e donos de acervos, tais como o mesmo Nei Xakriabá, Edgar Xakriabá, Luciano Kakriabá, Tales Tedeschi e Ana Gomes. Texto e esculturas complementam-se, mutuamente, integrados que estão aos biomas cerrado, mata atlântica e caatinga, onde vivem os urutau – aves noturnas também denominadas de mãe-da-lua e emenda-toco –, as lebres, os gaviões, jacus, cobras, corujas, coãs ou acuãs – as aves agourentas de canto parecido com o do gavião, o que no norte de Minas é interpretado como mau presságio –, teius, tatus, joãos-de-barro, tamanduás, cotias, bichos-homens, seriemas, onças, corujas, cotias e peixes.

## Referências

ABRAM, David. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Random House, 1997.

ALZAMORA, Geane; ZILLER, Joana; Coutinho, Francisco (organizadores). *Dossiê Bruno Latour / Geane Alzamora, Joana Ziller, Francisco Coutinho, organizadores*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

AMANTINO, Márcia. *O Mundo das Feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais – século xviii*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

BESSIRE, Lucas, and David Bond. “Ontological Anthropology and the Deferral of Critique.” *American Ethnologist* 41, no. 3, 2014: 440–56. <https://doi.org/10.1111/amet.12083>.

BIRD-DAVID, Nurit. “Beyond ‘The Original Affluent Society’: A Culturalist Reformulation.” *Current Anthropology* 33, no. 1: 25–47, 1992. <https://doi.org/10.1086/204029>.

BORT JR., João Roberto. *No Ninho dos Guerreiros Fortes: Sociopolítica e Territorialidade Xukuru-Kariri no Alto Rio Pardo (Caldas-MG), UNICAMP*. Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2024.

BRITO, Luiz Gonçalves. *Futuros possíveis dos mundos sociais mais que humanos: entrevista com Anna Tsing*. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, ano 27, n. 60, p. 405-417, maio/ago. 2021.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CALLON, M.; LASCOUMES, P.; BARTHE, Y. *Agir dans un monde incertain: essai sur la démocratie technique*. Paris: Seuil, 2001.

CHAO, Sophie. In the shadow of the palm: dispersed ontologies among marind, west papua. *Cultural Anthropology*, Vol. 33, Issue 4, 2018, p. 621–649.

CHAO, S., and Enari, E. Decolonising Climate Change: A Call for Beyond-Human Imaginaries and Knowledge Generation. *ETropic: Electronic Journal of Studies in the Tropics* 20 (2), 2021: p. 32–54. DOI: 10.25120/etropic.20.2.2021.3796 [Accessed: 3 May 2022].

CHAO, Sophie. Cambridge University Social Anthropology Society (CUSAS). 'Decanonizing the Field', February 15, 2023, Lent 2023 Edition.

CHAO, S., Bolender, K. and Kirksey, E. (eds) 2022. *The Promise of Multispecies Justice*. Durham, NC Duke University Press, 2022.

CROSBY, Alfred W., Jr. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. 30th anniversary edition. Westport, Conn.: Greenwood Publishing, 2013.

CRUZ, Alline Torres Dias da. «A casa e os altares», *Etnográfica* [Online], vol. 24 (2) | 2020, p. 351-370.

DAMIANI, Sandra; Guimarães, Sílvia Maria Ferreira; Montalvão, Maria Tereza Leite; PASSOS, Carlos José Souza. "Ficou só Chão e Céu": Dendeicultura e Impactos Socioambientais sobre Território Tembê na Amazônia. *Ambiente & Sociedade*. São Paulo. Vol. 23, 2020.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir? Ensaio sobre os meios e os fins. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Giles; GUATARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. VI. 1, são Paulo; editora 34, 1995.

DOURADO, Martha Fellows et al. A gestão ambiental e territorial de Terras Indígenas: uma questão climática. *Brasiliana – Journal for Brazilian Studies*. Vol. 5, n. 1, nov. 2016, p. 230-254.

FOLHA DE S. PAULO. RODRIGUES, Meghie. O Antropoceno dá um passo à frente., 11.jul.2023 às 14h22.

FOLHA DE S. PAULO. LACERDA, Lucas. Novo documentário mostra pesquisas do Antropoceno na Bahia., 11.jul.2023 às 15h50Atualizado: 11.jul.2023 às 17h13.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio. Censo sociodemográfico da população Tembê em Tomé- Açu [documento interno]. Belém/PA, 2017.

GONÇALVES, Antônio Augusto Oliveira. TRIOKÁ XOHÃ – CAMINHAR GUERREIRO: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, 2022.

HARAWAY, D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14 (3),1988, p. 575–599.

INGOLD, Tim. *Key Debates*. London; Routledge, 1996.

HARMAN, Graham. Bruno Latour: As ilusões da modernidade. Tradução Thiago Pinho. Blog do Labemus, 2022. [Publicado em 07 de novembro de 2022]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2022/11/07/bruno-latour-as-ilusoes-da-modernidade-por-graham-harman/>

ICCA CONSORTIUM. *Territories of Life: 2021 Report*. ICCA Consortium: worldwide, 2021. Available at: [report.territoriesoflife.org](http://report.territoriesoflife.org).

INGOLD, Tim; PALSSON, Gisli. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge University Press; 2013.

JENSEN, Casper Bruun. 'A Nonhumanist Disposition: On Performativity, Practical Ontology, and Intervention'. *Configurations* 12 (2004): 229–61.

KLEIN, Naomi. *This changes everything: capitalism vs. climate*. New York: Penguin, 2015.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

LAUTOR, Bruno. *Politiques de la nature. Comment faire entrer las sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 1999. [2004. Políticas da natureza, Bauru: Edusc.]

LATOUR, Bruno. A antropologia no tempo do Antropoceno Uma visão pessoal do que deve ser estudado. Dossiê Bruno Latour / Geane Alzamora, Joana Ziller, Francisco Coutinho (orgs.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020a, p. 19-36.

LATOUR, Bruno. Por que a crítica perdeu a força? De questões de fato a questões de interesse. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.29, n.46, p.173-204, jan.-jun.2020b.

LEACH, James. Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea. New York: Berghahn, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. Du Miel aux Cendres. Mythologiques II, Paris: Plon, 1967.

LIMA, Tânia Stolze. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". In: Mana, vol.2 (2), 1996, p. 21-47.

LIMA, Tânia Stolze. "O pássaro de fogo". In: Revista de Antropologia, vol.42 (1-2), 1999, p. 113-132.

MARCUS, George E.; and Marcelo Pizarro. The end(s) of ethnography: social/cultural anthropology's signature form of producing knowledge in transition. Cultural Anthropology 23(1), 2008:1-14.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. i. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. Brutalisme. Paris: La Découverte, 2020.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Mundos de Roças e Florestas. Bol. Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131, jan.-abr. 2016.

PAINEL INTERGOVERNAMENTAL SOBRE MUDANÇA DO CLIMA – IPCC. World Meteorological Organization (WMO) and United Nations Environment Programme (UNEP). Publicado em 10/08/2021, 22h24. Atualizado em 01/11/2022 15h57 2021.

PAJOLLA, Murilo. Qual a origem da 'Guerra do Dendê' no Pará e por que os indígenas Tembé querem expulsar a Brasil BioFuels (BBF) Brasil de Fato | Tomé-Açu (PA). 30 de agosto de 2023 às 06:09.

PEREIRA DA SILVA, Elielson. Necrosaber e regimes de veridicação: governamentalidade bioeconômica da plantation do dendê no Brasil e na Colômbia. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Belém: Universidade Federal do Pará, 2020.

PITROU, Perig. Uma Antropologia além de Natureza e Cultura? Mana 21(1): 181-194, 2015.

PRICE, Catherine; CHAO, Sophie. Multispecies, More-Than-Human, Non-Human, Other-Than-Human: Reimagining idioms of animacy in an age of planetary unmaking. Exchanges 2023 10(2), pp. 177-193.

PUIG DE LA BELLACASA, Maria. Matters of Care: Speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis and London: University of Minnesota Press. 2017.

RAMOS, Gustavo Moreira. Contradualismos no Opará: Lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio São Francisco. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 2020.

REVISTA PIAUI. La Bête contra as Bestas, Piauí, ed. 203, 2023, p. 24-26 (<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/la-bete-contra-as-bestas/>).

STENGERS, Isabelle. Including Nonhumans in Political Theory: Opening the Pandora's Box? Braun, Bruce; Whatmore, Sarah J. (eds). Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 3-33, 2010.

STENGERS, Isabelle. Reativar o Animismo. Caderno de Leituras. N.62. Edições Chão da Feira, 2017, 15 p.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STEWART-HARAWIRA, M. "Challenging Knowledge Capitalism: Indigenous Research in the 21st Century." Socialist Studies, 9 (1), 2013: 39-51.

STRATHERN, Marilyn. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosa & Naify, 2014. p. 23-76.

SWANSON, Heather; TSING, Anna; BUBANDT, Nils. 2015. Less than one but more than many: Anthropocene as science fiction and scholarship-in-themaking. *Environment and Society: Advances in Research* 6(1):149–166, 2015.

STURGEON, Theodore. *More than Human*. New York: Vintage, 1998.

SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008.

TSING, A. L. *Fricction: an Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

TSING, A. *More-Than-Human Sociality: A Call for Critical Description*. In Hastrup, K., ed., *Anthropology and Nature*. Oxford: Routledge, 2014, p. 27–42.

TSING, Anna Lowenhaupt; Mathews, Andrew S.; Bubandt, Nils. *Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology An Introduction to Supplement 20*. *Current Anthropology Volume 60, Supplement 20*, August 2019.

TSING, DEGER, KELEMAN SAXENA E ZHOU. *Feral Atlas: The More than Human Anthropocene*. Stanford University Press, 2020.

TSING, Anna. O Antropoceno mais que humano. *Ilha - Revista de Antropologia*. Vol. 23, n. 01. Florianópolis, PPGAS/UFSC, 2021.

TUCK, Eve; YANG, K Wayne. Decolonization is not a metaphor *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* Vol. 1, No. 1, 2012, p. 1-40.

VILLELA, A. A. et al. Status and prospects of oil palm in the Brazilian Amazon. *Biomass and Bioenergy*, v. 67, p. 270-278, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2(2), 1996, p. 115-144.

WHITEHEAD, Alfred North. *O Conceito de Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WYNTER, S. *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, AfterMan, Its Overrepresentation—An Argument*. *CR: The Centennial Review* 3 (3), 2003: p. 257–337.