



A canoa Yudjá e o antídoto contra a tempestade: uma etnografia multiespécies nas bordas do Plantationceno

Dannyel Sá¹

Resumo

Pretendo aprofundar a discussão de temas como: a produção de conhecimento ecológico de povos ameríndios; a centralidade das plantas na produção da socialidade mais que humana; a ecologia não antropocêntrica e contracolonial; e as estratégias indígenas de adaptação à emergência climática como consequência das relações de dominação empreendidas na modernidade pelo processo contínuo de colonização. Considerando os impactos do desmatamento no entorno do Território Indígena do Xingu-Mato Grosso nas vidas de indígenas do povo Yudjá, das plantas e de outros viventes, pretendo dialogar com a possibilidade de "descrições crítica" das dinâmicas de manejo e a ocupação do território indígenas para a articulação entre os diversos fatores e camadas que constituem a emergência de socialidades multiespécies. Trata-se de uma complexa situação etnográfica que envolve os indígenas do Povo Yudjá e as florestas do Território Indígena do Xingu de um lado dos limites dessa Terra Indígena, o seu entorno onde monoculturas de capim, soja, milho e algodão conformam fazendas, cidades e empreendimentos de escala global, e a interação entre essas paisagens. Irei debater como as concepções nativas, as práticas de manejo empreendidas na atualização das relações cosmopolíticas em um contexto de impactos da emergência climática nas ruínas do desmatamento podem ajudar a evidenciar e descrever a centralidade dessas relações humanos-plantas na produção de uma socialidade multiespécie.

Palavras-chave: Antropologia, Ecologia Contracolonial, Socialidade Mais Que Humana, Povo Yudjá, Paisagem Multiespécies.

¹ Doutorando, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH)– Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS); dannyel.sa@gmail.com.

Introdução

As reflexões deste trabalho estão inseridas no processo de formulação das questões que irei investigar durante minha pesquisa de doutorado em que pretendo ressaltar a importância das experiências práticas locais e ativas de populações nas “bordas do mundo”, nas “ruínas do Capitalismo” – populações que já sofrem os impactos das ações destrutivas da modernidade, cujas experiências são fundamentais para a reversão do cenário de “Emergência Climática²” provocado pela sociedade capitalista pautada no colonialismo. Outrossim, me proponho a analisar como pressupostos e práticas se enriquecem mutuamente na produção de conhecimento a partir de experiências, além de testar possibilidades de reativar e retomar a magia e espiritualidade no conhecimento ecológico inflexionado pela perspectiva indígena. Estou interessado nas relações de indígenas do povo Yudjá com as florestas do Território Indígena do Xingu (TIX) em um contexto de ameaças ao território e à vida em abundância. Minha pesquisa visa produzir uma etnografia multiespécies das relações entre os Yudjá e as espécies vegetais, atenta aos aspectos cosmpopolíticos dessas relações, propondo contribuir no diálogo interdisciplinar entre antropologia e biologia a partir do estudo das plantas, com ênfase na *kadika*³ – um conjunto de árvores identificadas pelos Yudjá, que integra seus ciclos rituais de cauinagem, cura e proteção contra tempestades. Tratam-se de espécies nativas da Amazônia e Cerrado com reconhecidos valores simbólico, prático e ecológico, que destaco para articular a conexão entre os conhecimentos indígenas e não indígenas no contexto das questões que emergem da desregulação dos ciclos da vida provocadas pelo desmatamento em escala regional. Acompanhando seu ciclo de vida, pretendo investigar os processos de atualização das práticas yudjá de manejo das florestas no contexto de emergência climática, buscando tecer os pontos de contato entre as diferentes camadas que interagem entre si no conhecimento ecológico yudjá, produzindo florestas, pessoas e diversidade.

² O uso do termo "emergência" pela Organização das Nações Unidas enfatiza a urgência da redução de emissões de combustíveis fósseis em escala planetária para conter o aumento médio da temperatura global. Esta visão está ancorada em uma pesquisa realizada com pessoas do mundo todo que dizem que a mudança climática é uma emergência global, pedindo uma ação maior para enfrentar a crise. A última Conferência do Clima das Nações Unidas (COP27), realizada em Sharm el-Sheikh, no Egito, pretendeu “planejar a implementação” de promessas feitas para atingir a meta de conter o aquecimento global a 1,5 ° C, mitigando o agravamento de fenômenos climáticos extremos, como ciclones tropicais, desertificação e elevação do nível do mar, causados pelo aumento das emissões de gases de efeito estufa, principalmente de países ricos industrializados, e desmatamento no caso do Brasil.

³ Os termos estrangeiros e as falas dos interlocutores estão marcados em itálico daqui em diante.

Os modos de compreensão e relação dos Yudjá estão no centro desta pesquisa, portanto assumo a nomenclatura indígena para me referir a esse conjunto de espécies descritas na literatura botânica e já identificadas na região da aldeia Tubatuba, considerando que classificações não são elaborações isoladas do pensamento nem são elementos exclusivamente abstratos e intelectuais, mas fazem parte da experiência cotidiana vivenciada (Oliveira, 2006). São elas: *Protium* spp. (Campos Filho, 2009), *Trattinnickia rhoifolia* Willd. e *Trattinnickia* cf. *burserifolia* (Ono & Ivanauskas, 2006). Elas são morfologicamente similares e possuem características distintivas em comum, como o porte e forma das copas, as folhas compostas pinadas e a produção de resina aromática. Amescla, amescião, almécega, almecegueira, amescla-aroeira, mescla, breu, sucuruba e mangue são alguns dos nomes conhecidos no Brasil para essas espécies da família Burseraceae⁴.

O povo Yudjá

Canoeiros e produtores de cauim, os Yudjá são antigos habitantes das ilhas e penínsulas do baixo e médio rio Xingu. Os Yudjá falam uma língua do tronco tupi classificada na família linguística Juruna. Atualmente, uma parte da população vive na região da Volta Grande do Xingu, município de Altamira (PA) e outra, a que me refiro aqui, no Território Indígena do Xingu (TIX), Mato Grosso. Suas aldeias estão localizadas na região norte do TIX, entre a MT-3225⁵ e o Pólo Diauarum, às margens dos rios Xingu, Manitsuá, Mosquito. Em censo de 2022, os Yudjá somavam 880 pessoas.

Os Yudjá, assim como os demais povos que vivem no Território Indígena do Xingu (TIX), experimentam um momento de desafios socioambientais decorrentes das pressões do “mar de soja” no entorno do território (Sturlini et al. 2018). Essa situação é agravada pelo histórico de perda de território que os Yudjá enfrentam desde meados do século XVII com a fundação da cidade de Belém, limitados atualmente à região norte do TIX.

⁴ Usos populares da amescla no Brasil: Na medicina a resina é usada como anti-inflamatório, analgésico, cicatrizante, estimulante, expectorante; indicação terapêutica: Obstrução das vias respiratórias, bronquite, tosse, dor de cabeça. É usada também para defumação em ambiente religioso e doméstico. Músicos que tocam instrumentos de arco usam o “breu” para promover a aderência da crina às cordas. A madeira é usada para móveis.

⁵ Antiga BR-080.

O recente aumento das tempestades constatada pelos Yudjá (Lima, 2018) exemplifica como uma preocupação das famílias Yudjá que vivem nas aldeias do TIX conecta dimensões complexas das transformações da realidade e concepções epistemológicas distintas diante deste cenário. Há vários relatos de acidentes de pessoas atingidas por raios nos últimos anos, algo que suscita uma análise dessa nova condição meteorológica. Vejamos: para os cientistas do clima, o aumento da incidência de eventos climáticos extremos é uma das consequências do aumento da temperatura do planeta provocada pela concentração de gases do efeito estufa na atmosfera⁶. Na cosmologia Yudjá, as desavenças dos humanos com raios e relâmpagos remontam a um tempo mítico em que “o inverno foi suspenso, o verão prolongava-se indefinidamente, os Yudjá não podiam mais cultivar suas roças por terem dizimado o povo-relâmpago” em um episódio de vingança usando pó de pimenta após sofrerem um ataque quando voltavam de uma guerra (Lima, 2005). O tempo da chuva fora restabelecido quando um relâmpago-garotinho, sobrevivente da vingança Yudjá, propiciou o surgimento da atual população do seu povo:

enfurecido por ter ficado abandonado na aldeia enquanto todos iam às roças verificar o crescimento das plantas flexionou e enrijeceu o braço, e bateu-o contra o flanco, fez-se um estrondo, o iwa⁷ caiu partido em dois pela cintura, o menino subiu para os céus. Choveu. Reativara-se o ciclo das estações. A população dos relâmpagos cresceu novamente, e a fumaça de pimenta (por ter sufocado a primeira população) foi elevada então a antídoto contra tempestade, ao lado da fumaça de breu de kadika e de sementes de algodão e urucum (Lima, 2005:185).

A navegação pelo rio Xingu, o fermentado de mandioca com batata-doce (ou outros tubérculos) e a antropofagia estão diretamente relacionados com a maneira que os Yudjá são retratados em sua mitologia perante outros povos indígenas e os brancos: a humanidade prototípica, os Yudjá, é canoieira e produtora de cauim⁸; os Abi provêm dos Yudjá que se perderam nas matas após o dilúvio [de Seña na origem do mundo] e se

⁶ Regionalmente, o desmatamento de praticamente 50% das florestas na bacia do Xingu no MTjá provocou um aumento de 4 a 6°C na média da temperatura do ar no entorno do TIX (Silvério, 2015).

⁷ Quando se exprimiam em português, os homens Yudjá utilizam o termo ‘dono’ como glosa de iwa” (Lima, 2005:95).

⁸ "O cauim é gente! é por isso que nos faz ficar embriagados, [é por isso que] nos mata. Bebemos cauim e embriagamos-nos; ele nos faz embriagados e nós dormimos. O cauim nos mata!". O cauim é tido por seus iwa como 'gente' porque a embriaguez é um grau de morte. “Não nos mataria se não fosse gente. Em outras palavras: se a gente morre-um-pouco, só pode ser gente” (Lima, 2001).

tornaram Selvagens (imama: Outros, bravios, caçadores nômades, não-canibais, não-produtores de cauim). Já os Karaí provêm de guerreiros que, após provocarem a separação entre os Yudjá e seu Criador, negando-lhe carne de Abi, fizeram contra ele uma perseguição que o motivou a virar sua fala pelo avesso (daí derivando o português) e dar-lhes um curral de gado para torná-los sedentários (Lima, 2005). A concepção Yudjá de natureza e cultura está atrelada às oposições entre Rio e Floresta e Céu e Terra, cada uma articulada à oposição entre ausência e presença de antropofagia, conforme os respectivos seres que habitam tais planos: os Yudjá são donos do rio, e os chamados abi são donos da floresta (espaço dos abi e da caça; a floresta suja ou sombria, habitada por ogros e/ou espíritos *ãwã*, e os terrenos de vegetação dita limpa, considerados aldeias de *'ê'ami*— povo-espírito que habita o mundo desde sempre e que vive também no alto dos montes) (Lima, 1999).

Assim, os Yudjá falam de si juntos com o mundo, falando de não humanos e suas respectivas agências, reverberando o apontamento feito por Descola quando esse autor afirma que “a dicotomia natureza-cultura tem sido uma ferramenta inadequada ou equivocada para dar conta do modo como as pessoas falam sobre ou interagem com o ambiente físico” (Descola, 1992: 82). É, portanto, no colapso da distinção da Natureza-Cultura- tema central para a antropologia- que se dá a confluência de campos de estudo que pretendo abordar visando multiplicar histórias habitando e criando refúgios.

Inserção nas ruínas do desmatamento

Em minha experiência de campo, pude observar empiricamente os indícios de como o desmatamento⁹ no entorno do TIX interfere negativamente na vida cotidiana das pessoas cujas atividades estão intrinsecamente ligadas ao território, impondo desafios na produção de bens, produtos e pessoas. Biólogo de formação, nos últimos 10 anos (entre 2012 e 2022) atuei profissionalmente como indigenista vinculado ao Instituto Socioambiental, uma ONG parceira dos povos do Território Indígena do Xingu e nesse período observei e registrei relatos de diversos impactos das mudanças do clima nas vidas dos 16 povos que lá vivem: desde os transtornos logísticos que os xinguanos experimentam na navegação durante a estação seca (entre os meses de abril e outubro), quando a formação de bancos de areia em seu seu auge (julho em diante) impedem a

⁹ Em 2010, 37% da Bacia do Xingu no Mato Grosso já havia sido desmatada (ISA, 2012:46).

navegação em alguns trechos, enquanto nos demais é preciso percorrer um caminho em zigue-zague no leito do rio para contorná-los, passando pela desregulação de sinais que indicam as épocas de determinadas atividades, até graves consequências para a soberania alimentar da população.

Segundo relatos de diversos xinguanos mais velhos, a floração do ipê-amarelo, outrora sincronizada com a desova dos tracajás e a época de queimada da roça, não acontece mais na mesma regularidade de tempos atrás. A chegada da chuva, que viria logo na sequência, está atrasando. Os homens explicam que, por isso, está mais complexo decidir o melhor momento para queimar o roçado; o fogo das roças, que até pouco tempo atrás sempre apagava-se sozinho e ficava circunscrito à área derrubada em meio à floresta, escapa dos limites da roça e anda na mata, que está relativamente mais seca. As mulheres relatam preocupação com a produção de alimentos, pois há vezes em que a mandioca e a batata doce não brotam ou morrem esturricadas quando estão crescendo; varas de porcos do mato e caititu devoram as plantações e assim variedades de manivas e sementes estão sendo perdidas pelas famílias. Os jovens coletores de sementes explicam que árvores da floresta estão abortando os frutos.

Em seu livro “Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho” (2023), recentemente traduzido para o português, o pesquisador martinicano Malcom Ferdinand escreve sobre a importância de pensar uma ecologia que não ignore os fundamentos do processo colonial na constituição da crise ecológica e da própria Modernidade em si. Ferdinand demonstra a constituição colonial da Modernidade enquanto um processo de longa duração, contínuo e atual fundado em relações verticais, cuja consequência é o “altericídio”- a reprodução de si e a eliminação do Outro, a partir da plantation e do “Habitar Colonial”, sendo a categoria de sujeito “habitante” forjada a partir de uma matriz de homens brancos que desumaniza pessoas e invisibiliza não humanos. Desencantamento da Natureza, exploração e desmatamento andam juntos nessa geografia que estabelece a Europa como centro, enquanto metrópole, e os demais lugares subordinados a ela. O autor lança mão da metáfora do navio e da crise ecológica como uma tempestade- que não afeta todos da mesma forma e alguns serão sacrificados- para propor uma reflexão “aterrada”, considerando a perspectiva do Caribe como um mar de pensamentos que revela o diálogo imperativo entre discussões até então apartadas: a derrubada de árvores e questões raciais no bojo do colonialismo.

Assim como Anna Tsing (2022:87) e Donna Haraway (2016), Malcom Ferdinand também discute a opção do termo “Plantationceno” em contraposição ao “Antropoceno” para nomear a atual era em que vivemos, destacando as características cruciais da plantation mantidas desde o início do processo colonial, em detrimento da manutenção da excepcionalidade da humanidade e do salvacionismo embutido no prefixo “anthro”, também coloniais. Monocultura, latifúndios, exploração de mão-de-obra e produção voltada para a exportação seguem provocando a redução dos campos relacionais, morte e destruição ainda hoje. O autor caribenho radicado na França- um dos poucos países do mundo a manter colônias *stricto sensu*, onde recebe duras críticas por parte de nacionalistas franceses por conta de sua abordagem decolonial- adiciona uma outra perspectiva como contraponto ao “Antropoceno”: o Negroceno, na qual o navio negreiro é o porão da Modernidade.

Em mais uma publicação do mesmo ano de 2023, mas desta vez de um pensador quilombola brasileiro. Lavrador, poeta, escritor, professor, ativista político, militante do movimento social quilombola e de direitos pelo uso da terra, Antônio Bispo dos Santos (ou “Nêgo Bispo”, como também é conhecido) aponta para uma mesma direção quando o assunto é a presunção da suposta excepcionalidade por parte dos “humanos¹⁰” na relação com a “Natureza”, e suas consequências. No seu livro “A terra dá, a terra quer”, ele diz:

“A humanidade se desconectou da natureza exatamente por ter cometido o pecado original. Seu castigo foi se afastar da natureza. Por isso Adão foi expulso do Jardim do Éden e o humanismo passou a ser um sistema, um reino desconectado do reino animal. Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal” (Bispo, 2023).

Segundo ele, essa desconexão é o efeito de um “vírus pandêmico” chamado “cosmofobia”, isto é, “o medo, uma doença que não tem cura, apenas imunidade”. Para Bispo

“a cosmofobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária. A cosmofobia é a necessidade de desenvolver, de desconectar, de afastar-se da originalidade. A cosmofobia é a mesma coisa que o pecado original. E tudo o que é original assusta o eurocristão monoteísta”.

¹⁰ Os “eurocristãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade.” (Bispo, 2023:16).

Por outro lado, o debate “decolonial” não lhe contempla em definitivo, pois ele distingue as “pessoas decoloniais”, às quais lhes cabe “decolonizar”, das pessoas “contracoloniais”, que nunca foram colonizadas, como os quilombolas, que lhes cabe “inspirar a geração neta para que ela se defenda da geração neta dos decoloniais e dos colonialistas”. A “contracolônização”, portanto, seria “a imunização que nos protege da cosmofofia”

Ainda sobre iminência de uma catástrofe de ordem planetária e diante da discussão entre diferentes modos de encará-la, Davi Kopenawa, xamã e importante liderança do povo Yanomami, em 2015 (quando enfim publicado em português) no seu livro “A Queda do Céu” já evidenciava a complexidade das relações entre humanos e não humanos para conceber a proteção das florestas:

“Omama tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. Palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que Omama deu a nossos ancestrais. Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente” (Kopenawa, 2015:479).

Há algumas décadas, sobretudo os antropólogos têm se debruçado sobre os paralelos entre a antropologia e a biologia em questões teóricas centrais que permeiam os modos de humanos se relacionarem com outros seres vivos (Tim Ingold, entre outros). No entanto, o movimento oposto— isto é, de biólogos em direção à antropologia— tem sido menos frequente.

Assim, é diante da constatação das alterações das condições-limite da existência da vida na Terra que minhas reflexões se alinham com um movimento de colaboração entre biólogos e antropólogos experimentado na articulação entre temas como Capitalismo, Emergência Climática, desigualdade e o papel da ecologia enquanto aliada das ciências humanas no enfrentamento desses desafios contemporâneos, conforme

defende o antropólogo Bruno Latour. Acrescento ainda temas como: raça, classe, gênero, modos de conhecimento ecológico, concepção de “natureza”, colonialismo, produção de pessoas e a própria noção de humanidade.

Agência vegetal e socialidade mais que humana

Uma recente explosão de engajamento filosófico com formas de vida vegetativas destaca as possibilidades de senciência e inteligência das plantas para expandir o escopo e a relevância dos métodos e teorizações etnográficas, além de testarem as restrições do antropocentrismo (Hartigan, 2019). Em paralelo, descobertas na área da neurobiologia vegetal sobre os modos de vida e organização das plantas revelam capacidades inimagináveis até pouco tempo para o pensamento científico, como aprender, memorizar e se comunicar, e a partir daí surgem novas inspirações para pensar desafios coletivos contemporâneos em escala global (Mancuso, 2019).

Complementarmente, os recentes estudos etnográficos realizados com as plantas e povos indígenas estão colaborando para avanços no debate interdisciplinar de temas como a noção de humanidade (Shiratori, 2019), produção de pessoas (Ewart, 2005; Morim de Lima, 2017), modos de conhecimento ecológico e a concepção de “natureza”, trazendo elementos importantes, inclusive, para a reflexão sobre os limites da categoria “planta” em si (Matta, 2016).

Em artigo de 2017 intitulado “A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô”, a antropóloga Ana Gabriela Morim de Lima discorre sobre os riscos de contrapredação sob a forma de doenças, morte e abandono que permeiam a relação fundada na troca-dádiva entre os indígenas e as plantas, constituindo uma “ética da do plantio” que se verifica em diversos contextos etnográficos na Amazônia. As atitudes das pessoas importam no manejo com as espécies vegetais, sendo que “muitas atitudes podem deixar os cultivos raivosos” (Morim de Lima, 2017: 465). Histórias sobre a “braveza” e a “sedução” da mandioca, a “periculosidade” do inhame sucuriçu e feitiços colocados pelas plantas estão bastante presentes entre os Krahô, segundo a autora. Cultivadas enquanto sujeitos vivos relacionais dotados de perspectiva e parentes que possuem vontades, estados de ânimo, pensamento, linguagem e socialidade, e não meras entidades biológicas passivas em face das intervenções humanas, a batata-doce pensa e sente, vê e canta o mundo:

“Batata não nasce simplesmente, ela brota e dá “para alguém”. Antes escondidas embaixo da terra, as cabeças da Batata se tornam visíveis para a mulher se esta é vista como uma boa mãe, cuidadosa e generosa. Do contrário, a Batata não dá nada, se muda para a roça de outro e pode se vingar com doenças. Dotada de conhecimentos xamânicos e rituais, a Batata também tem toras, cantos e danças que foram apropriados pelos mēhĩ antigos no tempo do mito” (Morim de Lima, 2017:455).

Morim de Lima (2017:457;461) chama a atenção para o fato do cultivo da roça implicar um processo de co-hatitar envolvendo seres diversos e para a necessidade de “pensar a extensão do parentesco para além do humano e, especificamente, as formas propriamente krahô de fazer parentes”, convergindo com as teorias ameríndias em que “o parentesco não é ‘dado’, mas ‘construído’: é preciso ‘fazer’, ‘refazer’ e mesmo ‘desfazer’ os corpos dos parentes, humanos ou plantas”.

Para os Jarawa, povo indígena que vive na região sudoeste do Amazonas, as plantas, as almas (abono) das plantas são seus “filhos de verdade” (okatao yokaná) (Maizza, 2014: 492). Há, porém, uma distinção entre as almas das plantas cultivadas e aquelas não cultivadas, ou cultivadas por Outros: “os abono das plantas que as pessoas cultivam em seus roçados, (chamadas de yamákorona abono- ‘alma de coisa-plantada’) moram no nemê, em lindas aldeias, muito parecidas com a cidade de Lábrea, no Amazonas” (Maizza, 2014: 503). As almas-planta das espécies não-cultivadas, sobretudo aquelas da várzea (as palmeiras buriti, buritirana e joari), são plantadas e cuidadas pelos yamá e yamá maka, sujeitos-potenciais que moram nos fundos de rios e lagos e que raptam a alma dos humanos que, sem saber, se encontram sozinhos em seus territórios. Já as árvores da floresta são normalmente chamadas de “pau velho” (awa boté) e vinculadas às “almas velhas predadoras” (inamati boté), comedoras de gente e moradoras em buracos no solo. (Maizza, 2014: 504). Este mundo da gente-planta, segundo a autora, “é, antes de mais nada, um mundo de guerra, de inimigos, de disputas constantes entre os abono das plantas cultivadas contra os abono das plantas não cultivadas ou cultivadas por Outros: brigas das yamákorona abono contra os awa abono. É nesse contexto que ideias centrais da socialidade jarawa, como “gostar”/“seduzir” (nofá), “cuidar” (narifá) e “criar” (nayaná) se estendem como formas de experiência a praticamente todos os tipos de seres do cosmos, particularmente às plantas (Maizza, 2014: 491). O cuidado com as plantas e com o roçado está associado ao cuidado com as crianças e parentes em geral, sendo que é

pelas plantas que nascem e brotam que se vê se a pessoa cuida de forma “certa”/“bonita” de seu cultivo (Maizza, 2014: 507). Por isso, existem práticas sensoriais recomendadas:

“As pessoas visitam regularmente as plantações para roçar, verificar o crescimento das sementes, colher, observar, cuidar de suas plantas e conversar com elas. É preciso falar às plantas, explicando-lhes que devem dar frutos grandes. Os abono das plantas escutam e respondem, fornecendo os frutos. Paralelamente, e talvez até mais importante do que falar com as plantas, é olhá-las. Sobretudo quando elas ainda estão pequenas, acabaram de sair do solo, as pessoas vão frequentemente ao roçado para “espiar” (kakatomá)” (Maizza, 2014: 507).

Segundo Yabaiwa Juruna, “ser Yudjá é fazer tudo que Yudjá faz” (Reeks et al., 2017), e na esteira desses trabalhos e reflexões, chamo atenção para a necessidade de qualificar as participações, mencionadas na literatura etnográfica sobre os Yudjá, da kadika em atividades intrínsecas ao modo de vida Yudjá e suas conexões com o território—na navegação, na cauinagem e no adorno de distinção étnica.

Paisagens multiespécies

Amplamente debatido na antropologia, o modo como os povos ameríndios atribuem disposições e comportamentos humanos a corpos celestes, às árvores e aos fenômenos meteorológicos encontra um ponto de contato interessante com a ecologia. Se esta última se propõe ao estudo das interações entre os seres vivos com o ambiente e os impactos resultantes dessas interações, quando influenciada pelo pensamento indígena ela é informada sobre a necessidade já reconhecida pela antropologia de expandir a sua compreensão do universo das relações. Ecoando a noção de comunidades multiespécies nas quais todos “todos os seres vivos emergem e fazem suas vidas” (van Dooren et al., 2016), pretendo investigar as relações dos Yudjá com os seres mais que humanos, explorando de forma interdisciplinar seus desdobramentos na emergência de uma “socialidade mais que humana”¹¹ onde as plantas ocupam lugar central, tomando a kadika como fio-condutor desse emaranhado de relações multiespécies.

¹¹ Partindo do debate proposto por Marilyn Strathern (1988) e influenciado pelo universo conceitual dos povos melanésios sobre o conceito de sociedade, Anna Tsing enfatiza a inclusão tanto de humanos quanto de não humanos no conceito de socialidade (2019: 119).

A kadika ocorre em uma ampla distribuição geográfica, sendo encontrada em tipos em comum de florestas na Amazônia e no Cerrado. No território Yudjá, podem ocorrer nos chamados pïatxi ou kaatxi, (locais secos, as matas de terra firme) ou ka'a iyapïa da taha (locais próximos a cursos d'água; as matas ciliares). Na literatura botânica, são associadas a ambientes de origem antrópica, como as kuaxa (capoeiras) e consideradas “secundárias iniciais”, isto é, estão entre aquelas espécies que ocupam uma determinada área em uma fase dita “intermediária” no processo de sucessão ecológica. Normalmente essas espécies gostam de ambientes com muita luz, por isso é comum encontrá-las em ambientes perturbados e/ou degradados em recuperação (como as capoeiras que se desenvolvem após a abertura de áreas na floresta para a atividade agrícola tradicional Yudjá). São espécies de crescimento rápido e ciclo de vida relativamente curto, em comparação com aquelas árvores que germinam e crescem lentamente no ambiente sombreado da mata.

Considerando os diferentes movimentos e trajetórias dos sujeitos envolvidos, o entrelaçamento de relações entre humanos e mais que humanos, e as interações nas quais os humanos não exercem papel ativo, mas seriam um entre os vários agentes históricos, é válido considerar a possibilidade de um “manejo não intencional” das paisagens sempre dinâmicas no território Yudjá, de forma análoga ao exemplo descrito por Anna Tsing (2022) no caso dos cogumelos matsutake e as florestas japonesas, onde refúgios de coabitação emergem em meio às perturbações e ruínas do capitalismo. Ao mesmo tempo, a ecologia histórica e a arqueologia têm explicitado os vestígios da ação dos povos indígenas na formação das florestas, especialmente na Amazônia. Hoje é possível detalhar como as suas práticas milenares de manejo são responsáveis por efeitos persistentes na paisagem, na composição das espécies e na estrutura das fisionomias vegetais, e também em manchas de solo de origem antrópica (Posey 1983, 1985; Posey & Balée, 1989; Heckenberger et al., 2007; Neves 2012). Atualmente reconhece-se que a estrutura e a composição de espécies atuais nas florestas modernas na Amazônia são em grande parte resultado do “longo histórico de domesticação das plantas por povos amazônidas no período pré-Colombo” (Levis 2017; WinklerPrins & Levis 2020). Em um trabalho com os Kayapo, Ribeiro et al. (2014) concluem que as práticas de manejo contemporâneas da castanheira (*Bertholletia excelsa* O. Berg.) também são importantes na formação de paisagens antropogênicas.

No caso da *kadika* e seu papel ativo no mosaico da paisagem antrópica do TIX, existe uma contraposição entre as ações promovidas pelos Yudjá que refletem na sua distribuição espacial e temporal: as que favorecem a sua dispersão no território, como a abertura de clareiras em áreas de terra firme ou beira de cursos d'água (ex.: abandono de roças ou derrubada de árvores de outras espécies), e a sementeira em quintais e áreas degradadas; e aquelas que subtraem, a princípio, indivíduos da população (derrubada para confecção de canoas ou abertura de roças). No atual contexto de imprevisibilidade climática, é válido mencionar que as práticas de manejo Yudjá das plantas estão em constante atualização. Trata-se de um processo contínuo de adaptação que envolve a observação metódica e experimental na produção de conhecimentos importantes tanto para a produção de alimentos quanto para as relações com as espécies florestais.

Produção de conhecimento ecológico ameríndio

O conhecimento ameríndio das florestas está pautado na “ciência do concreto”, que opera através de uma lógica do sensível e expressa a observação metódica e experimental conectados à experiência corporal sensorial, reconhecendo com precisão as menores diferenças entre as plantas¹² (Lévi-Strauss (1989 [1962])). Os Krahô, por exemplo, conhecem aproximadamente 15 variedades locais de batata-doce (“*Jât*”, ou simplesmente “batata” em português; *Ipomoea batatas*), diferenciadas por critérios como coloração e textura da casca e da massa, semelhança morfológica com outras plantas e animais, origem, duração do ciclo, tempo de cozimento e formas de uso (Morim de Lima, 2017:455).

O modo como os povos ameríndios concebem as florestas e atribuem agência e sentimentos a múltiplos sujeitos, apontando para a amplitude de seres que as habitam.- árvores, espíritos, corpos celestes, fenômenos meteorológicos etc.- têm mostrado o papel central das negociações entre humanos, as árvores e seus espíritos donos, e demais entes

¹² A “ciência do concreto” na qual se ancora o “pensamento selvagem”, aquele que não é domesticado em vista de obter um rendimento (Lévi-Strauss, 1989[1962]:289), não se restringe ao universo das plantas, como demonstra Lévi-Strauss em sua vasta obra, tampouco ao mundo “natural”. Vianna (2008), em uma etnografia da relação dos Xavante da aldeia Abelhinha, da TI Sangradouro/Volta Grande no Cerrado matogrossense, com o futebol explica como as qualidades sensíveis da bola são proeminentes na nomeação deste esporte na língua nativa e seus paralelos com a tradicional corrida de toras: “Ao pé da letra, portanto, o futebol, para os xavantes seria algo como “o jogo da coisa leve”. Mas a bola não é apenas uma coisa que, comparada às toras de correr, figura como leve: outra de suas qualidades sensíveis é ser redonda, circular.” (Vianna, 2008:207).

que modificam-se entre si em um emaranhado multiespécie que se aproxima do que a antropóloga estadunidense Anna Tsing chama de uma “assembleia polifônica”¹³ (Tsing, 2022:69). É interessante notar como esta metáfora da polifonia dialoga com a importância dos sentidos na negociação e na apropriação de conhecimentos, como no exemplo trazido novamente por Morim de Lima (2017:480) sobre o manejo krahô das roças: “‘Tudo é jeito das plantas’, coloca Tadeu Cajhy Krahô. E, ‘se cada planta tem seu jeito’, para saber-fazer uma roça, cultivar ou manejar uma planta, é preciso entender a ‘imitação’, a ‘fala’, a ‘cultura’ dela”.

Essas relações entre povos indígenas, plantas e mais que humanos fazem florestas, diversidade, corpos, pessoas, vida. A seguir, apresento um trecho do registro feito por mim em comunicação pessoal com Tawaiku Juruna– agricultor, professor da Escola Estadual Indígena Central Kamadu (aldeia Tubatuba), discente do curso de Ciências Biológicas na Universidade Federal de Goiás, jovem liderança do povo Yudjá, “cientista natural”¹⁴ e pajé aprendiz– a respeito dos impactos das mudanças climáticas na produção de sementes nativas. Ele aponta como a desregulação dos ciclos da vida afeta as plantas em geral: “*Quando as árvores eram gente elas também sentiam e adoeciam como um ser humano. Hoje quando a gente vê que as folhas das árvores estão diferentes, logo percebemos que elas estão doentes*”, explica (Sá et al., 2017). Tawa complementa sua narrativa com os efeitos indesejados percebidos quando “a quentura do Sol vem para a terra e machuca as árvores” na região da aldeia Tubatuba: “Temos observado que tem parte da floresta em que as árvores estão com folhas totalmente secas e morrem de uma forma incomum” (Ibidem). Em seu relato sobre o entrelaçamento das relações que incidem no contexto atual da conexão dos Yudjá com o território, Tawa acrescenta outro elemento para lidar no contexto das comunidades multiespécies, evidenciando a importância de acionar outros conjuntos de conhecimentos sobre as plantas: *os donos. “A floresta tem muitos donos, que abandonam os locais quando a floresta é destruída. Eles vão embora da terra e voltam com uma chuva. Isso nos informa que o espírito está voltando para destruir a gente”, alerta.*

¹³ “Padrões de coordenação não intencional se desenvolvem nas assembleias. (...) A qualidade “polifônica” pode nos ajudar a explicar meu entendimento de assembleia. (...) A assembleia polifônica é a reunião destes ritmos [que se multiplicam], uma vez que eles resultam de projetos de criação de mundos (Tsing, 2022:68-71).

¹⁴ Auto-descrição registrada em Lima, 2018.

É importante notar que há implicações práticas do modo de relacionamento entre os povos ameríndios e os vegetais. Horta (2020), em um estudo realizado no TIX com o Movimento das Mulheres Yarang, grupo de coletoras de sementes do povo Ikpeng, descreve exemplos como “homens que possuem mulheres grávidas ou filhos pequenos, que ainda não começaram a andar, por possuírem uma conexão corporal com os bebês, não podem manejar espécies cujo espíritos-donos podem se incomodar com a retirada de ramos, galhos, cera, seiva, látex, óleo ou sementes, sob o risco de fazerem mal aos seus bebês”. Na floresta, tudo tem “mestre” e “dono” (Fausto, 2008). A seguir, Ayakanukala Waurá (2018) indica os perigos intrínsecos nas relações das pessoas com as plantas medicinais:

“Cada uma das espécies de planta tem espírito diferente. Por isso as pessoas respeitam seu uso, ficam com medo de espírito. Se não respeita, fica aleijado e pode morrer. Nisso que as pessoas mantêm o respeito de uso das várias plantas, desde sua origem, porque suas regras foram feitas assim. A pessoa que não segue esse respeito como conta a história, o dono das plantas vai fazer mal para ela. É isso! Respeite o uso dessas plantas. Respeite as plantas!” (Waurá, 2018).

As atividades de manejo em geral, implicam em extrair a vida da floresta forçosamente, desagradando seus “donos” caso as regras não sejam respeitadas, provocando graves problemas de saúde. Este é o caso da *kadika*, que além de “alvo” dessas ações de manejo empreendidas pelos Yudjá, também constitui um elemento importante na comunicação com o mundo dos espíritos, sendo ela mesma antídoto de tempestade, acionada para proteger as pessoas de consequências indesejadas da desregulação climática observada no aumento de incidência de acidentes com raios.

Contexto etnográfico

A minha hipótese é que a *kadika* reúne boas características para um potencial *waapa*– “elemento da natureza que ensina”, conforme os Yudjá (Reeks et al., 2017)– e um bom fio condutor do emaranhado de relações multiespécies e práticas que se atualizam diante das consequências de devastação das florestas no entorno do TIX, vide descrições que apresento a seguir: o manejo Yudjá da *kadika* articula um amplo espectro de graus de intervenção, que vai desde as ações de extração da vida com a derrubada da árvore para a confecção de canoas, passando pela obtenção da resina para uso ritual e ornamental, até a

coleta, beneficiamento e plantio de sementes em áreas degradadas, além da dinâmica de abertura e abandono de roças que promove a alternância das populações de kadika no território. A kadika está presente no início de processos indispensáveis que forjam o modo de vida Yudjá: a navegação, a cauinagem e a distinção étnica estética.

As canoas que os Yudjá fazem para navegar e servir o cauim são feitas, principalmente, com a madeira da kadika. A sua resina é utilizada para ornamento étnico e também mostra-se importante na comunicação entre mundos atualmente experimentada por jovens pajés¹⁵. Segundo Tânia Stolze Lima, a kadika é o único antídoto contra tempestades para os Yudjá de modo de vida arbóreo, não agrícola (e “não domesticada”) e que ocorre na mata (Lima, 2005).

Meus questionamentos partem da discussão sobre como o modo hegemônico de relacionamento capitalista industrial moderno com os demais seres que habitam o planeta traz consigo ameaças aos povos minorizados enquanto consequências persistentes do processo histórico e contínuo de colonização Ocidental baseado na plantation. Lucros enormes e misérias complementares advindos desse modelo resultam em uma série de impactos socioambientais desastrosos. A constatação inequívoca da crise climática revela (ou impõe) a imbricação de problemas ambientais e sociais; a sua constituição comum, cuja a “dupla fratura”, termo cunhado pelo filósofo Malcom Ferdinand para se referir aos processos coloniais gerados pela “nossa” concepção de Natureza, expõe a necessidade de uma abordagem que conecte as lutas de movimentos sociais e suas perspectivas ambientais (Ferdinand, 2023; 23). Em tempos de “precariedade”¹⁶ (Tsing, 2022) e “catástrofe” (Stengers, 2015), de acirramento de políticas anti-indígenas articuladas ao negacionismo climático pela extrema-direita no âmbito do neoliberalismo, e de intensas negociações estatais de metas globais de redução de emissão de gases do efeito estufa, verifica-se que os 10% mais ricos são responsáveis por aproximadamente metade das emissões enquanto controlam 76% da riqueza global; 50% mais pobres ficam com apenas 2%¹⁷. A fortuna dos mais ricos cresceu na pandemia enquanto milhões entraram na

¹⁵ Acontece atualmente um movimento de retomada do uso da resina perfumada da kadika em processos de cura após o recente encontro da ayahuasca com o povo Yudjá (Lima, 2018)

¹⁶ “O desafio de pensar a partir da precariedade é entender como os projetos de escalabilidade transformam a paisagem e a socialidade, além de ver onde a escalabilidade falha- e onde relações ecológicas e econômicas não-escaláveis se irrompem.” (Tsing, 2022:92).

¹⁷ <https://www.cnnbrasil.com.br/economia/10-mais-ricos-controlam-76-da-riqueza-global-50-mais-pobres-ficam-com-2/>

pobreza e as emissões de gases do efeito estufa continuam crescendo junto ao aceleramento do aquecimento global e seus impactos nos últimos anos- que deve continuar, mantida a trajetória atual.

Ao investigar as relações entre indígenas da etnia Yudjá e as florestas no TIX, descrevendo criticamente o ciclo de vida de uma planta “selvagem”, acompanhando sua conexão ao emaranhado de relações entre os Yudjá e os seres mais que humanos envolvidos na formação das pessoas, florestas e paisagens, opto por uma narrativa que visa construir uma etnografia que não seja circunscrita em si mesma, aberta para histórias de trajetórias independentes, capaz de extrapolar escalas e buscar compreender caminhos não previstos de antemão, abertos ao imprevisível, às contingências e à estocasticidade enquanto características importantes da vida. Esse protagonismo de um ente não-humano provoca um importante deslocamento metodológico importante para enfrentar análises sobredeterminadas pela narrativa triunfante do Progresso ao trazer a possibilidade de contar histórias da diversidade “contaminadas”¹⁸. Isto é, histórias em que cada forma de vida se afeta a cada vez que encontros são efetivados, produzindo algo e modificando-se umas às outras, multiplicando mundos e ontologias. Só há mundo na relação. A “socialidade mais que humana” que faz florestas diante do avanço contínuo da plantation é produzida, sobretudo, em relações intrincadas com outros significantes incluindo aí os “Outros”.

Sugiro que abordar as consequências do desmatamento nos cotidianos das famílias xinguanas pela lente dos processos ecológicos e das práticas de manejo, ressalta nuances nas relações sociais entre os indígenas e os seres mais que humanos que habitam seus mundos. No caso de uma etnografia multiespécie que se propõe a descrever a posição central que as plantas ocupam na produção da socialidade em comunidades mais que humanas, será fundamental incorporar conhecimentos botânicos e ecológicos a fim de investigar a fundo as relações entre os Yudjá e as plantas, multiplicando ontologias. Dadas as questões metodológicas de etnografar relações em que um dos sujeitos componentes dessas relações não operam linguagens simbólicas, é fundamental uma aliança com as pessoas Yudjá para “pensar-com”¹⁹ (Haraway, 2023[2016]:69) sobre as possibilidades de uma ecologia “contracolonial” (Bispo dos Santos, 2023) que atente para a agência da

¹⁸ “Somos contaminados por nossos encontros; eles transformam o que somos na medida em que abrimos espaço para os outros. Ao mesmo tempo em que a contaminação transforma projetos de criação de mundos, outros mundos compartilhados- e novas direções- podem surgir” (Tsing, 2022:73;81).

kadika, além de contemplar aspectos sensoriais que permeiam as relações entre as árvores e as pessoas, considerando a forma do corpo como uma biografia dessas relações no caso dos organismos vegetais.

A minha aposta de interdisciplinaridade está embasada no potencial que esse deslocamento da perspectiva no sentido da abordagem da biologia para a antropologia— pode trazer para esse debate, especialmente a partir das interações com o modo de vida vegetal e da contribuição que o vocabulário utilizado por ecólogos e biólogos estudiosos das espécies vegetais pode trazer para a descrição dos enunciados Yujdá acerca das relações em questão.

Considerações finais

Por fim, destaco a importância socioambiental das terras indígenas²⁰, especialmente das florestas do TIX (Schwartzman et al. 2013) em um contexto político nacional e internacional marcado pela 1) intenção de reposicionamento da agenda ambiental do governo federal brasileiro nos fóruns climáticos²¹ como um ativo diplomático na política externa, pelas 2) constantes ameaças de acirramento de políticas anti-indígenas articuladas ao negacionismo climático pela extrema-direita no âmbito do neoliberalismo, e 3) metas globais de redução de emissão de gases do efeito estufa que depende da manutenção de florestas em pé.

A etnografia de um conjunto de árvores “selvagens”, cuja importância cultural escapa dos critérios utilitaristas (ex.: produtividade ou agradabilidade)²² sugere a

¹⁹ “Importa quais pensamentos pensam pensamentos. Importa quais conhecimentos conhecem conhecimentos. Importa quais relações relacionam relações. Importa quais mundos mundificam mundos. Importa quais histórias contam histórias” (Haraway, 2023[2016]:69).

²⁰ As Terras Indígenas ocupam 13,75 % do território nacional, segundo a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). São terras da União, em que nos últimos 35 anos as populações indígenas protegeram mais de 20% da vegetação nativa no Brasil https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/estudo-comprova-que-povos-indigenas-e-tradicionais-sao-essenciais-para?utm_source=isa&utm_medium=&utm_campaign=

²¹ Destaco alguns elementos importantes que atestam essa intenção: a participação do Presidente Luís Inácio Lula da Silva na COP26 em 2022, no Egito, antes de tomar posse e seu discurso na última Assembleia Geral da ONU no dia 19 de setembro de 2023 (<https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos-e-pronunciamentos/2023/discurso-do-presidente-luiz-inacio-lula-da-silva-na-abertura-da-78a-assembleia-da-onu>); a articulação com Marina Silva, histórica ativista socioambiental, para a composição do governo, e a aposta na transversalidade das pautas ambientais nos ministérios; a reforma ministerial que incorporou o tema das mudanças climáticas ao Ministério do Meio Ambiente, atual Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima, e a criação do Ministério dos Povos Indígenas.

²² Comumente atribuídos na biologia e ecologia a processos de domesticação de plantas agrícolas.

possibilidade de suprir uma lacuna de estudos antropológicos que vêm sendo conduzidos considerando as plantas enquanto sujeitos etnográficos no campo relacional de povos indígenas e os vegetais (Shiratori, 2019:176). Assim, inspirado nas metáforas do “Navio Mundo” e da crise climática como uma “Tempestade”- propostas por Malcom Ferdinand para pensar a necessidade de habitar um novo mundo mais “compositorista” a partir do mundo caribenho- convido para a reflexão sobre uma analogia possível com a perspectiva Yudjá e a interação entre paisagens tão discrepantes que se avizinham: as florestas do Território Indígena do Xingu e as plantations atualizadas sob a alcunha do “agronegócio”. Cercados por monoculturas de capim, soja, milho e algodão que conformam fazendas, cidades e empreendimentos de escala global, esses indígenas nos indicam que a produção de conhecimentos ecológicos e de florestas abundantes de vida neste cenário de conflito contracolonial estão intrinsecamente conectadas aos modos de suas relações multiespécies. É em aliança com a kadika que os Yudjá se protegem dos ataques de raios dessa Tempestade do Plantationceno, e com sua madeira produzem canoas para enchê-las com cauim (para depois esvaziá-las repetidamente) ou navegar pelo rio Xingu habitando refúgios de histórias emaranhadas.

Referências

- BISPO DOS SANTOS, A., 2023. A terra dá, a terra quer. ubu editora | Piseagrama, 112.
- CAMPOS FILHO, E. M., 2009. Plante as árvores do Xingu e Araguaia: guia de identificação. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- CARVALHO, P. E. R., 2015. Espécies arbóreas brasileiras. Amesclão. Trattinnickia rhoifolia. v.4. Embrapa.
- DANOWSKI, D., & VIVEIROS DE CASTRO, E., 2014. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 1.
- DESCOLA, P., 1992. Constructing natures Symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G., 1992. Nature and Society - anthropological perspectives. Londres, p. 82-102.
- ELOY, L., R., R. M., S., M., O., K. Y., STEWARD, A., & FERREIRA, J., 2020. Fire management by traditional communities in Brazil. Biodiversidade Brasileira-BioBrasil, (1), 29-29.
- EWART, E., 2005. Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central. Revista de Antropologia, 48, 9-35.

FERDINAND, F., 2022. *Ecologia Decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 320 p.

HARAWAY, D. J., 2023. Ficar com o problema: fazer parentes no Chthluceno. n-1, 364 p.

HARTIGAN JR., J. 2019. Plants as ethnographic subjects. In: *Anthropology Today*, vol. 35, no 2. Pp. 1-2.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 729 p.

LIMA, T. S., 1995. *A parte do cauim: etnografia juruna*. Teses de doutorado, Rio de Janeiro: Ufrj/Museu Nacional.-----1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-48.

_____, 1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna." *Revista brasileira de ciências sociais* 14:43-52.

_____, 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. Unesp.

_____, 2018. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* [online]. n. 69 [Acessado 24 Agosto 2022], pp. 118-136. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p118-136>> <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p118-136>

MAIZZA, Fabiana. 2014. "Sobre as crianças-plantas: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara". *Mana. Estudos de Antropologia Social*,

MANCUSO, S., 2019. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. Ubu Editora.

MATTA, P., 2016. *Modos ameríndios de conhecer as florestas: produção de relações e percepções*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

MORIM DE LIMA, A. G., 2017. *A cultura da Batata: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô*. *Mana*, v. 23: 455-490.

NASCIMENTO, A. A.; ONO, K.; HORTA, A., 2019. *Desenhando Paisagens, refazendo saberes: práticas, mitos e manejo do fogo no TIX (Território Indígena do Xingu)*. *Biodiversidade Brasileira-BioBrasil*, (1), 315-315.

OLIVEIRA, J.C., 2006. *Classificações em cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)*. Diss. Universidade de São Paulo.

ONO, K. & IVANAUSKAS, N., 2006. *Plantas nativas na área de uso do povo Yudjá no*

PIX. Instituto Socioambiental, São Paulo.

POSEY, D., 1983. Indigenous ecological knowledge and development in the Amazon. pp. 225-257. In: MORAN, E. (ed.). *The Dilemma of Amazonian Development*. Boulder, Colo.: Westview Press.

_____, 1985. Indigenous management of tropical forest ecosystems: The case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems* 3:139-58.

POSEY, DARRELL & BALÉE, W. (eds.), 1989. *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. *Advances in Economic Botany*, vol. 7. Bronx: New York Botanical Garden.

Protium in Flora e Funga do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://floradobrasil.jbrj.gov.br/FB6593>>. Acesso em: 24 ago. 2022.

REEKS, D., MENDONÇA, P., MEIRELLES, R., 2017. *Waapa*. Documentário. Rio de Janeiro: Maria Farinha Filmes.

RIBEIRO, M. B. N., JEROZOLIMSKI, A., DE ROBERT, P., SALLES, N. V., KAYAPÓ, B., PIMENTEL, T. P., & MAGNUSSON, W. E. (2014). Anthropogenic landscape in southeastern Amazonia: contemporary impacts of low-intensity harvesting and dispersal of Brazil nuts by the Kayapó Indigenous people. *PLoS One*, 9(7), e102187.

SÁ, D. (ORG); IKPENG, O.; KAIABI, T.; JURUNA, T.; WAURÁ, A.; WAURÁ, T.; WAURÁ, K.; KAIABI, J.; PANARÁ, T.; KAIABI, S.; 2017. *Sementes nativas que conectam o Xingu*. 1ª Edição. Instituto Socioambiental; Associação Rede de Sementes do Xingu; Associação Indígena Moygu Comunidade Ikpeng. São Paulo.

SHIRATORI, K., 2019. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM). *Mana*, 25, 159-188.

STENGERS, I., 2015. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.

STURLINI, M. O.; ONO, K. Y., & SCHNEIDER, F., 2018. Os Desafios impostos às agriculturas indígenas decorrentes das pressões do “mar de soja” no entorno do Território indígena do Xingu, MT. *Cadernos de Agroecologia*, 13(1).

SCHWARTZMAN, S., BOAS, A. V., ONO, K. Y., FONSECA, M. G., DOBLAS, J., ZIMMERMAN, B., ... & TORRES, M., 2013. The natural and social history of the indigenous lands and protected areas corridor of the Xingu River basin. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 368(1619), 20120164.

TSING, A., 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas. 284 p., *Horizontes Antropológicos*, 55 | -1, 353-357.

VAN DOOREN, T.; KIRKSEY, E.; MÜNSTER, U., 2016. "Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness." *Environmental Humanities* 8.1:1-23.

VIANNA, Fernando Fedola de Luiz Brito. *Boleiros do cerrado: índios xavantes e o futebol*. Annablume Editora, 2008.

VILLAS-BÔAS, A., 2012. *De Olho na Bacia do Xingu*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 61 p.