

Voos Xamânicos: Uma imagética da diversidade biocultural amazônica

Imagens: Ruth Albernaaz
(assinatura artística de Ruth Albernaaz-Silveira)
Texto: Simone Athayde^a e
Ruth Albernaaz-Silveira^b
Tradução: Robert Buschbacher^c

*Esta galeria é dedicada ao Xamã Shögma
Rikbaktsa (in memoriam).*

*“Eu queria fazer parte das árvores como os
pássaros fazem.
Eu queria fazer parte do orvalho como as
pedras fazem.
Eu só não queria significar.
Porque significar limita a imaginação.
E com pouca imaginação eu não poderia
fazer parte de uma árvore.
Como os pássaros fazem.
Então a razão me falou: o homem não
pode fazer parte do orvalho
como as pedras fazem.
Porque o homem não se transfigura senão
pelas palavras.
E isso era mesmo.”*

Manoel de Barros, pág. 35 em *Menino do Mato*.
Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2015. 120 p.

^aTropical Conservation and Development Program,
University of Florida, Gainesville, FL, USA.
Professora Visitante, Universidade Federal do Tocantins.
Email: simonea@ufl.edu

^bUniversidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT.
Email: ruthalbernaaz@gmail.com

^cAmazon Conservation Leadership Initiative,
University of Florida, Gainesville, Florida, USA.
Email: rbusch@ufl.edu

doi:10.18472/SustDeb.v7n2.2016.19592

Shamanic Flights: An imagery of Amazonian biocultural diversity

Images: Ruth Albernaaz
(artistic pseudonym of Ruth Albernaaz-Silveira)
Text: Simone Athayde^a
and Ruth Albernaaz-Silveira^b
Translation: Robert Buschbacher^c

*This gallery is dedicated to Shaman Shögma
Rikbaktsa (in memoriam).*

*“I wanted to be part of the trees like the
birds are.
I wanted to be part of the dew like the
rocks are.
I just didn’t want to signify.
Because signifying limits the imagination.
And without imagination I couldn’t be
part of a tree.
Like the birds are.
So reason said to me: humans cannot
be part of the dew
like the rocks are.
Because man is not transformed if not
by words.
And it was so.”*

Manoel de Barros, pág. 35 em *Menino do Mato*.
Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2015. 120 p.

^aTropical Conservation and Development Program,
University of Florida, Gainesville, FL, USA.
Professora Visitante, Universidade Federal do Tocantins.
Email: simonea@ufl.edu

^bUniversidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT.
Email: ruthalbernaaz@gmail.com

^cAmazon Conservation Leadership Initiative,
University of Florida, Gainesville, Florida, USA.
Email: rbusch@ufl.edu

doi:10.18472/SustDeb.v7n2.2016.19592

Palavras-chave: diversidade biocultural, xamanismo, Amazônia, imagética, ecologia histórica, aves, animismo, totemismo.

A Caligrafia Invisível da Obra Voos Xamânicos

Escolhemos a palavra-alma “Xamã” como fonte e substrato das oito imagens selecionadas para esta galeria, as quais compõem a obra “Voos Xamânicos”. A coletânea foi apresentada em exposição na Galeria do Sesc Arsenal, em Cuiabá – MT, no período de 7 de novembro a 19 de dezembro de 2014, com curadoria da Dra. Imara Pizzato Quadros, do Instituto Federal de Mato Grosso – IFMT. As imagens foram criadas em técnicas mistas sobre tela em tamanhos variados, utilizando uma sequência de pássaros do plano imaginário, não identificáveis pela taxonomia científica.

A proposta desta galeria é abrir outros canais de interpretação das múltiplas realidades vividas nas fronteiras amazônicas, por meio do diálogo transdisciplinar entre arte, conhecimento indígena, poesia e ciência. Sugerimos que se leve em consideração não apenas a objetividade do mundo científico, mas também uma vertente criativa, onde o lúdico e as experimentações/residências artísticas no/com o ambiente sejam agentes motivadores para a construção da sociedade contemporânea.

Algumas inquietações acompanharam o processo de construção desta obra: as transformações na paisagem e as rupturas no nosso modo de viver conectado à natureza; a indagação visual sobre a perplexa condição humana em sua relação espírito – matéria; o mundo imaginário pessoal; a desmistificação da tecnologia como idolatria exclusivista; e a recuperação do equilíbrio perdido entre ser humano/natureza. É importante afinar sensorialmente a consciência do público apreciador para que ele reflita sobre o distanciamento que vem ocorrendo nessa relação com a natureza, onde pode surgir o processo de adoecimento do corpo e da alma.

Experiências prévias de pesquisa com os Rikbaktsa foram traduzidas para o fazer artístico por meio de composições baseadas em observações participantes, sentimentos, percepções e narrativas. As pinturas expressam, por meio da imagética, uma interpretação daquilo que está entre e além dos sistemas socioecológicos, a partir de cosmologias de povos indígenas amazônicos. O “sistema focal” proposto pela temática desta obra, é centrado no multiverso (em contraste ao universo) de mundos supra-humanos vivenciados por xamãs amazônicos em sua relação transiente com seres vivos dotados de corpo e espírito, por vezes aves, por vezes humanos, por vezes xamãs. Aqui, o tema metafórico é a conexão de aves e voos com o xamã ou pajé, figura central no ofício da cura e comunicação com o mundo dos espíritos. A força xamânica Rikbaktsa, ancorada na figura do pajé Shõgma (in memoriam) – a quem dedicamos esta galeria - e de alguns anciões que conhecem as plantas mágicas, os animais e outros elementos da floresta, aparece em muitas nuances subjetivas desse trabalho de arte.



Figura 1 - Pássaros Guardiões do Amor
[mista s/ tela, 40 x 50 cm, 2014].

Seres míticos se apresentam em uma paisagem imaginária da Amazônia, representando um apelo aos humanos em relação às florestas amazônicas, que necessitam de cuidado, conservação e desmatamento zero.

Figure 1 - Birds Guardians of Love
[mixed media on canvas, 40 x 50 cm, 2014].

Mythical beings are presented in an imaginary landscape of the Amazon, representing an appeal to humans in relation to the Amazon forests, in need of care, conservation and zero deforestation.

Key-words: biocultural diversity, shamanism, Amazon, imagery, historical ecology, birds, animism, totemism.

The Invisible Calligraphy of the Shamanic Flights Exhibit

We chose the soul-word “Shaman” as the source and substrate of the eight images selected for this gallery, which compose the “Shamanic Flights” collection. The collection was presented at SESC Arsenal Gallery in Cuiaba - MT, from November 7 to December 19, 2014, in exhibit curated by Dr. Imara Pizzato Quadros, from the Instituto Federal de Mato Grosso – IFMT. The images were created in mixed media on canvas in various sizes, using a sequence of birds from the imaginary realm, unidentifiable by the scientific taxonomy.

This gallery proposes, therefore, to open other channels of interpretation of the multiple realities that are experienced on the Amazon frontier, through a transdisciplinary dialogue between art, indigenous knowledge, poetry and science. We propose to take into account not only the objectivity of the scientific world but also a more creative side, where the playful and artistic trials and experiences in and with the environment are motivators for the construction of our contemporary society.

The following concerns accompanied the process of construction of this work: the changes in the landscape and ruptures in our way of life connected to nature; a visual inquiry into the perplexing human condition of the spiritual-material relationship; the personal imaginary world; demystifying technology as exclusionary idolatry; and recovering the lost balance between humanity / nature. It is important to sharpen the sensory awareness of the public audience so that it reflects on the distancing that is occurring in this relationship with nature, which can sicken the body and soul.

Previous research experiences with the Rikbaktsa were translated into art through visual compositions based on participant observations, feelings, perceptions and narratives. The paintings of this gallery express, through imagery, an interpretation of what is between and beyond social-ecological systems, based on the cosmologies of Amazonian indigenous peoples. The “focal system” is centered on the multiverse (in contrast to the universe) of beyond-human worlds experienced by Amazonian shamans in their transient relationship with living beings endowed with body and spirit, sometimes birds, sometimes humans, sometimes shamans. Here, the metaphorical theme is the connection of birds and flights with the shaman or pajé, healer, sorcerer or “benzedor” - central figure in the craft of healing and communicating with the spirits’ world. The Rikbaktsa Shamanic force, tied to the figure of shaman Shögma (in memoriam) – to whom this gallery is dedicated - and some elders who know the magic plants, animals and other elements of the forest, appears in many subjective nuances of this artwork.

Figura 2 - Voo Xamânico
[mista s/ tela, 80 x 80 cm, 2014].

Confere uma homenagem ao pajé Rikbaktsa Shogmã (in memoriam), grande conhecedor da biodiversidade amazônica, particularmente das espécies consideradas detentoras de poderes mágicos para os processos de feitiçaria ou cura.

Figure 2 - Shamanic Flight
[mixed media on canvas, 80 x 80 cm, 2014].

A tribute to the Rikbaktsa shaman Shogmã (in memoriam), great cognoscente of Amazonian biodiversity, especially species considered to have magical powers for witchcraft and curing.



Sistemas Socioecológicos e Epistemologias Indígenas

Uma importante premissa da abordagem dos sistemas socioecológicos complexos (SSE) é o reconhecimento de que o entendimento (e gestão) destes não pode ser baseado em uma única perspectiva, mas em múltiplas perspectivas ou epistemologias (BERKES; FOLKE, 2002; KATES *et al.*, 2001). O entendimento das conexões entre sistemas sociais e ecológicos pressupõe, portanto, um diálogo inter- e trans- disciplinar entre áreas do conhecimento relevantes para o entendimento de um determinado problema ou para responder uma pergunta. Considera-se conhecimento interdisciplinar aquele gerado pela integração entre duas ou mais áreas disciplinares acadêmicas, enquanto conhecimento transdisciplinar (um conceito ainda em construção) pode ser entendido como aquele produzido pela interação ou diálogo entre perspectivas acadêmicas e não-acadêmicas (ATHAYDE; STEPP; BALLESTER, 2016; TRESS; TRESS; FRY, 2006).

Para entender as múltiplas perspectivas presentes no patrimônio socioecológico ou biocultural amazônico, nos ancoramos no conceito de Conhecimento Ecológico Tradicional – CET, proposto por Berkes *et al.* (2000), como um corpo (não acadêmico) cumulativo de conhecimentos, práticas e crenças sobre as relações dos seres vivos com seu ambiente, evoluído através de processos adaptativos e repassado através das gerações por transmissão cultural. Para Athayde (2013), o conhecimento vivencial dos povos indígenas distingue-se da ciência ocidental não-indígena de várias maneiras; para os indígenas, não existe separação entre religião e ciência, pois as dimensões espiritual, social, econômica e ecológica estão integradas na sua visão de mundo e fazem parte do dia-a-dia de suas relações sociais e com a natureza.

A apreciação de diferentes formas de entender e de se relacionar com o mundo, ou de epistemologias contrastantes com aquelas convencionalmente ensinadas em escolas de sociedades ocidentais, pode se dar por meio de diversos caminhos, sejam eles literários, poéticos, artísticos e/ou acadêmicos. No artigo de Almeida *et al.* (2016) apresentado neste dossiê, o grupo pesquisador descreve o desafio de “delimitar” um sistema socioecológico para o Povo Rikbaktsa, um dos grupos de atores que ocupam a fronteira amazônica no município de Cotriguaçu-MT. No entanto, os autores reconhecem que ao delimitar e traduzir outras formas de entender, estar e se relacionar com o mundo, frequentemente corremos o risco de perder profundidade, imaginação, arrebatamento. Como disse Manoel de Barros no poema de abertura deste texto, “significar limita a imaginação. E com pouca imaginação eu não poderia fazer parte de uma árvore...porque o homem não se transfigura senão pelas palavras (BARROS, 2015:35).”

A proposta deste ensaio é de apresentar, ao leitor leigo, uma introdução a alguns conceitos e pressupostos teóricos do xamanismo e animismo ameríndios ilustrando as complexas inter-relações entre os sistemas de conhecimento indígena e a diversidade biocultural de paisagens amazônicas. Estes tópicos têm sido desenvolvidos na academia - no âmbito da discussão da dialética entre natureza e cultura - por diversos autores e áreas do conhecimento, com destaque para a antropologia cultural e social, a etnoecologia, a ecologia espiritual e a ecologia histórica (BALÉE; ERICKSON, 2006; BALÉE, 2008; INGOLD, 2000; MAFFI, 2001; PRADO; MURRIETA, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

SOCIAL-ECOLOGICAL SYSTEMS AND INDIGENOUS EPISTEMOLOGIES

An important premise of the social-ecological systems (SES) approach, is the recognition that understanding (and management) of SES can not be based on a single perspective, but on multiple perspectives or epistemologies (BERKES; FOLKE, 2002; KATES et al., 2001). Understanding the connections between social and ecological systems requires, therefore, an inter- and trans-disciplinary dialogue between different types of knowledge that are relevant to understand a given problem or answer a given question. Interdisciplinary knowledge is that generated from the integration of two or more academic disciplines, while transdisciplinary knowledge (a concept still under development) can be understood as that produced by interaction or dialogue between academic and non-academic perspectives (ATHAYDE; STEPP; BALLESTER, 2016; TRESS; TRESS; FRY, 2006).

To inform our understanding of the multiple perspectives contained within Amazonian social-ecological or biocultural heritage, we adopt the concept of Traditional Ecological Knowledge - TEK, proposed by Berkes et al. (2000), as a body of accumulated knowledge, practices and beliefs about the relationships between living beings and their environment, evolved through adaptive processes and passed on through generations by cultural transmission. For Athayde (2013), the experiential knowledge of indigenous peoples is distinguished from non-indigenous Western science in several ways: for the indigenous peoples, there is no separation between religion and science, since the spiritual, social, economic and ecological dimensions are integrated in their worldview and are part of their day-to-day social relations with nature.

The appreciation of different ways of understanding and relating to the world, or of epistemologies that differ from those conventionally taught in the schools of Western societies, can be reached through diverse paths, whether literary, poetic, artistic and / or academic. In the article by Almeida et al. (2016) presented in this dossier, the researchers describe the challenge of defining the boundaries of a social-ecological system for the Rikbaktsa people, one of the group of actors that occupy the Amazon frontier in the municipality of Conguaçu-MT. They recognize that, in delimiting and translating other forms of knowing, being and relating to the world, we often run the risk of losing depth, imagination and enchantment. As Manoel de Barros says in the poem that opens this essay, “signifying limits the imagination. And with limited imagination, I can’t be part of a tree...because humans are not transformed if not by words (BARROS, 2015:35).”

In this essay, we propose to present, to the lay reader, an introduction to some concepts and theoretical propositions of Amerindian xamanism and animism, to illustrate the complex inter-relationships between indigenous knowledge systems and the biocultural diversity of Amazonian landscapes. These topics have been developed in academia - in the light of the dialectic discussion between nature and culture - by various authors and disciplinary fields, including cultural and social anthropology, ethnoecology, spiritual ecology, and historical ecology (BALÉE; ERICKSON, 2006; BALÉE, 2008; INGOLD, 2000; MAFFI, 2001; PRADO; MURRIETA, 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).



Figura 3 - A Samaúma e o guardião [mista s/ tela, 160 x 100 cm, 2014].

“A Samaúma e o guardião” expressa uma interpretação da árvore amazônica samaúma (Ceiba pentandra), que integra a cosmologia de diversos povos indígenas que a respeitam como um ser sagrado e ancestral. Alguns povos a consideram como a rainha da floresta e usam a água guardada em seu tronco como medicamento para “curar tristeza”. Nesta obra, a artista trouxe a representação do espírito que rege a espécie acompanhado de um gavião, considerado como uma ave sagrada por representar sabedoria e poder.

Figure 3 - The Ceiba and the guardian [mixed media on canvas, 160 x 100 cm, 2014].

“The Ceiba and the guardian,” expresses an interpretation of the Amazonian Ceiba tree (Ceiba pentandra), part of the cosmology of many indigenous peoples who respect it as a sacred and ancestral being. Some people regard it as the queen of the forest and use the water stored in its trunk as a medicine to “cure sadness.” In this work, the artist represents the spirit governing the species accompanied by a hawk, considered a sacred bird of wisdom and power.

O Povo Rikbaktsa

Estima-se para a Amazônia brasileira a existência de mais de 246 povos, falantes de cerca de 150 línguas diferentes, muitas ameaçadas de desaparecimento. Estes povos protegem 422 terras indígenas abrangendo uma área de 115.342.101 ha, representando 23% da Amazônia legal (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2016). Proteger e conservar estas áreas significa, portanto, não somente conservar a biodiversidade nela representada, mas um conjunto de relações complexas entre seres e ambientes configurado em paisagens bioculturais de valor incalculável.

As imagens selecionadas para esta galeria se inspiram em vivências junto aos Rikbaktsa, povo que tem historicamente habitado áreas de floresta amazônica no Mato Grosso. Santos (2004:13) ressalta a importância ecológica das terras indígenas da região do noroeste mato-grossense para a conservação da Amazônia:

“O mosaico de Terras Indígenas do noroeste mato-grossense constitui-se no maior e mais importante reduto de conservação da biodiversidade e de recursos hídricos, mananciais e nascentes de pequenos, médios e grandes rios, característicos da região noroeste. São verdadeiros refúgios de fauna e conservação das espécies vegetais em extinção ou sob ameaça. Elas figuram, efetivamente, como um obstáculo e um contraponto ao desmatamento.”

O rio Juruena é um dos formadores do rio Tapajós, onde se situa o território ancestral do Povo Rikbaktsa. Atualmente, habitam três terras indígenas (TIs) separadas do ponto de vista geográfico, porém socio-culturalmente conectadas formando uma sociedade étnica. A mais antiga é a TI Erikbaktsa ou Rikbaktsa, localizada na área de confluência dos rios Sangue e Juruena, no município de Brasnorte, com uma área de 79.935 ha; a segunda e contígua à primeira é a TI Japuira, entre o rio Arinos e o rio Juruena, no município de Juara, com uma extensão de 152.510 ha; a terceira, demarcada em 1998, é a TI Escondido, localizada na margem esquerda do rio Juruena, no município de Cotriguaçu, com uma superfície de 168.938 ha (SANTOS, 2004).

É nesse cenário biocultural que o povo Rikbaktsa é presença singular pelo seu modo de ser e fazer conectado com a floresta expresso em suas tradições, rituais e práticas xamânicas, bem como em sua cultura material/imaterial, com destaque para a arte plumária e os artefatos feitos com frutos, sementes e fibras de palmeiras.

Fazendo Mundos: O Trabalho do Xamã

O xamanismo é uma prática religiosa ancestral comum a diversas culturas humanas, exercida por homens e/ou mulheres que percebem e interagem com o mundo espiritual de diversas formas. Não há concordância sobre a etimologia da palavra “xamã”, que parece ter se originado da palavra “šamán”, da língua do povo Evenki, da Sibéria, cujo significado estaria ligado ao verbo “saber” (JANHUNAN, 1986). Por meio da conexão com o mundo espiritual, os xamãs trazem uma certa ordem, sentido e segurança para o mundo humano. O xamã pode atuar, desta forma, como um intérprete da complexidade de um mundo habitado por seres-pessoas, amplamente desconhecido de pessoas comuns.

Para povos indígenas das Américas, o xamanismo pode tomar diferentes formas e ser usado tanto para a cura quanto para a feitiçaria, a doença, e a morte. Existem, assim, diversos tipos de xamãs, que têm diferentes tipos de poder: cantores, curandeiros, feiticeiros, rezadores, pajés de “onça”, pajés “de cobra” etc. Geralmente, os poderes xamânicos são apreendidos em estados oníricos ou em transe, em contato com seres, entidades ou divindades com as quais os xamãs podem se comunicar (WRIGHT, 2016). Os xamãs podem ser “escolhidos” ou chamados por seres espirituais para o desenvolvimento de sua prática, ou podem herdar sua posição. Halifax (1983) conta a lenda arquetípica do curandeiro ferido (wounded healer) para exemplificar ritos de passagem enfrentados por pessoas que se tornam xamãs após adoecerem gravemente, momento no qual atravessam os limites do mundo material para o mundo espiritual e vivenciam a doença para poder aprender a curá-la.

THE RIKBAK TSA PEOPLE

It is estimated that the Brazilian Amazon hosts more than 246 indigenous peoples, speaking about 150 languages, many threatened with disappearance. These people protect 422 indigenous territories covering an area of 115,342,101 hectares, accounting for 23% of the legal Amazon (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2016). Protecting and conserving these areas therefore means not only conserving their biodiversity, but also a set of complex relationships between beings and environments configured in invaluable biocultural landscapes.

The images selected for this gallery are inspired on experiences with the Rikbaktsa people, who have historically inhabited areas of the Amazon rainforest in Mato Grosso. Santos (2004:13) emphasizes the ecological importance of indigenous lands in northwestern Mato Grosso for the conservation of the Amazon:

“The mosaic of Indigenous Territories of northwest Mato Grosso comprise the largest and most important remnant for conservation of biodiversity and that water resources, headwaters and springs of small, medium and large rivers that are characteristic of the northwest region. They are true refuges for wildlife and endangered or threatened plant species. They are an effective obstacle and counterpoint to deforestation.”

The Juruena River is one of the tributaries of the Tapajos, and this is the ancestral territory of the Rikbaktsa people. They currently inhabit three Indigenous Territories, geographically separated but socio-culturally connected, forming an ethnic society. The oldest is the TI Erikbaktsa or Rikbaktsa Indigenous Territory, located near the confluence of the Sangue and Juruena rivers, in the municipality of Brasnorte, with an area of 79,935 ha; the second, contiguous to the first, is the Japuira Indigenous Territory, between the Arinos and Juruena rivers, in the municipality of Brasnorte, with an area of 152,510 ha; the third, demarcated in 1998, is the Escondido Indigenous Territory, located on the left bank of the Juruena river, in the municipality of Cotriguaçu, with an area of 168,938 ha (SANTOS, 2004).

It is in this biocultural scenery that the Rikbaktsa people are a singular presence, by their way of being and doing connected with the forest, expressed in their traditions, rituals, shamanic practices, as well as in their material and immaterial culture, notably the feather art and the artifacts made with fruits, seeds and fibers from several palm trees.

MAKING WORLDS: THE WORK OF THE SHAMAN

Shamanism is an ancestral religious practice common to various human cultures, practiced by men and / or women who perceive and interact with the spiritual world in many ways. There is no agreement on the etymology of the word “shaman”, which seems to have originated from the word “šamán”, in the language of the Evenk people of Siberia, whose meaning is related to the verb “to know” (JANHUNAN, 1986). By connecting with the spiritual world, shamans bring a certain order, meaning and security to the human world. The shaman can act, therefore, as an interpreter of the complexity of a world inhabited by beings-people, largely unknown to ordinary people.

For indigenous peoples of the Americas, shamanism can take different forms and can be used both for healing and for witchcraft, disease, and death. There are, therefore, many types of shamans, who have different types of power: singers, healers, sorcerers, chanters, shamans of “jaguar,” shamans of “snake” etc. Generally, shamanic powers are obtained in dream states or in a trance, in contact with beings, entities or deities with which shamans can communicate (WRIGHT, 2016). Shamans can be “chosen” or called by spiritual beings to develop their practice, or can inherit their position. Halifax (1983) tells the archetypal legend of the wounded healer to exemplify rites of passage experienced by people who become shamans after serious illness, in which they cross the boundaries of the material world to the spiritual world and experience illness in order to learn how to cure it.



Figura 4 - O Xamã [mista s/ tela, 50 x 40 cm, 2014].

O “Xamã” é um pássaro inspirado na narrativa de um pajé do povo Yudjá (Xingu, MT). Para realizar os trabalhos de cura, ele se comunica com espíritos de aves-xamãs, que orientam o trabalho de pajelança.

Figure 4 - The Shaman [mixed media on canvas, 50 x 40 cm, 2014].

The “Shaman” is a bird inspired by the story of a shaman of the Yudjá people (Xingu, MT). To perform his work of healing, he communicates with spirits of bird-shamans that guide the shamanic work.

Segundo Overing (1990), os xamãs cantores podem ser considerados “fazedores de mundos”, conferindo ordem e direção ao mundo dos indígenas Piaroa da Venezuela por meio de cânticos sagrados. Storrie (2006) propõe que o xamanismo é uma prática essencial para o povo Hoti, devido à natureza e às incertezas do universo transformacional e complexo que habitam. A prática xamânica permite visualizar e apreender aquilo que não está acessível para as pessoas “comuns”, trazendo orientações sobre cuidados a serem tomados em relações perigosas com “pessoas não-humanas”, estipulando procedimentos a serem tomados em determinados momentos ou doenças “da alma”, sonhando com novos símbolos, novas variedades de plantas da roça, ou com a localização de recursos naturais estratégicos (TRONCARELLI *et al.*, 2006). Entre os povos amazônicos, o poder de decisão em assuntos de gestão ambiental geralmente depende de consulta com xamãs e idosos. Reichel-Dolmatoff (1999) ressalta o poder de controle dos pajés sobre práticas de manejo de recursos naturais entre povos do alto rio Negro, incluindo controle sobre a derrubada de árvores para roças, as queimadas de roças, a construção de casas e de canoas, a preparação de cerveja de mandioca e de comidas, além de várias outras atividades.

O professor indígena Korotowī, representante do Povo Ikpeng do Parque do Xingu, compara o exercício e o papel do xamã ao exercício do cientista na sociedade não indígena:

“Os pajés de todas as etnias são os cientistas de cada povo. Eles se comunicam com os espíritos dos seres vivos e ensinam para as pessoas, que não são pajés, como cada ser vive e como podemos manejar os recursos naturais onde existem os seres espirituais. Como o cientista não-indígena explica sobre a vida dos seres vivos para seu povo, assim nosso cientista tem explicação, tem uma teoria sobre cada ser vivo.”

Korotowī Taffarel Ikpeng em Trocarelli *et al.* (2006, p.35).

Animismo e Diversidade Biocultural

A dimensão religiosa e espiritual nas cosmologias ameríndias se manifesta nas relações sociais entre pessoas indígenas e os seres vivos encontrados nas águas, nas florestas, nas rochas, e em elementos climáticos como o vento e o trovão. Na teoria antropológica, o animismo pode ser definido como uma visão de mundo na qual não há separação entre o mundo espiritual e físico, e onde entidades “não-humanas” têm uma essência espiritual (HARVEY, 2006). Além de estar amplamente presente nas culturas indígenas amazônicas, o animismo é adotado por outros povos e religiões ao redor do mundo, como povos indígenas norte-americanos, povos Maori da Nova Zelândia, aborígenes australianos, budismo, hinduísmo, entre outros.

Segundo Sahlins (2014), o animismo tem raízes ontológicas no antropomorfismo, como um sistema de crenças no qual formas, seres e objetos não-humanos têm qualidades humanas ou são personificados. O autor distingue três formas principais de animismo – animismo comunal ou propriamente dito, totemismo ou animismo segmentário, e analogismo ou animismo hierárquico. Estas formas podem se combinar e estar presentes em maior ou menor grau, dependendo do contexto no qual a “pessoa não-humana” existe ou figura, seja ele mítico, ritual, mágico, técnico ou xamânico; de forma coletiva ou individual, sonhada ou vivenciada.

No animismo propriamente dito, ou comunal, as pessoas humanas e não-humanas se desenvolvem a partir de origens humanas comuns: “noções de identidade e agência humanas são projetadas em animais, plantas, objetos rituais e todo o resto: eles compartilham parentes com os seres humanos, pertencem a sub-clãs, se casam, e daí por diante (traduzido de SAHLINS, 2014:282).” A teoria do perspectivismo ameríndio, proposta por Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2012), se desenvolve a partir da cosmologia animista, baseando-se na concepção, comum a muitos povos indígenas amazônicos, de que o mundo é habitado por diversos sujeitos ou “pessoas”, humanas e não-humanas, os quais apreendem a realidade sob diferentes pontos de vista. Segundo a teoria indígena, animais e espíritos percebem a si mesmos como humanos: eles podem perceber-se ou tornar-se seres antropomórficos quando estão nas suas casas e vivenciam hábitos e características culturais.

According to Overing (1990), singing shamans can be considered “makers of worlds”, giving order and direction to the world of the Piaroa from Venezuela through sacred chants. Storrie (2006) proposes that shamanism is an essential practice for Hoti people due to the nature and the uncertainties of the transformational and complex universe they inhabit. Shamanic practice allows seeing and understanding what is not accessible to “ordinary” people, bringing guidance on precautions to be taken in dangerous relationships with “non-human persons”, stipulating measures to be taken at certain moments or diseases “of the soul” dreaming of new symbols, new crop varieties, or the location of strategic natural resources (TRONCARELLI et al., 2006). Among the Amazonian peoples, decision making on environmental management issues generally depends on consultation with shamans and elders. Reichel-Dolmatoff (1999) emphasizes the shamans power to control natural resource management practices among peoples of the upper Rio Negro, including control over the felling of trees for plantations, burning of fields, building houses and canoes, the preparation of cassava beer and food, and various other activities.

The indigenous teacher Korotowĩ, representative of the Ikpeng of the Xingu Park, compares the practice and the role of the shaman to the function of the scientist in non-indigenous society:

“The shamans of all ethnic groups are the scientists of their people. They communicate with the spirits of living beings and teach the people who are not shamans how each being lives and how we can manage natural resources where there are spiritual beings. As the non-Indian scientist explains about the life of living beings to his people, so our scientist has an explanation, has a theory about every living being.

Korotowĩ Taffarel Ikpeng in Trocarelli et al. (2006:35).

Animism and Biocultural Diversity

The religious and spiritual dimension of Amerindian cosmologies manifests itself in social relations between indigenous people and the living beings found in the waters, forests, rocks, and climatic elements such as wind and thunder. In anthropological theory, animism can be defined as a worldview in which there is no separation between the spiritual and physical worlds, and where “non-human” entities have a spiritual essence (HARVEY, 2006). Besides being widely prevalent in Amazonian indigenous cultures, animism is present in other peoples and religions around the world, such as North American indigenous people, the Maori people of New Zealand, Australian aborigines, Buddhism, Hinduism, among others.

According to Sahlins (2014), animism has ontological roots in anthropomorphism, as a belief system in which non-human forms, beings and objects have human qualities or are personified. This author distinguishes three main forms of animism - communal animism, totemism or segmented animism, and analogism or hierarchical animism. These forms can be combined and be present in greater or lesser degree, depending on the context in which the “non-human person” exists, be it mythical, ritual, magic, technical or shamanic; collective or individual, dreamed or experienced.

In communal animism, human and non-human persons develop from common human origins: “human notions of identity and agency are projected on animals, plants, ritual objects and everything else: they share relatives with human beings, belong to sub-clans, get married, and so on” (translated from SAHLINS, 2014: 282). The theory of Amerindian perspectivism, proposed by Viveiros de Castro (2002, 2012), is developed from animist cosmology, based on the idea, common to many Amazonian indigenous peoples, that the world is inhabited by different subjects or “people”, human and non-human, which apprehend reality from different points of view. According to indigenous theory, animals and spirits see themselves as humans: they may perceive themselves or become anthropomorphic beings when they are in their homes and practice cultural habits and characteristics.



Figura 5 - Mamaé traz bons ventos [mista s/ tela, 50 x 40 cm, 2014].

Realizada a partir da narrativa do pajé Sapaim Kamayurá, que ensina sobre o espírito da floresta denominado “Mamaé” (que na língua tupi-guarani significa coisa ou espírito do mato), que o orienta em rituais de cura e transformação realizados em sua aldeia localizada no Alto Xingu, em Mato Grosso. Na cosmologia de povos tupi-guarani, os Mamaés podem ser espíritos bons ou ruins, ou simplesmente seres transformadores do mundo de forma inesperada.

Figure 5 - Mamaé brings good winds [mixed media on canvas, 50 x 40 cm, 2014].

Based on the narrative of the shaman Sapaim Kamayurá that teaches about the forest spirit called “Mamaé” (which in the Tupi-Guarani language means forest spirit or “thing”), which guides him in rituals of healing and transformation performed in his village located in the Upper Xingu, Mato Grosso. In the cosmology of Tupi-Guarani peoples, the Mamaé can be good or bad spirits, or simply beings that change the world in unexpected ways.

Sahlins (2014) explica que um totem é representado por uma determinada pessoa não-humana, ou seres-espécies, simbolicamente identificados com grupos humanos coletivos, como linhagens e clãs. Os Rikbaktsa, por exemplo, dividem os seres do universo em duas metades opostas e complementares. Arruda (1998) afirma que essa divisão em metades, configurada no sistema de parentesco, ancora o princípio classificatório fundamental por meio do qual eles organizam sua vida social. A sociedade Rikbaktsa é, assim, dividida em metades exogâmicas (casamento entre grupos distintos), cujos seres totêmicos são ligados a aves: uma metade é associada à arara amarela (Makwaratsa) e outra à arara cabeçuda - um tipo de arara vermelha - (Hazobtisa), cada uma subdividida em vários clãs, associados a animais e vegetais.

Entre os povos indígenas do Parque Indígena do Xingu-MT, a construção transdisciplinar do conceito de biodiversidade realizada no âmbito do programa de formação de professores indígenas, coordenado pelo Instituto Socioambiental - ISA, permite reconhecer a cosmologia animista como um traço compartilhado entre etnias com línguas, culturas e tradições diferenciadas. Neste exercício, percebeu-se que as categorias “seres vivos” e “não-vivos” não fazia sentido para os participantes indígenas, pois o critério de diferenciação de todos os seres existentes é a presença de um espírito ou alma (anima em latim), seja em rochas e pedras, no solo, em plantas, insetos, animais etc.:

“Biodiversidade é a variedade de seres vivos que existem na natureza. Na ciência indígena, todos os seres são vivos. Se eles não estivessem vivos, não existiriam neste mundo. Todos os recursos naturais são vivos e possuem seus espíritos. Por exemplo: rochas, árvores, rios, aves, vento, peixes, terra, água, argila e todos os tipos de animais. Assim, todos os recursos naturais devem ser respeitados. Para vários povos, os espíritos dos recursos naturais que morrem continuam a existir. Nós temos muitas regras sobre como respeitar cada ser vivo que existe na natureza”. Professores indígenas do Parque do Xingu, 2000 (em ATHAYDE *et al.*, 2002:177).

Aves como Seres Anímicos, Totêmicos

As aves são símbolos arquetípicos e totêmicos presentes ao imaginário de muitas culturas, tanto indígenas como não-indígenas, na trilha do tempo da história da humanidade. O imaginário é um conjunto de produções mentais ou materializadas em obras de caráter visual ou em criações de linguagem; apresenta-se como um sistema organizador de imagens e seus significados, que comporta um conteúdo semântico, uma estrutura e uma visão de mundo. Seu dinamismo revela-se do poder poético de articulação de arquétipos, imagens simbólicas e mitos.

Em diversos sítios arqueológicos do mundo, vemos a presença de imagens de aves em pinturas rupestres, fragmentos de peças de arte e outros vestígios de atividades humanas, demonstrando a representação das aves na cosmologia de grupos humanos. A mitologia apresenta um grande número de registros que contemplam a participação das aves em seu corpus. Na América do Sul, um ícone que se destaca é a imagem do colibri (beija-flor), representada em geoglifos no deserto de Nasca, no Peru, medindo 96 x 66 metros. O povo Nasca concede ao colibri caráter divino pois atribuem a ele o papel de mensageiro entre os homens e os condores, que eram considerados deuses (DUKSZTO e ARGUEDAS, 2006).

Aves, penas e leveza estão presentes de forma contundente nas práticas xamânicas ameríndias. Pajés de diversas etnias utilizam a simbologia de algumas espécies de aves, como a águia, a harpia ou gavião real, a coruja e outros seres considerados animais de poder para rituais de visão e de cura. Segundo Storrie (2006), a leveza é, essencialmente, uma qualidade xamânica. Os Hoti se referem às pessoas que acreditam ser especialmente talentosas na prática do xamanismo como “pessoas leves” (kaho hadi). Aves são, por essência, kaho hadi arquetípicos. Apesar de terem substância ou corpo físico, não são limitadas à terra, podendo viajar entre os domínios do cosmos. As pessoas leves humanas – os xamãs - às vezes são descritos pelos Hoti como voando como aves ou se transformando em aves.

Sahlins (2014) explains that a totem is represented by a certain non-human person or species, being symbolically identified with collective human groups such as lineages and clans. The Rikbaktsa, for example, divide the beings of the universe in two opposite and complementary halves. Arruda (1998) states that this division into halves, set in the kinship system, anchors the fundamental classificatory principle through which they organize their social life. The Rikbaktsa society is thus divided into exogamous halves (marriage between different groups), whose totemic beings are attached to birds: one half is associated with the yellow macaw (Makwaratsa) and another to a kind of scarlet macaw - (Hazobtisa), each subdivided into several clans, associated with plants and animals.

Among the indigenous peoples of the Xingu Indigenous Land in Mato Grosso, transdisciplinary construction of the concept of biodiversity within the indigenous teacher training program, coordinated by Instituto Socioambiental - ISA, demonstrates that the animist cosmology is a shared trait among ethnic groups with different languages, cultures and traditions. In this exercise, it was noted that the categories "living beings" and "non-living" made no sense to the indigenous participants, since the criteria of differentiation of all beings is the presence of a spirit, either in rocks and stones, in soil, plants, insects, animals etc.:

"Biodiversity is the variety of living things that exist in nature. In indigenous science, all beings are alive. If they were not alive, they would not exist in this world. All natural resources are alive and have their spirits. For example, rocks, trees, rivers, birds, wind, fish, earth, water, clay and all sorts of animals. Thus, all natural resources should be respected. For many ethnic groups, the spirits of natural resources who die continue to exist. We have many rules on how to respect every living thing that exists in nature. "Indigenous teachers of Xingu Indigenous Land, 2000 (ATHAYDE et al., 2002: 177).

Birds as Animistic, Totemic Beings

Birds are archetypal and totemic symbols present in the imagination of many cultures, both indigenous and non-indigenous, throughout human history. The imagination is a set of mental or materialized productions in visual or linguistic creations; it functions as an organizing system of images and their meanings, and includes semantic content, structure, and a worldview. Its dynamism is revealed by the poetic power of articulation of archetypes, symbolic images and myths.

At various archaeological sites around the world, we see the presence of images of birds in cave paintings, fragments of art, and other traces of human activities, showing the representation of birds in the cosmology of human groups. Mythology has many cases of the participation of birds. In South America, an icon that stands out is the hummingbird image represented in geoglyphs in the desert of Nasca in Peru, measuring 96 x 66 meters. The Nasca people attribute divinity to the hummingbird, with the role of messenger between men and condors, which were considered gods (DUKSZTO and ARGUEDAS, 2006).

Birds, feathers and lightness are forcefully present in Amerindian shamanic practices. Shamans from different ethnic groups use the symbolism of some species of birds such as the eagle, the harpy eagle, owls and other beings considered power animals for rituals of vision and healing. According to Storrie (2006), lightness is essentially a shamanic quality. The Hoti refer to people they believe to be especially talented in the practice of shamanism as "light people" (kaho hadi). Birds are, in essence, archetypal kaho hadi. Although they have substance and physical body, they are not limited to the ground and can travel between the realms of the cosmos. Light humans - shamans - are sometimes described by Hoti as flying like birds or turning into birds.



Figura 6 - Pássaros mensageiros de cura [mista s/ tela, 50 x 40 cm, 2014].

Complementarmente às imagens das obras “Voo Xamânico”, “o Xamã” e “Mamaé traz bons ventos”, a obra “Pássaros mensageiros de cura” retrata os pássaros em voo circular, ofertando energia de cura e bons presságios. Segundo o imaginário dos ribeirinhos do Pantanal de Mato Grosso, os pássaros podem se comunicar pelo desenho que fazem no céu em seus voos ou pela vocalização emitida em determinada circunstância.

Figure 6 - Birds messengers of healing [mixed media on canvas, 50 x 40 cm, 2014].

Complementary to the images of “Shamanic Flight,” “The Shaman” and “Mamaé brings good winds,” the work “Birds messengers of healing” depicts birds in circular flight, offering healing energy and good omens. According to the imagination of the traditional riverine folk (ribeirinhos) of the Mato Grosso Pantanal, birds can communicate by the design that they make in the sky with their flights or by vocalizations issued in certain circumstances.

Conservando as Paisagens Ancestrais

Conservar os biomas amazônicos é conservar paisagens construídas por uma relação ancestral e dialógica entre os seres humanos e a natureza. Desde tempos imemoriais, as paisagens amazônicas têm sido co-habitadas e compartilhadas por centenas de povos que interagem com a biodiversidade de seus ecossistemas. Estas interações são expressas tanto em práticas rotineiras como rituais e refletem um profundo conhecimento experiencial com potenciais aplicações na busca e descoberta de medicamentos, na segurança alimentar, na adaptação a mudanças climáticas e no desenvolvimento sustentável em geral (ATHAYDE; STEPP; BALLESTER, 2016; HALL, 2006; NEPSTAD *et al.*, 2006; PILGRIM *et al.*, 2009; SCHWARTZMAN *et al.*, 2013; SILVA, 2002). Estudos de arqueologia, ecologia histórica e paleontológica demonstram ocupações ancestrais por meio dos sítios arqueológicos contendo restos de cultura material (como fragmentos cerâmicos, de artefatos ritualísticos e de uso estético); solos de terra preta de índio, com presença de fogueiras, restos animais e vegetais da alimentação de antigas aldeias; estruturas de terra escavada com formas geométricas visíveis do alto (geoglifos); grupamentos de palmeiras, castanheiras e de outras espécies vegetais; plantações; diques, canais e outras construções de manejo da água e da pesca (BALÉE, 2008; DENEVAN, 1992; HECKENBERGER *et al.*, 2003, 2007; POSEY, 1985; WILLIS *et al.*, 2004). A evolução biocultural das paisagens amazônicas está, portanto, inscrita em diversas escalas e dimensões socioecológicas. Ela pode ser constatada em estudos genéticos de espécies domesticadas e semi-domesticadas, em feições geográficas, e, sobretudo, na diversidade de categorias linguísticas que acompanham a diversidade biológica (BALÉE, 2008; MAFFI, 2002).

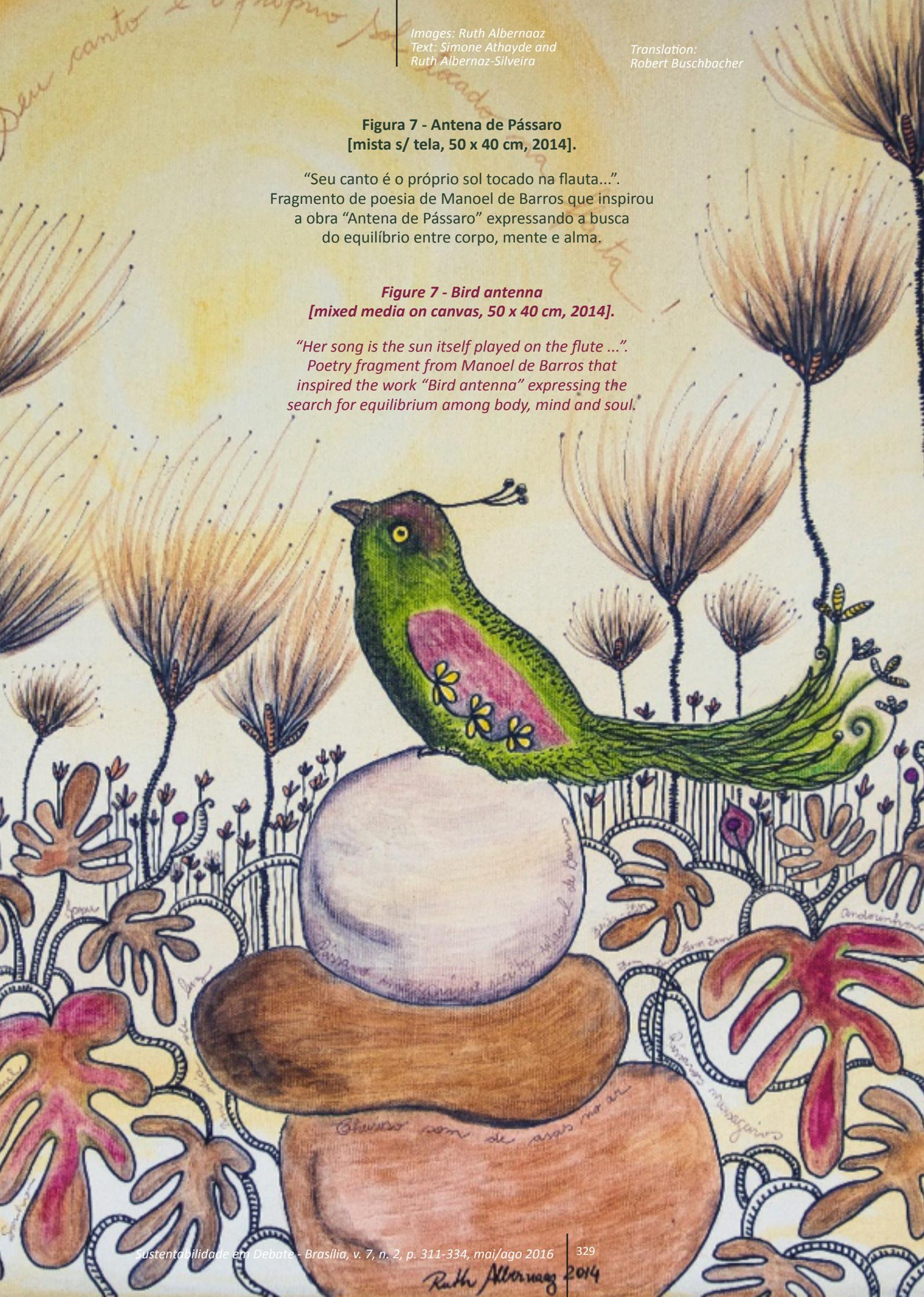
Ingold (2000) propõe a retomada de uma “ecologia da vida”, a partir da substituição da dicotomia entre natureza e cultura pela sinergia entre organismo e ambiente. De acordo com o autor, os seres humanos interagem de forma material e substantiva com o ambiente em um processo permanente de construção de um mundo “naturalmente real” e culturalmente imaginado e apropriado. Estórias de localidades e lugares podem ser compreendidas como resultantes da atividade de seres ancestrais desde tempos imemoriais, a qual confere forma e configuração às paisagens. Assim, quando um pesquisador ou especialista de fora examina uma paisagem ecológica, elementos ancestrais que deram forma aquela paisagem não fazem parte de sua história ou ecologia de vida, ou cultura. Já para um morador local, a paisagem está carregada de memórias e estórias ancestrais. Os objetos, as pedras, e algumas espécies vegetais e animais podem ser considerados como veículos de significados e memória, inscritos numa paisagem ancestral, continuamente transmitida pela memória cultural, e ao mesmo tempo transformada pela experiência presente. Poderia, talvez, ser esta uma interpretação do conceito de resiliência na perspectiva da diversidade biocultural manifesta na sinergia entre organismos (humanos e não-humanos) e ambientes.

Figura 7 - Antena de Pássaro
[mista s/ tela, 50 x 40 cm, 2014].

“Seu canto é o próprio sol tocado na flauta...”.
Fragmento de poesia de Manoel de Barros que inspirou
a obra “Antena de Pássaro” expressando a busca
do equilíbrio entre corpo, mente e alma.

Figure 7 - Bird antenna
[mixed media on canvas, 50 x 40 cm, 2014].

“Her song is the sun itself played on the flute ...”.
Poetry fragment from Manoel de Barros that
inspired the work “Bird antenna” expressing the
search for equilibrium among body, mind and soul.



CONSERVING ANCESTRAL LANDSCAPES

Conserving the Amazon is to conserve landscapes built by an ancient and dialogical relationship between humans and nature. Since immemorial times, Amazonian landscapes have been co-inhabited and shared by hundreds of ethnic groups who interact with the biodiversity of their ecosystems. These interactions are expressed both in routine practices and in ritual and reflect a deep experiential knowledge with potential application to the search and discovery of medicines, food security, adaptation to climate change and sustainable development in general (ATHAYDE; STEPP; BALLESTER, 2016; HALL, 2006; NEPSTAD et al., 2006; PILGRIM et al., 2009; SCHWARTZMAN et al., 2013; SILVA, 2002). Studies in archeology, historical ecology and paleontology demonstrate ancestral occupation through archaeological sites containing remains of material culture (such as ceramic fragments of ritual and aesthetic objects); black earth soils, with remnants of fires, animal and plant material from ancient villages; earth excavations with geometric shapes visible from above (geoglyphs); groves of palm trees, nut trees and other plant species; plantations; dikes, canals and other structures to manage water and fish (BALÉE, 2008; DENEVAN, 1992; HECKENBERGER et al., 2003, 2007; POSEY, 1985; WILLIS et al., 2004). The biocultural evolution of Amazonian landscapes is therefore inscribed in diverse social-ecological scales and dimensions. It can be found in genetic studies of domesticated and semi-domesticated species (CLEMENT, 1999); in geographic features, and above all in the diversity of linguistic categories that accompany the biological diversity (BALÉE, 2008; MAFFI, 2002).

Ingold (2000) proposes the resumption of an “ecology of life” starting from replacement of the dichotomy between nature and culture with a synergy between organism and environment. According to that author, humans interact in a material and substantive way with the environment in an ongoing process of building a world that is “naturally real” and culturally imagined and appropriate. Stories of places and locales can be understood as resulting from the activity of ancestral beings since time immemorial, which gives form and shape to the landscape. When a researcher or outside expert examines an ecological landscape, ancient elements that have shaped the landscape are not part of his history and ecology of life, or culture. Whereas for a local resident, the landscape is full of memories and ancestral stories. The objects, rocks, and some plant and animal species can be considered as vehicles for meaning and memory, inscribed in an ancestral landscape, continuously transmitted by cultural memory, and at the same time transformed by current experience. This could perhaps be an interpretation of the concept of resilience from the perspective of biocultural diversity manifested in the synergy between organisms (human and nonhuman) and the environment.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS / LITERATURE CITED

ALMEIDA, J. *et al.* Territorialidade e Re-existência indígena na Fronteira Amazônica: O Povo Rikbaktsa e a Terra Indígena Escondido, Mato Grosso, Brasil. *Sustentabilidade em Debate*, in press, 2016.

ARRUDA, R. Verbete Povo Rikbaktsa. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/rikbaktsa/353>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

ATHAYDE, S. *et al.* Educação ambiental e conservação da biodiversidade: a experiência dos povos do Parque Indígena do Xingu. In: BENSUSAN, N. (Ed.). *Seria Melhor Mandar Ladrilhar? Biodiversidade: como, para que, por que*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, Instituto Soicoambiental, 2002. p. 175–188.

ATHAYDE, S. Ciências e Tecnologias Indígenas: Tecendo Natureza, Cultura e Sociedade. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, v. 8, n. 91, p. 30–33, 2013.

ATHAYDE, S.; STEPP, J. R.; BALLESTER, W. C. Engaging Indigenous and Academic Knowledge on Bees in the Amazon: Implications for Environmental Management and Transdisciplinary Research. *Journal of ethnobiology and ethnomedicine* 12:26, 2016.

BALÉE, W. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. *Revista de Arqueologia*, v. 21, n. 2, p. 09–23, 2008.

BALÉE, W.; ERICKSON, C. L. Time, Complexity and Historical Ecology. In: BALÉE, W.; ERICKSON, C. L. (Eds.). *Time and Complexity in Historical Ecology. Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press, 2006. p. 1–20.

BARROS, M. *Menino do Mato*. São Paulo: Editora Objetiva, 2015.

BERKES, F.; COLDING, J.; FOLKE, C. REDISCOVERY OF TRADITIONAL ECOLOGICAL KNOWLEDGE AS ADAPTIVE MANAGEMENT. *Ecological Applications*, v. 10, n. 5, p. 1251–1262, out. 2000.

BERKES, F.; FOLKE, C. Back to the future: ecosystem dynamics and local knowledge. In: GUNDERSON, L. H.; HOLLING, C. S. (Eds.). *Panarchy. Understanding transformations in human and natural systems*. Washington: Island Press, 2002. p. 121–146.

DENEVAN, W. M. The pristine myth: the landscape of the America in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 82, n. 3, p. 369–385, 1992.

HALIFAX, J. *Shaman: The Wounded Healer*. New York: Crossroad Pub Co, 1983.

HALL, A. Enhancing Social Capital: Productive Conservation and Traditional Knowledge in the Brazilian Rain Forest. In: POSEY, D. A.; BALICK, M. (Eds.). *Human Impacts on Amazonia. The role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development*. New York: Columbia University Press, 2006. p. 328–344.

HARVEY, G. *Animism : respecting the living world*. New York: Columbia University Press, 2006.

HECKENBERGER, M. J. *et al.* Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? *Science*, v. 301, n. 5640, p. 1710–1714, 2003.

HECKENBERGER, M. J. *et al.* The legacy of cultural landscapes in the Brazilian Amazon: implications for biodiversity. *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences*, v. 362, n. 1478, p. 197–208, 28 fev. 2007.

INGOLD, T. *The perception of the environment : essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge, 2000.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, ISA. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/povos-indigenas>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

JANHUNAN, J. Siberian shamanistic terminology. *Memoires de la Societe finno-ougrienne*, p. 194:97, 1986.

KATES, R. W. *et al.* Sustainability science. *Science*, v. 292, n. 5517, p. 641–2, 27 abr. 2001.

- MAFFI, L. Introduction: On the Interdependence of Biological and Cultural Diversity. In: *On Biocultural Diversity: linking language, knowledge and the environment.*. New York: Smithsonian Institution Press. 1–50.
- MAFFI, L. Endangered languages, endangered knowledge. *International Social Science Journal*, v. 54, n. 173, p. 385–393, 2002.
- NEPSTAD, D. *et al.* Inhibition of Amazon deforestation and fire by parks and indigenous lands. *Conservation Biology*, v. 20, n. 1, p. 65–73, 2006.
- OVERING, J. The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man*, v. 25, n. 4, p. 602, dez. 1990.
- PILGRIM, S. *et al.* The Intersections of Biological Diversity and Cultural Diversity: Towards Integration. *Conservation & Society*, v. 7, n. 2, p. 100–112, 2009.
- POSEY, D. A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems*, v. 3, n. 2, p. 139–158, 1985.
- PRADO, H. M.; MURRIETA, R. S. S. A etnoecologia em perspectiva: origens, interfaces e correntes atuais de um campo em ascensão. *Ambiente & Sociedade*, v. 18, n. 4, p. 139–160, 2015.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. A View from the Headwaters. *The Ecologist*, v. 29, n. 4, 1999.
- SAHLINS, M. OF C. On the ontological scheme of Beyond nature and culture. *Journal of Ethnographic Theory*, v. 4, n. 1, p. 281–290, 2014.
- SANTOS, G. M. Diagnóstico Socioambiental das terras indígenas do noroeste de Mato Grosso. Cuiabá: GERA/ ICHS/UFMT, 2004.
- SCHWARTZMAN, S. *et al.* The natural and social history of the indigenous lands and protected areas corridor of the Xingu River basin. *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences*, v. 368:20120164, jun. 2013.
- SILVA, G. M. Uso e conservação da agrobiodiversidade pelos índios Kaiabi do Xingu. In: BENSUSAN, N. (Ed.). *Seria Melhor Mandar Ladrilhar? Biodiversidade: como, para que, por que.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002. p. 175–188.
- STORRIE, R. A política do xamanismo e os limites do medo. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 1, p. 357–391, jun. 2006.
- TRESS, B.; TRESS, G.; FRY, G. Defining concepts and the process of knowledge production in integrative research. From landscape research to landscape planning: aspects of integration, education and application, v. 12, n. 13, p. 13–26, 2006.
- TRONCARELLI, M. C. *et al.* *Economia, Ecologia e Cultura.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A Inconstância da Alma Selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify Publishers, 2002. p. 347–399.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere.* Masterclass ed. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory, 2012.
- WILLIS, K. J. *et al.* How “virgin” is virgin rainforest? *Science*, v. 304, n. 5669, p. 402–3, 16 abr. 2004.
- WRIGHT, R. M. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon.* Lincoln: University of Nebraska Press, 2016.

Dados Biográficos da Artista

Ruth Albernaaz é a assinatura artística de Ruth Albernaz-Silveira. Natural da Chapada dos Guimarães – MT, Ruth começou seu trabalho de arte aos 12 anos, elaborando composições com elementos da biodiversidade do Cerrado sobre os papéis que confecciona. Em sua trajetória, se transformou em uma artista visual transdisciplinar, utilizando-se de diversos suportes e linguagens para suas composições como papéis, instalações, desobjetos, pinturas em telas, xilogravuras e poemas. Ruth é bióloga com mestrado em Ciências Ambientais e doutorado em Biodiversidade Amazônica pela Rede Bionorte, do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação – MCTI. Sua pesquisa de doutorado foi realizada junto ao povo indígena Rikbaktsa, focando nas conexões entre arte, cultura e conservação da diversidade biocultural da Amazônia.

Portfólio disponível em: <http://ruthalbernaz.blogspot.com.br> / <https://www.facebook.com/RuthAlbernaaz>

Ateliê: Rua Ricardo Franco, 609 - Centro Histórico de Cuiabá – MT.

Artist biography:

Ruth Albernaaz is the artistic name of Ruth Albernaz-Silveira. Born in Chapada dos Guimarães – MT, Ruth started to work with art at age 12, creating compositions with elements from the Cerrado (Brazilian savanna) biodiversity on artisanal paper that she manufactures. In her career, she has become a transdisciplinary visual artist, using various media and languages for her compositions in paper, installations, non-objects, canvas paintings, woodcarvings and poems. Ruth is a biologist with a Masters in Environmental Sciences and a PhD in Amazonian Biodiversity from the Bionorte Network of the Ministry of Science, Technology and Innovation - MCTI. Her doctoral research was conducted with the Rikbaktsa indigenous people, focusing on the connections between art, culture and conservation of the Amazon's biocultural diversity.

Portfolio available at: <http://ruthalbernaz.blogspot.com.br> / <https://www.facebook.com/RuthAlbernaaz>

Atelier: Rua Ricardo Franco, 609 - Centro Histórico de Cuiabá – MT, Brazil.