

VAMOS COMER PATRIMÔNIO? Saberes ancestrais e experiências-fruições no agora

*SHALL WE DEVOUR HERITAGE?
Ancestral knowledges
and experiential-affective practices in the present*

Flávia Sutelo da Rosa¹ e Paulo Reyes²

Resumo

O presente ensaio se propõe a refletir sobre o corpo do patrimônio cultural material instituído sobre mundos originários, a partir de um movimento de dissenso e insubmissão à sua dureza e monumentalidade, convocando-se experiências e fruições no agora. Pretende-se realizar uma destruição-construção imaginária em detrimento da construção-destruição patrimonialista, ficcionalizando um ato de devoração do patrimônio. O texto se organiza em quatro atos: no primeiro, um prenúncio acerca da morte, que se materializa, e o gesto antropofágico de um morto-vivo; o segundo aborda o processo digestivo e outras reações corporais em oposição; no terceiro, pensa-se o patrimônio a partir dos saberes ancestrais; e, no quarto ato, o fim, decretada a morte patrimonial-material, o que possibilita refletir sobre outras experiências e fruições no presente conjuntamente com sabedorias milenares indígenas vivas.

Palavras-chave: patrimônio cultural material; antropofagia; pensamento selvagem.

Resumen

This essay aims to reflect on the corpus of material cultural heritage established upon Indigenous worlds, through a movement of dissent and insubordination to its rigidity and monumentality, calling forth experiences and sensorial engagements in the present. It seeks to enact an imaginary destruction-construction in contrast to the patrimonialist logic of construction-destruction, fictionalizing an act of devouring heritage. The text is structured in four acts: the first presents a premonition of death, which materializes, along with the anthropophagic gesture of a living-dead figure; the second addresses the digestive process and other opposing bodily reactions; the third rethinks heritage through ancestral knowledge; and the fourth act, the end, declares the death of material-patrimonial heritage, thereby opening space for reflections on alternative experiences and sensorial engagements in the present, in conjunction with living Indigenous ancestral wisdoms.

Keywords: tangible cultural heritage; anthropophagy; wild thought.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PROPUR/UFRGS), mestre também pelo PROPUR/UFRGS (2024) e bacharel em Direito pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA, 2006). Desenvolve pesquisas com foco no patrimônio biocultural e urbano e nos extrativismos culturais e socioambientais. Vinculada ao Grupo de Pesquisa POIESE [laboratório de política e estética urbanas]. Email: suteloflavia@gmail.com.

² Pós-Doutorado em Filosofia (Instituto de Filosofia da Nova IFILNOVA da Universidade Nova de Lisboa com Bolsa CAPES PRINT, 2020). Doutorado em Ciências da Comunicação (Unisinos e Universidade Autônoma de Barcelona, 2004). Mestrado em Planejamento Urbano (UnB, 1992). Especialização em Design Estratégico (Unisinos, 2008). Graduado em Arquitetura e Urbanismo (Uniritter, 1987). Professor Associado da Faculdade de Arquitetura da UFRGS no departamento de Urbanismo. Professor e Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional PROPUR UFRGS. Coordenador do Grupo de Pesquisa POIESE - Laboratório de Política e Estética Urbanas. Email: paulo.reyes@ufrgs.br.

Introdução

A chamada da Revista Píxo, em sua trigésima quinta/sexta edição, propõe reflexões acerca de saberes ancestrais em relação aos espaços construídos e vividos face a paradigmas ocidentais civilizatórios. Tomamos como destaque o pensamento sociopoético indígena e suas sabedorias milenares vivas. Propomo-nos a refletir sobre o corpo do patrimônio cultural e material, um projeto modernizador e destituído das naturezas, através de ontologias e políticas cósmicas, em um ato antropofágico e de selvageria, abrindo-se a outras percepções além do tempo dos vencedores e inimigos. Walter Benjamin (1987) ao tratar do passado e da sua articulação histórica, em sua obra *Magia e Técnica, Arte e Política*, traz o perigo da tradição e o conformismo que quer capturá-la pelas classes dominantes. Para Benjamin, o historiador, a quem cabe uma centelha da esperança ao despertar no passado, está convencido de que nem mesmo os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E o inimigo não cessa de vencer. Utilizamos a figura do inimigo para nos referirmos àquele que destitui as naturezas, as histórias e que vence, instituindo o que será patrimônio.

O patrimônio cultural indígena [se é que continuará a ser chamado de patrimônio até o final desse processo antropofágico-digestivo] constitui-se de mundos e modos de ser, viver e permanecer interrelacionados, e não se enquadra na dicotomia natureza-cultura, primitivo-civilizado, material-imaterial, na forma ocidental moderna de contar o tempo.

Neste ensaio, pretendemos apresentar uma reflexão acerca do patrimônio cultural material, deslocando nosso próprio corpo, sob o espírito de que as sabedorias indígenas estabeleçam [ou não] aproximações com arquitetura, urbanismo e cidades³. Esse exercício de pensamento e escrita se faz pela ficção poética originária e por intermédio de reflexão acerca do movimento intelectual [e elitista], político e artístico antropofágico modernista dos anos de 1920, as quais evocam possibilidades de oxigenação conceitual e do significado patrimonialista, convocando experiências de fruição do agora, pelo dissenso e insubmissão à sua dureza e monumentalidade, estas que se constituem em uma construção-destruição. Por construção-destruição entendemos a lógica constituinte do patrimônio operada pela apropriação-expropriação da natureza, apagando as memórias relacionais com a terra e consagrando identidades e discursos.

Resgatamos intencionalmente a atmosfera andradiana para que aqui, além da independência cultural, rompa-se a ideia romântica do bom selvagem e do homem natural, absorvendo-se e transformando-se a invasão da representatividade. Reconhecemos, assim como Fernanda Santos e Mauro Leonel (2024) acerca da fome antropofágica, suas utopias e contradições, que a corrente étnica-cultural antropofágica se abstém de mencionar o negro, o imigrante e as regionalidades, e isso precisa ser marcado. Ainda a partir dessa idealização de bom selvagem e a despeito da objetividade ocidental, Bruno Latour (2004) afirma que é necessário um desmonte das dicotomias simplistas e simplificadas natureza-cultura pelos próprios ocidentais da modernidade, idealizante dos saberes milenares dos selvagens e recorrente em discursos ecológicos, “que eles respeitariam a natureza, viveriam em harmonia com ela, se afundariam nos seus segredos mais íntimos - fundindo sua alma com aquela das coisas, falando aos animais, casando-se com as plantas, discutindo de igual para igual com os planetas (Latour, 2004, p. 80).

³ Este texto é parte das reflexões iniciais de um processo de doutoramento no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PROPUR/UFRGS) e de inspirações advindas dos diálogos estabelecidos no grupo de pesquisa POIESE [Laboratório de Política e Estética Urbanas].

Com isso, buscamos romper com a romantização e simplificação do relacional e, em um pluriverso de naturezas do ser e viver, pautamo-nos em perspectivas que trazem outros tipos de habitar, cultivar, viver, co-existir [extra-modernamente] com algo que, com autoridade e institucionalidade, nomeou-se e se celebra como patrimônio cultural. Cogitamos, a partir do fluxo originário, de mundos invisíveis viventes e não viventes, outras denominações e vivências, neste ato de devoração do patrimonialismo. Assim, dividimos a escrita em quatro atos.

No primeiro ato, discorremos acerca da antropofagia do patrimônio cultural de pedra e cal, que é precedida de um prenúncio acerca da sua morte. Buscamos, através da ficção amazônica e de práticas canibais de povos indígenas, fazer um exercício de reflexão que devora a condição inimiga patrimonial ocidental moderna.

No segundo, digerimos (ou não) o patrimônio cultural material, sua autoridade e poder, o qual funda, a partir da colonização e da institucionalização, a destruição de mundos originários. A lógica patrimonial e histórica se atualiza pelo capital e seus cenários de ameaças e rompimentos com a terra.

Na sequência, no terceiro ato, evocamos pensamentos canibais e possibilidades de pensar o patrimônio a partir dos saberes ancestrais, que extrapola a lógica da matéria e da não-matéria. Trazemos exemplos de desfazimento da construção e de artefatos pelos povos indígenas, bem como o significado da destruição quando é fruto da prática patrimonialista histórica e na atualidade.

Por fim, no quarto ato, a autofagia ou o suicídio do patrimônio é tida como uma solução, uma autodestruição a partir da sua essência, o que possibilita outras experiências e fruições no presente conjuntamente com sabedorias milenares indígenas vivas.

Primeiro Ato: um prenúncio

Nas perturbações humanas em que plantas e animais tornam-se ervas daninhas e pragas (Tsing, 2019), e, de dentro das escleroses urbanas e de outras tantas pestes de “povos cultos e cristianizados” (Andrade, 2024, p. 26), um prenúncio advindo do sonho: o patrimônio morrerá. O *pater familias*. E assim o foi. Não foi causa natural ou subitamente. Ainda estão tentando investigar, e isso é um pouco ao que este ensaio se propõe. Em termos concretos, cogita-se que ele já tenha nascido morto, um cadavérico nascituro, e viveu, sendo isso real demais. Não manifestou qualquer desejo de ser comido na morte, o não vivo. Caso nós o devoremos, seríamos capazes de digerir sua corporalidade? Ao menos por dentro, seria feito um processo auto-digestivo-reflexivo. Como fazê-lo imortalizado se ele não consentiu em ser comido nem com o ato da morte? O que vive, depois de ter morrido, perguntemo-nos. O que é capaz de eternizá-lo, herói do tempo?

Em “Cinco amigos e um funeral”, escrita contida na obra de ficções-imaginações no território-espiritual amazônico, Aparecida Vilaça e Francisco Vilaça Gaspar (2022) dialogam sobre humanos comedores de gente. Um não indígena manifestou, antes da morte, mas já na doença, o desejo de ser comido, um pacto entre amigos. Ser comido para que o comido seja parte dos corpos daqueles que comem, transformando a morte de um ser em energia a outros seres. O morto morre e segue para onde queria, para dentro dos outros, em um ritual sagrado “em uma cidadezinha perdida no Norte” (Vilaça; Gaspar, 2022, p. 15), para o qual foi pedida descrição pelo prefeito interino e colaborador para o ato sagrado. Um ancião indígena da terra de mata virgem ao lado do sítio que sediou a cerimônia, ao tomar conhecimento desse caso, disse que ensinaria aos amigos a fazer aquilo direito. O sábio mencionou que a alma daqueles

que são comidos segue para um mundo debaixo d’água, onde tornam a ser jovens e fortes.

No seu epílogo, o morto, em um “mundo de índios”, quando chega no que pensa ser o céu (ou no tal paraíso debaixo d’água), questiona se aquele lugar seria um espaço para aqueles povos. No seu pensamento, como ele foi comido, logo estava no mesmo mundo dos “índios comedores de gente”. A partir desta fabulação mítica, propomos o gesto da antropofagia para vislumbrarmos uma união [e transformação - princípios que inauguram o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade] do patrimônio cultural com aquele que o come. No ato comensal, o corpo passaria a ser parte e, talvez assim, evocaríamos um senso de pertencimento, a partir da morte-energia do comido.

No canibalismo póstumo dos Araweté, povo de língua tupi da Amazônia oriental, Eduardo Viveiros de Castro (2015) menciona como sendo um ritual místico-funerário, no qual divindades sobrenaturais devoram as almas dos mortos, imortalizando-os, eternizando também a quem os devora. Contudo, dentre os Tupinambá da costa brasileira no século XVI e seu canibalismo bélico-sociológico, fundado na devoração cerimonial de inimigos pós captura e execução, o que se devora é sua condição inimiga, uma execução ritual em que o matador não comia da carne do contrário (Viveiros de Castro, 1992; 2015; 2020).

Tanto o comer para assimilar a perspectiva do outro [aqui para tentar penetrar no pensamento expropriatório] quanto o devorar a condição inimiga, estão, em um certo sentido, contidos nesta proposta-devaneio de tomar o corpo do patrimônio, materializado e imortal, com a possibilidade de suspender o sistema construtivo-ideológico do morto-vivo.

Segundo Ato: digerir o patrimônio [ou outras reações do corpo]

O patrimônio morto vive, velho, morrendo a cada dia. Contudo, não morre sua autoridade e poder. O pai deixa o legado para o filho, que se faz proprietário. Ainda assim a herança é vendida e verticalizada, integração urbano-arquitetônica que tensiona a tradição e que rompe relações. Com a pedra, com a cal e com o saber-fazer, as edificações coloniais expropriaram territórios, ganhando e fazendo espaço sobre lugares, uma arquitetura da história sobre mundos que pretendem que desapareçam. Igrejas, fortalezas, engenhos, muralhas, casarões. E em tais operações técnicas e sólidas, conforme Bruno Malheiro (2025), os saberes dos nossos povos, que coevoluem com naturezas há pelo menos dezenove mil anos, com uma grande produção socio-bio-cultural, são esquecidos pela própria história que conhecemos.

Em um estilo narrativo que se inclina ao realismo mágico, devoramos a aura colonizadora-colonizante do patrimônio cultural, seus colonialismos, imperialismos, a invenção de uma identidade nacional e sua institucionalização, colonialidade inimiga que miscigena para não engolir e para não reconhecer.

Para o filósofo alemão das formas simbólicas Ernst Cassirer (2005), o homem pode ser considerado “um animal de espécie superior que produz filosofias e poemas do mesmo modo que o bicho-da-seda produz seus casulos ou as abelhas constroem suas celas” (Cassirer, 2005, p. 39). Sobre a natureza do homem e a natureza das coisas físicas e suas propriedades objetivas, na perspectiva atualizada kantiana de Cassirer no século XX, a racionalidade, o amor ao conhecimento e a mestria residem na cidade e não nas árvores ou no campo, ao retomar diálogo de Sócrates e seu pupilo Fedro, fora dos portões de Atenas. A visão racional kantiana de que o que foge do controle e da razoabilidade, da rigidez e centralidade citadina, não merece estar nem ser, faz

com que neguemos o fato de que foram “os organismos florestais que permitiram o desenvolvimento das cidades” (Worcmán, 2022, p. 4). Os organismos florestais e os povos originários orientaram aos locais de povoamento, pelo conhecimento originário do território e do meio natural, modos de existir alicerçados na ética da reciprocidade e nos direitos cósmicos.

O patrimônio cultural, produto da racionalidade e do saber eurocêntrico-civilizatório, não necessariamente é cortado e é levado a cair como árvores [estas que podem se constituir em lugares sagrados aos povos indígenas], mesmo que enraizadas. O sagrado, termo que é comunicado pelos indígenas como produto dos missionários (Lima; Lins, 2019), diz respeito a lugares relacionados à origem do mundo, a viagens dos ancestrais, locais de moradas de outras gentes, casas dos antepassados. O sagrado, os organismos florestais e o território ancestral são biopatrimônios culturais indígenas, compostos por modos de ser e de fazer, os quais são amplamente impactados, sobretudo pela emergência climática. A alteração do clima e a expropriação da natureza [desde a invasão] afetam os ciclos naturais, os modos de viver e os saberes ancestrais.

O colapso climático antropogênico dos anos 1990 e 2000 e o alerta de climatologistas acerca de uma enorme tempestade climática e tóxica, que inundará a atual configuração da existência (Povinelli, 2024), traz impactos de toda ordem às culturas e ao biopatrimônio. Juliana Kerexu e Cristiane Julião (2023), indígenas mulheres dos povos Mbyá Guarani e Pankararu, ressaltam que “temos alertado sobre as mudanças no clima que já vinham alterando não só o calendário cultural e alimentar mas, igualmente, aquele calendário ligado aos rituais tradicionais” (2023, p. 7). Em tempos em que se orientam mulheres e meninas em idade fértil para que comam determinadas espécies com moderação, em um território-tóxico que seria seu patrimônio mais íntimo, movemo-nos por esse doloroso apelo, também com microplásticos pelo corpo, alumínio em excesso, metilmercúrio concentrado no peixe, pesticidas e antidepressivos na água que bebemos e nos banhamos.

Em um cenário de destruição e ameaça às múltiplas espécies, a violência expropriatória é cotidianamente legitimada. As atopias produzidas por licenciamentos ambientais, que destroem mundos indígenas, bem como as propostas legislativas que flexibilizam a legalização de terras ocupadas irregularmente em detrimento de direitos dos povos originários, favorecendo grileiros a se tornarem proprietários, são arranjos para a instituição da propriedade e do patrimônio. O patrimônio não é somente o patrimônio histórico, mas o é, também, aquele atualizado pelo capital e pela propriedade privada. A tese jurídica do marco temporal e a sua institucionalização pela Lei nº 14.701/2023 são a invisibilização do direito originário e a inviabilização do processo demarcatório para a garantia da terra aos indígenas, cedendo territorialidades a ruralistas, garimpeiros, fazendeiros, e, com isso, morrem os saberes situados, morre gente.

É indissociável pensar o Antropoceno - conceito adotado por alguns cientistas para designar o espaço-tempo atual da terra na história biogeológica planetária face às catástrofes advindas do sistema mundial eurocêntrico, antropocêntrico e capitalista -, da urbanização e da paisagem, segundo Paulo Reyes (2025). No pensamento originário dos “preguiçosos no mapa mundi do Brasil” (Andrade, 2024, p. 21) nunca se soube o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Alinhado a este pensamento, o Povo Munduruku do Médio Tapajós, em carta de sua XI Assembleia, em 2015, em face das ameaças a suas raízes mais profundas, com o roubo de urnas e a destruição de “Pari-Bixexe, lugar onde os mortos vão depois da morte”, em detrimento da construção de uma hidrelétrica, sabiamente manifestou: “queremos que os *pariwat* (não indígenas) saibam que nossos locais sagrados são tão importantes quanto suas cidades santas ou seus templos que alcançam os céus. Nossos locais sagrados não representam o triunfo da riqueza. Nossos lugares sagrados nos apontam o caminho do Bem-Viver”

(ISA, 2015).

A morte de lugares sagrados, a morte das quedas barradas de rios, a tese do marco temporal legalizada, positivada e operante são mortes banalizadas pelo patrimônio. Alessandra Korap Munduruku, liderança e presidente da Associação Pariri dos Munduruku, no prefácio em vídeo da obra Política Patrimonial e Política Indigenista: a proteção jurídica dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas (Oliveira; Rocha, 2024) manifesta que, no que se refere à proteção, existe o tombamento de prédios antigos e a valorização aos europeus e ao que é de fora, sendo que os órgãos não olham o mundo espiritual indígena. A proteção dos lugares sagrados, segundo alerta, é fundamental. Contudo, perde-se espaço para as cidades, para as fazendas, às hidrovias, hidrelétricas, ferrovias, mineração, soja.

A colonização, a escravização, a exploração, a negação são bases do patrimônio cultural ocidental. O que resta se propusermos o exercício de digerir o ato de incendiar [que levou à prisão preventiva e posterior condenação de seus autores], em 2021, o “herói” escravagista-bandeirista Borba Gato, homenageado no espaço público urbano paulistano? Engoliremos a intervenção “Olhai por nós” do artista João França na fachada principal do *Pateo do Collegio*, marco da catequização indígena pelos jesuítas em São Paulo, fundado em 1554? Ou consideraremos tais atos ataques ao espaço simbólico e monumental? É possível digerir o patrimônio construído sobre bases ancestrais ou as reações do corpo hão de ser adversas? O patrimônio histórico e cultural material, atualizado pelo gesto da ameaça expropriatória do capital e da propriedade privada, que degrada o meio natural e as vidas dos mundos originários, as formas diversas de existência, está efetivamente digerido por/entre nós? Digeriremos a apropriação humana das naturezas e seu ideal moderno-colonial, que arrasa a terra, as paisagens e os saberes ancestrais? Que formas de pensamento podem ser mobilizadas para resistirmos à perpetuação da cena da vitória do inimigo?

Terceiro Ato: pensamentos canibais e o patrimônio a partir dos saberes ancestrais

Neste ato, serviremos o banquete, um verdadeiro manjar do festim canibal. Alinhamo-nos ao pensamento Tupinambá e detemos a condição de inimigo, o mesmo que tenta deter o tempo.

As fontes mudas da arqueologia (Neves, 2022) possibilitam estudos dos fenômenos no presente e documentam a ancestralidade através da materialidade. Ainda quanto à materialidade, o tombamento é o instrumento de acautelamento patrimonial para bens históricos e artísticos nacionais, móveis e imóveis, considerados de interesse público e com vinculação a fatos memoráveis da história, assegurado pelo Decreto-Lei nº 25 desde 1937. Em se tratando de sítios sagrados e cerimoniais indígenas, utiliza-se do tombamento [mesmo com seus limites comparáveis ao regime constitucional das terras indígenas] para a proteção de aspectos materiais [e para aumentar o status de proteção jurídica], nos casos em que estejam situados em áreas não reivindicadas para a demarcação. Contudo, na prática e muitas vezes, nega-se o reconhecimento como patrimônio cultural de lugares sagrados indígenas ameaçados através do tombamento, sob o argumento de serem afetados enquanto sítios arqueológicos, posicionamento que é inconstitucional (Oliveira; Rocha, 2024). A negação dos lugares sagrados reflete mais uma forma de apagamento e esquecimento em detrimento da propriedade privada da terra.

Nas cosmologias originárias, não há terra destituída da porção espiritual, pois “*en mayor o menor medida, todas las tierras y todos los recursos son sagrados y parte integrante de la cultura y la vida espiritual de un pueblo indígena*” (ONU, 1997, p.

46). Os direitos relativos ao patrimônio cultural indígena discutidos na constituinte de 1987 [conquistados e positivados] não tratavam apenas das culturas, pois estas estão relacionadas também aos saberes e viveres, ao estar, ir, vir e permanecer indígenas. Segundo Krenak, para os povos originários, significava, já na época, direitos com implicações diretas na fruição da cultura, nas práticas, coisas ligadas à saúde, à educação, à memória, ao próprio acervo material cultural (Campos; Krenak, 2021).

O patrimônio cultural indígena, portanto, não se reduz à classificação dualista tangível-intangível. Para as políticas e práticas patrimoniais estatais [por desconsiderarem tudo que está contido na organização e fruição do espaço, do lugar, do sítio, do terreiro, da paisagem, dos ritos e encantarias, dos humanos, mais que humanos, extra-humanos], exige-se um deslocamento, uma desterritorialização. Reyes (2022), inspirado por Gilles Deleuze e Félix Guattari e sua desterritorialização do discurso como ato político, entende uma possibilidade de desterritorializar o projeto hegemônico de produção do espaço, através de uma torção de práticas consagradas e de narrativas com forças de destruição e construção [o inverso da construção-destruição patrimonialista]. Neste caminho, a ancestralidade desterritorializa o patrimônio cultural, pois são conhecimentos deixados de forma oral, narrativas míticas que representam o universo poético e simbólico, que, para o pesquisador e professor amazônida Renan Freitas Pinto (2025), são “posições essenciais para a explicação e a compreensão da origem do mundo, dos seres e dos próprios povos indígenas” (Pinto, 2025, p.79), presentificando conhecimentos.

Na contramão, o patrimônio cultural material edificado [a pedra e cal sobre mundos] é cota positiva [tomando-se emprestado o termo cota negativa do campo da arqueologia], um utilitarismo impositivo, para o que, muitas vezes, as verdadeiras raízes, as profundezas, o subterrâneo, o não aparente, é algo sem valor. O imaterial e seus instrumentos de preservação é algo novo, sendo o seu reconhecimento enquanto patrimônio cultural datado dos anos 2000. Nesse sentido, questionemo-nos também quanto ao que é produzido no plano baixo, abaixo da terra, inclusive extrapolando as materialidades. O que há debaixo do asfalto e que garante a vida “superior”? A sobre[vivência] das sobrevidas são alimentadas pelas materialidades e imaterialidades. Nas supravidas, temos espécies múltiplas vitais [sem esquecer daqueles mencionados organismos florestais que permitiram as cidades]. Cidades sobre a abundância; afinal, conforme Wellington Cançado Coelho (2019), sob o pavimento, há a floresta. Porém, o que se mostra é uma extração de mundos subterrâneos, aquíferos, aquáticos e também aéreos [pois a poluição do ar sobretudo pela indústria impacta a vida das árvores, o voo dos pássaros, tudo isso biopatrimônio cultural indígena].

Escavamos as fundações do patrimônio [o comeremos ou o destruiremos, afinal?], percebendo-se que, ao percutir seu corpo, ecoam sons cavos, de onde desprendem-se elementos argamassados antes bem consolidados. Propomos, assim, um exercício da fertilidade dos saberes ancestrais, florestais, dos solos, da natureza viva e detentora de direitos, arruinando o espírito do edificado. Vegetação parasitária se enraíza à pedra, e o construído [consanguíneo na visão preservacionista patrimonial], se dilacera pelas ervas daninhas, que são, na realidade, em sua maioria, comestíveis. A vida retoma a não vida, sob um olhar sensível à busca da água, do ar e do ambiente, elementos vitais [sobretudo dos microrganismos e dos mundos multiespecíficos]. A planta se estabelece e emaranha suas raízes, rompendo os poros do construído. Danos, patologias da construção, fragilidades, erva daninha.

Não comeremos as ervas daninhas. Trata-se, aqui, de um processo deglutinador do patrimônio cultural edificado para a transformação em uma “realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (Andrade, 2024, p. 26). E assim, no país da cobra grande, ancestral comum a muitos povos, retomemos a obra pictórica “Memórias da cobranização” da artista Daiara

Tukano, que traz duas serpentes, onde uma morde a cauda da outra, fazendo referência ao ouroboro, figura cosmológica representativa da eternidade e ciclicidades, em diversas culturas. O corpo pintado com grafismos indígenas consome o diferente, que traz as marcas colonizadoras e opressoras, quais sejam: colonização, poder, controle, domínio, monocultura, escravidão, exploração, apagamento, violência, medo, esbulho, invasão, misoginia, exclusão, racismo, genocídio, antropoceno. A arte fez parte da exposição *Nhe'ê Porã: Memória e Transformação*⁴, no Museu da Língua Portuguesa, em São Paulo, com curadoria da própria autora, de 2022 a 2023, desde quando se aventura e viaja para terras dos colonizadores.

Dentro da temática museu, pensemos a patrimonialização, a qual reflete imperialismos e tensionamentos, concebendo-se a arte e os museus como sinais de progresso, como nos alerta a intelectual judia palestina e teórica política contra-arquivos Ariella Aïsha Azoulay (Azoulay, 2024). No que se refere à devolução dos bens e artefatos subtraídos compulsoriamente ou mediante atos de expropriação empreendidos durante o processo de colonização, em que autoridades europeias os entendem como objetos de propriedade, temos a recente discussão sobre o manto tupinambá e a repatriação de artefatos tidos meramente como materialidades móveis. Não se trata de um objeto artístico, mas um símbolo espiritual da cultura Tupinambá, que, há mais de 300 anos, foi parar na Dinamarca, no Nationalmuseet, de Copenhague, e que, por ora, é “doado” pelo Museu Nacional da Dinamarca para o Museu Nacional do Rio. Para Glicéria Tupinambá, antropóloga, artista e liderança na Serra do Padeiro, no sul da Bahia, os mantos possuem uma história, sendo necessário conhecê-la, assim como os seus percursos (Alves, 2024). São diversos os mantos e outros mundos levados para museus europeus.

A preservação do patrimônio cultural móvel e imóvel através de instrumentos que, pelo que diz a lei e o discurso, criam laços, significa reforçar a sua materialidade. Para tal, elaboram-se condutas, manuais, glossários, receitas e especialistas atuam com critérios técnicos especializados. Sob o pensamento selvagem, pensemos sobre como se atua para a preservação do imaterial. A preservação de referências culturais possibilita que a unidade identitária nacional, com as políticas de registro das imaterialidades, seja flexibilizada pelas práticas e saberes de grupos sociais, de coletividades não universais. Saberes, modos de fazer, cosmologias, celebrações, ritos, mundos, formas de expressão, lugares de referência são cultuados sem formas rígidas, sem perecimento material. Quais são as ervas daninhas e as pragas às imaterialidades, que na essência são plantas e animais? Se para Tsing (2015) e sua abordagem multiespécie e feral, as plantas e animais [não aqueles que assumem o controle após perturbações humanas] se constituem em companheiros no habitar e transformar mundos, com interações e não domesticações, em se tratando do patrimônio imaterial, sobretudo o indígena, esses seres são elementos vivos e vitais, indissociáveis do fazer cultural.

Para alguns povos, o desfazimento e o perecimento natural da matéria são parte de seus mundos, e, portanto, desafiam os paradigmas ocidentais civilizatórios [e a própria arquitetura] ao falar da desaparecimento da materialidade, no caso do habitar, por exemplo. O morar, mais que casa e abrigo, consiste na construção de mundos, fazeres coletivos que são passíveis da já mencionada possibilidade da desconstrução à construção elaborada por Reyes (2022).

4 O catálogo da exposição pode ser acessado em: https://www.museudalinguaportuguesa.org.br/wpcontent/uploads/2024/02/MLP_nhe-e-pora_catalogo_FINAL_PT_07.02.pdf. Acesso em: 28 jun. 2025.

O povo Yanomami, seja em seus processos de migração, seja quando querem se livrar de uma praga ou, ainda, quando uma liderança importante morre, pode incendiar malocas, cena inclusive documentada por Cláudia Andujar na região de Catrimani, em Roraima, em seu acervo disponível em exposição inaugurada no Instituto Moreira Sales, em 2018-2019, e que segue, também, a percorrer outras terras [inclusive as dos colonizadores]. A materialidade é perecível e isso pode ser visto, também, como mais um exemplo, em relação às esculturas protetoras e divinais *Ahayu:da*, artefatos do povo Zuni, que vive no Novo México. Com as novas esculturas, as anteriores são dispostas às intempéries para que, naturalmente, possam desintegrar e retornar à terra. Com isso, as *Ahayu:da* agem sobre o mundo e compõem sua potência imaterial (Oliveira; Rocha, 2024). Para a garantia do modo de viver caminhante *Mbyá* Guarani, o *tekó*, três princípios são fundamentais: a territorialidade livre, a natureza livre e a dimensão do segredo, e a salvaguarda do seu patrimônio não deve ser direcionada a bens isolados (IPHAN, 2019). Tal ontologia também nos remete à inconstância da alma selvagem, conceito jesuítico trazido por Viveiros de Castro (1992) em relação aos Tupinambá, que fala do retorno aos costumes, tais como a vingança e o canibalismo.

Trouxemos alguns saberes ancestrais praticados e situados nas próprias culturas. No entanto, a atuação por agentes extra povos na preservação cultural pode contribuir para a destruição e ao desequilíbrio das relações entre vivos e mortos [pois a morte não rompe as ligações], afetando a vida coletiva. Precisa-se da materialidade para se acreditar. Se houver somente a terra, no pensamento ocidental, pode ainda não haver nada, mas a possibilidade da construção-destruição, a viabilidade de um fazer patrimônio. Com o encobrimento do outro trazido por Enrique Dussel (1993) e a fundação da modernidade, quando a Europa viola e nomeia o território de América, cidades, monumentos, organizações, mundos sociais, instituições, são violentados e destruídos, e constrói-se sobre vestígios. Edifica-se sobre as materialidades, em uma lógica expropriatória, fundando-se os patrimônios históricos culturais, legados de memória [ressaltando-se que a palavra legado se relaciona a algo deixado e oriundo da morte]. Os mundos indígenas estão vivos e extrapolam a razão material e imaterial, constituem-se em uma multiplicidade ontológica. O passado ancestral, para além de legados materiais e ainda visíveis, são, conforme Oliveira e Rocha (2024), sagrados sítios, cemitérios, lugares de memória tais como uma montanha, uma cachoeira, uma árvore [aquela que, para os homens da cidade é desprovida de mestria e da possibilidade de suscitar o amor ao conhecimento, segundo Cassirer]. A quebra da identidade, retirada das cosmologias e o distanciamento dos sagrados, com a imposição de modos de vida e colocação de outros nomes, são práticas comuns à expropriação dos povos tradicionais, o que é também denunciado pelo pensador quilombola Antonio Bispo, ao destacar que a denominação “é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta” (Bispo dos Santos; Pereira, 2023, p. 6).

Se o tombamento não assegura o biopatrimônio, a demarcação seria um meio para protegê-lo, pois, com a terra ancestral, o direito aos modos de viver e ser indígenas poderiam ser praticados [não necessariamente garantidos]. Em face da deterioração das naturezas humana e mais que humana, da sobre-humana dos espíritos guardiões fazedores de cosmos [estes, para Stengers (2015), que designam o desconhecido de mundos múltiplos, que divergem, mas que tais mundos são capazes de articulações que podem vir a ser estabelecidas], bem como com a retomada do animismo por Viveiros de Castro (1992), ontologia que postula o caráter social das relações, significando uma possível ecologia simbólica, são pensamentos aos quais os povos originários, em sua diversidade, filiam-se para a crítica do pensamento e do fazer ocidentais.

Como visto, são necessários indícios para falar do patrimônio cultural material. Entretanto, tal como “no Xingu não há pedras, nem templos, mas marcas elusivas do passado, traçadas em solo coberto por vegetação” (Fausto, 2005, p. 10), a emergência

climática, a seca e o desmatamento revelam, na atualidade, algumas pistas para o reconhecimento de territórios ancestrais. Como exemplo do eixo de regeneração da vida e um lugar sagrado para os povos do Alto Xingu, a gruta Kamukuwaká [de um tempo sem tempo e anterior à humanidade, na região das cabeceiras dos rios formadores do Rio Xingu], é território ancestral-imemorial e Patrimônio da União, desde 2010. Local onde os espíritos ancestrais das flautas dançam com os avós, chão de onde brota uma história sagrada, a sua preservação mesmo com o tombamento está sendo um desafio (ISA, 2023). A região ancestral Waujá, hoje dentro de uma propriedade privada, é parte de uma discussão atual acerca da rerratificação do tombamento. Produziu-se, então, na aldeia Ulupuwene, do povo Waujá, no Território Indígena do Xingu, Terra Indígena Batovi, uma réplica da gruta como lugar de memória e identidade xinguanas. A materialidade é suporte da ancestralidade, neste caso.

Neste ato, a proposição do pensamento canibal para a reflexão acerca do patrimônio cultural e de sua corporalidade, que ferem e que se contrapõem, muitas vezes, aos saberes ancestrais imateriais e aos gestos originários de destruir-construir seus mundos, é um convite ao banquete. Os jesuítas e governadores-gerais coibiram o canibalismo Tupinambá, este a máxima socialização da vingança (Viveiros de Castro, 2020), impondo-lhes uma penalização, o que se constituiu em uma “implacável guerra aos índios” (Viveiros de Castro, 1992, p. 39). Pierre Clastres (2020), antropólogo e etnólogo francês que pensou a sociedade contra o estado, em estudos com os povos indígenas da América do Sul, em sua etnografia e crônica com os Guayaki do Paraguai, refere que a prática do canibalismo, na maioria dos casos, foi inventada para encobrir e justificar políticas dos colonizadores brancos para evangelizar o espírito e reduzi-los à escravidão. Aqui, portanto, “contra todas as catequeses” (Andrade, 2024, p. 21), foi preciso matar o patrimônio, um inimigo, em legítima defesa. Ficcional esse ato devorativo é intencional para tensionar as necroses e as neuroses que povoam a destituição de terras, de lugares sagrados onde se fazem ritos e se situam saberes, onde se perdem direitos, pela violência e grave ameaça patrimonial-estatal desde a invasão.

Quarto Ato: o fim [a autofagia ou o suicídio do patrimônio como solução]

O coração ainda bate e construiremos algo que não seja patrimonial sobre bases. O que o patrimônio mata todo dia? Seria ele, pelo racionalismo e cristianismo que evoca, passível de ser culpabilizado? Se o patrimônio institui direitos, como visto, também pode refletir abuso de direitos, quando mata culturas a partir de territorializações. A espiritualidade como marcador contracolonial (Gauthier, 2024) cogita uma degeneração. Seria possível uma confissão do patrimônio cultural edificado, considerando suas raízes colonizadoras-religiosas?

A modernidade, no rompimento da natureza com a cultura, impõe suas bases extrativistas, violentas e de morte, e o que prospera é o paradigma eurocêntrico e multicultural neoliberal, este “que reconhece a diversidade sociocultural apenas na medida em que a concretização de direitos não frustrar pretensões das elites políticas e econômicas” (Oliveira; Rocha, 2024, p. 115). Em relação ao regime jurídico do patrimônio arqueológico trazido nessa escrita como um exercício de memória, admitem-se formas de intervenção que violem direitos coletivos, a saber que os sítios arqueológicos, uma vez pesquisados, são passíveis [e possíveis] de destruição completa. A política patrimonial deve estar associada à política indigenista e indígena. Com Reyes (2022), pensamos a possibilidade de não restauração do patrimônio cultural material, de um não-projeto ser um projeto.

O patrimônio cultural para Krenak (2023), para além da contemplação e fruição estética, é uma ideia construída contra si. Os ditos detentores de um bem cultural não detêm nada, sendo que as famílias ditas detentoras estão condenadas a ficarem soterradas sob os escombros do patrimônio tombado. Ao invés de patrimônio, o filósofo originário suscita a paisagem como uma experiência radical, pois há uma espontaneidade e possibilidade de fruição, e não é algo que precisa ser constituído. É possível senti-la como nossa e somos parte, sem ser proprietário. A paisagem não é patrimônio, ela nos constitui e nós a instituímos. Todavia, dá-se a destruição estética da paisagem e, com ela, o desequilíbrio dos espaços de sentido e da identidade por lógicas paternalistas e proprietárias. As consequências são as mais diversas, podendo-se destacar o alto índice de suicídio entre indígenas, sobretudo entre os jovens. Mata-se a si e morre, juntamente, um pouco da paisagem.

O meio ambiente equilibrado-legalizado, sofre rompimentos. Prenuncia-se a morte das águas limpas, dos ambientes naturais. Poluição, degradação, escassez. Mas manteremos o que está na terra, as vidas e pós vidas. Propomos, assim, os saberes ancestrais e as experiências para nomear fruições no agora. Para tal, aliamos-nos a Stengers (2015), negociamos e compomos com Gaia, invocando novas formas de pensar e agir face à capacidade da natureza de incomodar nossos saberes e vidas. Nessa direção, Pavón-Cuellár, psicólogo e filósofo mexicano, entende a subjetividade do pensamento dos povos indígenas [com seus próprios sistemas de crenças, ciências e tecnologias], e suscita a *teyolía*, entidade anímica *nahuas*, povos indígenas do México pré-intrusão, que é uma alma comum a todos, “aquilo que persiste de ancestral e comum a todas as coisas existentes” (Pavón-Cuellár, 2022, p. 14). Com isso, as sabedorias originárias convocam princípios, tais como a variabilidade, a possibilidade de ser outros [em sonhos, transe, nas decisões] e a multiplicidade, ou seja, cada ser pode ser outro e múltiplo.

Na multiplicidade, pactuamos uma amizade e, com isso, não há que se falar em inimigo. Amigos pactuam o ato de devorar a carne humana; inimigos a devoram, *aba* (homem), *pora* (gente) e *u* (comer). Abaporu na memória cósmica para pensarmos novas formas para uma ancestralidade presente no cotidiano, uma experiência viva e sem linearidades, pois a lógica patrimonialista se vincula a um passado, e às “cronologias construídas pela arqueologia” (Lima; Lins, 2019, p. 16). São, efetivamente, outras experiências para nomear fruições no agora, pois o passado é um país estrangeiro, um território estranho, ao qual jamais poderemos retornar (Krenak, 2023). As experiências com as culturas ancestrais e com os saberes originários invocam e colocam em prática uma história potencial (Azoulay, 2024), ou seja, uma tentativa de desaprender os imperialismos, suas epistemologias e os abusos do campo político, que não restaura mundos violentados, mas regressa ao momento anterior à violência. O gesto antropofágico possibilita devorar para desaprender.

A expressão material da cultura inauguraria a noção de patrimônio, mas sem o seu sentido, estando esvaziado de sua relevância cosmológica e espiritual, o que as culturas indígenas fazem com mestria. São construções de saberes a partir de sabedorias, cotas negativa, positiva, uma cota-horizonte. Na canção *Drão* composta por Gilberto Gil em 1982, uma atmosfera de transformação advém da morte, que faz a germinação. Ainda que morra, o amor não deixa de existir. Os desamores do patrimônio morrem, aqui, para germinar em uma nova construção, no espaço vivido dos saberes. Captura-se, mata-se, come-se, constrói-se. As sabedorias indígenas podem estabelecer aproximações com arquitetura, urbanismo e cidades, desde que o projeto legítimo, sendo as poeiras (Rosa, 2024) possibilidades; são poéticas que assumem uma postura principiológica e orientante nesse sentido. Para as conexões de lutas indígenas e lutas modernas (ou urbanas), o segredo dado por Ricardo Sztutman (2018) é uma reativação da magia e retomada da terra.

Na investigação da *causa mortis* do patrimônio cultural edificado sobre mundos, foi divulgado o traumatismo múltiplo, possivelmente devido à queda de grande altura. Conclui-se, assim, algumas possibilidades: na variabilidade de sua decisão ou na multiplicidade, optou por ser outro; confessou-se e não foi liberto; comeu a si, arrependido; permitiu que o devoremos para que sua morte se transforme em nossa energia e de outros seres.

Considerações Finais

Esta escrita fabula a morte do patrimônio cultural edificado, corpo e teoria nascidos de uma Europa pós guerras, uma forma ocidental de memorar, fazer espaço e contar o tempo. As construções e destruições avindas da invasão e colonização sobre mundos originários na terra do pau brasil, arrasaram formas de ser e saberes, sendo que as expropriações seguem em curso, alterando mundos, clima, ciclos naturais, impactando os modos de viver. Nesse sentido, provocamos se o termo patrimônio seria o mais adequado [pois enraizado em um passado e em outro solo], para tratar de sabedorias milenares incapturáveis e selvagens, fruições e atualização de formas de resistências que são do agora e que carregam a ancestralidade.

A experiência canibalista de devorar a corporalidade do patrimônio simbolicamente, memorando o movimento antropofágico moderno do país, tenta romper com a representatividade dos bens culturais materiais [sobretudo as edificações históricas] e com a identidade nacional institucionalizada, digerindo-se [ou não] o que lhe constitui. O patrimônio, o histórico e aquele que é recurso para humanos, está sujeito ao desfazimento, à ocupação por outros viventes e até à morte. A autofagia ou o suicídio patrimonial é um gesto de reflexão ficcional, imaginativo de alternativas aos paradigmas duais paternalistas e patriarcais eurocêtricos. Do alto do seu poder, o corpo se desfaz, e, com isso, reconhece-se que a mestria reside além da cidade, nas árvores, nos animais, nas plantas, nos mitos, nos ritos, nos saberes originários, nos corpos e nas multinaturezas.

Referências

ALVES, Raoni. *Manto Tupinambá*: entenda como o item repatriado era usado em rituais antropofágicos e por lideranças indígenas no Brasil. G1, Rio de Janeiro, 13 jul. 2024. Online. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2024/07/13/manto-tupinamba-entenda-como-o-item-repatriado-era-usado-em-rituais-antropofagicos-e-por-liderancas-indigenas-no-brasil.ghtml>. Acesso em: 15 jun. 2025.

ANDRADE, Oswald de. Andrade, Oswald de. Manifestos de Oswald de Andrade: Manifesto Antropófago & Manifesto da Poesia Pau-Brasil. Edição do Kindle, 2024.

AZOULAY, Ariella Aïsha. *História Potencial*: desaprendendo o imperialismo. Célia Euvaldo (trad.). São Paulo: Ubu Editora, 2024.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. 1940. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*: Ensaios sobre literatura e história da cultura. Sergio Paulo Rouanet (trad.). 3ª ed. V. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BISPO DOS SANTOS, Antônio; PEREIRA, Santídio. *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora. Edição do Kindle. 2023.

CAMPOS, Yussef; KRENAK, Ailton. *Lugares de origem*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem*: introdução a uma filosofia da cultura humana. Tomás Rosa Bueno (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki*: o que sabem os Aché, os caçadores nômades do Paraguai. Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa (trad.). 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

COELHO, Wellington Cançado. *Sob o Pavimento, a Floresta*: cidade e cosmopolítica. 2019. 348f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas.

DUSSEL, Enrique. *O Encobrimento do Outro*: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Jaime A. Clasen (trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GAUTHIER, Jacques Moendy. *Sociopoética e Contracolônialidade*: relatos de pesquisas e diálogos teóricos com Ailton Krenak, Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) e alguns filósofos de tradição ocidental. São Paulo: Editora Dialética, 2024.

FAUSTO, Carlos. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, p. 9-51, 2005.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Tava, lugar de referência para o povo Guarani*: dossiê de candidatura: Patrimônio Cultural do Mercosul. Brasília: IPHAN, 2019.

ISA – Instituto Sócio Ambiental. *XI Assembleia do Povo Munduruku do Médio Tapajós*. 2015. Online. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/31698_20151002_152841.pdf. Acesso em: 5 jun. 2025.

ISA - Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil*: 2017/2022. Fany Ricardo, Tatiane Klein, Tiago Moreira dos Santos (ed.). 2ª ed. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, 2023.

KEREXU, Juliana; JULIÃO, Cristiane. *Emergência climática*: povos indígenas chamam para a cura da Terra! Kassiane Schwingel (org.). Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023.

KRENAK, Ailton. *Diversidade, ancestralidade e movimento*. Fliaraxá. Youtube, 9 de julho de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=W2NfJ796pnE>. Acesso em: 28 mai. 2025.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*: como fazer ciência na democracia. Carlos Aurelio Mota de Souza (trad.). Bauru, SP: EDUSC, 2004.

LIMA, Helena Pinto; LINS, Juliana. Arqueologia em perspectiva intercultural no alto rio negro. *ARU* (Revista de pesquisa intercultural da bacia do rio Negro, Amazônia), São Gabriel da Cachoeira, n. 3, p. 15-23, 2019.

MALHEIRO, Bruno. A Amazônia, o avesso da Utopia? In: *Utopias Amazônicas*. Marcos Colón (org.). 1ª ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2025, p. 63-75.

NEVES, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio*: Oito mil anos de história na Amazônia central. Ubu Editora. Edição do Kindle. 2022.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. ROCHA, Bruna Cigaran da Rocha. *Política patrimonial e política indigenista*: a proteção jurídica dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas. Brasília, DF: ISA - Instituto Socioambiental: Amazônia Revelada, 2024.

ONU – Organização das Nações Unidas. *Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas*. Nova York, 1997.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Além da Psicologia Indígena*: concepções mesoamericanas da subjetividade. Ana Turriani (trad.). 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.

PINTO, Renan Freitas. As Utopias Indígenas. In: *Utopias Amazônicas*. Marcos Colón (org.). 1ª ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2025, p. 77-89.

POVINELLI, Elizabeth A. *Catástrofe Ancestral*: existências no liberalismo tardio. Mariana Lima; Mariana Ruggieri (trad.). São Paulo: Ubu Editora, 2024.

REYES, Paulo. *Projeto não Projeto*: quando a política rasga a técnica. Porto Alegre: Sulina, 2022.

ROSA, Flávia Sutelo da. *Cidade, Território Ancestral Indígena*: Direitos e Poeti(cidades), resistências ao pensar o urbano. 2024. 309f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SANTOS, Fernanda Oliveira Filgueiras; LEONEL, Mauro de Mello. A Fome Antropofágica: utopias e contradições. *Revista de Estudos Culturais*. Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH/USP), nº 1, 2014. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revistaec/issue/view/7420>. Acesso em: 12 jun. 2025.

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

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 338-360, 2018.

TSING, Anna Lownhaupt. *Viver nas ruínas*: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB/Mil Folhas, 2019.

VILAÇA, Aparecida; GASPARG, Francisco Vilaça. *Ficções Amazônicas*. São Paulo: Todavia, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. 1992. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios da antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 157-228.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WORCMAN, Alice. *Cidades Comestíveis*. Selvagem Ciclo de Estudos. Cadernos Selvagem publicação digital da Dantes Editora Biosfera, 2022. Online. Disponível em: https://selvagemciclo.org.br/wpcontent/uploads/2022/06/CADERNO51_WORCMAN.pdf. Acesso em: 18 jun. 2025.