Ponderações de um sentir-pensar desde a distância do rio Xingu: abismos, escuta e luto pela perda de tempo

Maria Fantinato Géo de Siqueira
mariafgeo@gmail.com

> "Há um abismo do não escutar, e por não se escutar quem tá lá a destruição é voraz. Nós levamos, desde 2016, perdendo vegetação, tendo perdas, e elas e eles, pescadoras e pescadores já falavam, já falavam, e só agora, depois que perde, depois que tem danos irreversíveis, como o próprio Ibama[1] fala, que algo está sendo feito. A gente perdeu tempo, justamente por essa distância do modo ancestral e o modo acadêmico (Ana Laide Soares Barbosa, 2023).

O que morre para cada ume de nós quando um rio morre? A citação acima é um recorte de uma conversa-entrevista com Ana Laide Soares Barbosa, educadora, ativista, pesquisadora e pescadora Amazônida (Fantinato-Siqueira 2023). Barbosa, que foi interlocutora central em minha pesquisa na Amazônia brasileira nos últimos anos, aponta para um abismo do não escutar que depois define como a distância entre o modo ancestral e o modo acadêmico. A destruição voraz e as perdas irreversíveis às quais se refere se passaram na região da Volta Grande do Xingu, onde vivem os povos Yudjá (Juruna) e Arara e população ribeirinha, entre outros povos indígenas e comunidades tradicionais, e onde o rio foi devastado e comunidades radicalmente afetadas pela Usina Hidrelétrica de Belo Monte.[2] Esta mesma área está agora sob ameaça de projetos de mineração a céu aberto da empresa canadense Belo Sun. Embora o rio Xingu continue vivo, esta vida não é a mesma de antes, posto que após a construção da barragem um verdadeiro ecocídio foi posto em curso. O modo ancestral de que trata Barbosa refere-se aos modos de vida dos povos indígenas e comunidades ribeirinhas desta região e o conhecimento advindo do cotidiano e da relação de reciprocidade com os ecossistemas em que vivem – conhecimento este que já diagnosticava os efeitos da barragem antes da medição científica. O modo acadêmico refere-se a uma forma de extrair conhecimentos do território como dados e medições, uma relação com a produção e validação do saber que se centra em um método particular, e não na experiência vivida.

Escrevo como brasileira temporariamente baseada na academia norte americana, como pesquisadora e educadora interdisciplinar de música e som cuja pesquisa é mobilizada pelo intercâmbio afetivo e intelectual com pessoas localizadas em diferentes partes do território

1. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

2. Os direitos humanos tanto dos povos indígenas quanto das populações ribeirinhas foram violados sistematicamente para que a usina, operada pela Norte Energia S. A., fosse construída, e "povos ricos da floresta" foram convertidos "em pobres urbanos da periferia da cidade" (Brum 2019). Em 2021, o Movimento Xingu Vivo para Sempre listou os impactos gerados pela usina, entre os quais estão a inviabilização da navegabilidade do rio, a seca nas roças de pequenos agricultores, o despovoamento de peixes, a fome, a proliferação dos mosquitos da malária, a explosão de violência no município de Altamira e explosão de feminicídios, conflitos agrários, grilagem, pistolagem e desmatamento na região. Lista completa em: https://xinguvivo.org.br/belo-monte-e-as-profecias-do-fim-do-mundo/.

Licencia Creative Commons 4.0 "Reconocimiento-Sin Derivar- No Comercial" http://doi.org/10.7764/res.2025.56.11.

amazônico, no estado do Pará. Escrevo, hoje, desde um lugar fisicamente distante do rio Xingu: do oeste dos Estados Unidos. Neste ensaio, gostaria de sentir-pensar com as palavras de Barbosa, em diálogo com outres pensadores dos campos da etnomusicologia, antropologia e o campo interdisciplinar das humanidades ambientais, e compartilhar reflexões sobre escuta, distância e luto. Este último definido, em diálogo com o pesquisador de humanidades ambientais Thom van Dooren (2014), como um processo biossocial de apender a viver em relação às perdas irreparáveis nas quais deveríamos nos sentir implicades; um processo de aprender a sentir que essas perdas importam, mesmo que não se trate necessariamente de um comum homogêneo que se perde para todes; e um processo de sentir-se interpelade a mudar a forma que se vive para dar espaço à transformação necessária gerada pela perda. De que modo podemos sentir a perda de tempo e as perdas irreversíveis às quais se refere Barbosa? O que devemos aprender para sentir que algo também morre para nós[3] que estamos distantes do rio quando o rio morre?

Em sua dissertação de mestrado, focada nas práticas cotidianas de resistência e nos processos de organização e lutas pela vida em duas comunidades na Volta Grande do Xingu (Belo Monte do Xingu e Belo Monte do Pontal), Barbosa aborda a intrincada relação entre o sagrado e o cotidiano para pescadoras e pescadores na região. Ela destaca como seu conhecimento sobre o território é moldado por caminhos, pelo rio e por relações específicas com os encantados. Estes últimos são "guardiões da natureza, que sempre se correlacionaram com grupos humanos, garantindo o equilíbrio dos mundos visíveis e invisíveis" (2023, 69). A autora afirma: "Nós, povos ancestrais, somos regidos por uma relação de respeito e reciprocidade com os seres com quem convivemos e é justamente esse mundo ontológico que está ameaçado de desaparecer por causa de Belo Monte" (74), "a história constituída da herança ancestral entre indígenas e povos tradicionais nesse território ... está em risco com a possível morte do Xingu." (76).

Este texto é um exercício de luto e conexão, com respeito à distância que me separa do rio Xingu. Daqui em diante, elaboro reflexões que levam em conta essa morte do rio a qual se refere Barbosa e o abismo entre os modos de vivê-la. É fundamental, como a autora aponta, escutar "quem está lá". Ou seja, escutar o que dizem as pessoas que dependem cotidianamente deste rio – povos indígenas, comunidades de pescadoras e pescadores, beiradeira(o/e)s, ribeirinha(o/e)s. É fundamental aprender, com elas, sobre o que dizem os peixes e seres que dependem deste mesmo rio. E é também fundamental buscar possibilidades de "conexões parciais" (Strathern 2004 [1991], Cadena 2015) entre modos de vida, sem negar os abismos e perdas. Neste sentido, gostaria de iniciar a próxima seção citando uma história em quadrinhos feita por Sara Lima, pescadora da Volta Grande do Xingu que também é colaboradora de Barbosa. Trata-se de uma história que nos interpela a ser afetades pelo que acontece cotidianamente na região, mesmo que estejamos muito longe de lá.

Distância e perda de tempo

A reportagem em quadrinhos "Pacu Seringa: Um grito pela vida" nos ensina sobre a transformação do rio Xingu com a chegada da Usina Hidroelétrica Belo Monte desde a perspectiva de Pacu Seringa, um peixe que experimenta a gradual morte de sua espécie no

3. Este "nós" não pretende forjar uma totalização desde a minha perspectiva. Trata-se de uma forma de reconhecer que uma coletividade parcial forma esta enunciação: de onde falo não falo sozinha.

seu cotidiano. Pacu Seringa vê sua vida subitamente transformada pela chegada de ruídos de construção, a mudança da dinâmica de cheias e vazantes do rio, a falta de alimento, e o adoecimento de outros peixes ao seu redor (Lima e Aguiar 2024). Sara Lima, "jornalista-rio", Beiradeira, pescadora, e descendente dos indígenas Pataxó, nascida e criada em Belo Monte do Pontal, uniu-se a Pablito Aguiar, quadrinista da região metropolitana de Porto Alegre (sul do Brasil), para criar esta história. Eu soube desse trabalho, que é fruto de um projeto do portal Sumaúma,[4] por Ana Laide, que trabalha em colaboração com Sara na região da Volta Grande do Xingu.

A reportagem em quadrinhos, baseada na experiência real de moradores das comunidades atingidas por Belo Monte, se passa desde princípios da operação da represa em 2015 e vai até 2019, quando a destruição do ecossistema local chegava a níveis assombrosos. Em momento marcante desta narrativa, Pacu Seringa percebe que múltiplos peixes morreram ao seu redor. Ao chegar na superfície da água, ele encontra um(a) pescador(a) sentado em sua canoa, chorando diante do ocorrido. Neste momento, ambes partilham a dor por essas mortes. Os peixes que antes nadavam no fundo do rio, agora boiam como corpos mortos na superfície de contato entre a água e o ar, junto da(a) pescador(a).

Figura 1 / Captura de tela da reportagem "Pacu Seringa: Um grito pela vida" de autoria de Sara Lima com ilustração por Pablito Aguiar. Publicada em *Sumaúma – Jornalismo do Centro do Mundo*, 2024. Reprodução autorizada pelo portal.

O momento acima é seguido de quadrinhos que se passam no ano de 2019. Estes, narram a intensificação dos efeitos gerados pela construção da hidroelétrica, seguidos de uma

4. Programa de Coformação de Jornalistas-Floresta Micélio-SUMAÚMA: https://sumauma.com/category/micelio/.

mobilização dos peixes sobreviventes em um protesto coletivo por seu direito de viver.[5] No fim da história, uma seção de créditos descreve os personagens reais participantes da narrativa. Trata-se dos pacu-seringas, que agora "estão mais magros, perderam o brilho e quase não são mais vistos na Volta Grande do Xingu", a curvina [sic] e a pescada que "começaram a aparecer com o corpo mais curto e deformado, um sinal da malformação em sua estrutura óssea", e os curimatãs que "perderam o local onde antes colocavam suas ovas: a floresta de igapó, que não alaga mais porque a represa não tem água suficiente para ela. Assim, as ovas acabam ficando no seco e seus filhotinhos não nascem. O mesmo aconteceu com outras espécies de peixe na região" (Lima e Aguiar 2024).

A multiplicidade de perdas apresentada por essa reportagem nos leva a entender que a "perda de tempo" mencionada por Barbosa na fala com a qual iniciei este ensaio trata não somente de um tempo cronológico (os anos que levaram para que o Estado e outras entidades se dessem conta da gravidade do que estava ocorrendo), mas da interrupção de ciclos de produção de vida e sentido ancorados no cotidiano. Trata-se da perda do ecossistema, de possibilidades de sentir e de mover-se cotidianamente no lugar, assim como a perda do lugar.

Mais para frente, na conversa-entrevista já citada, Barbosa conta mais da distância entre o modo ancestral e o modo acadêmico: a distância entre a régua e a canoa como modos de apreender a realidade concreta da transformação da Volta Grande do Xingu. Ela refere-se ao que aprendeu com Sara Lima em seu trabalho e pesquisa na região:

> Ela, a Sara, já percebia isso, porém ela só vai passar a ter voz no campo da pesquisa quando ela passa a medir a água com régua. Desde 2019 que a família toda já sente a mudança na água e no peixe e na floresta, e só em 2022 que sai o relatório chamado hidrograma da piracema,[6] que foi a medição de régua todo dia para mostrar que não tava havendo a piracema. Então você tem o conflito do método empírico, do trabalho cotidiano ancestral desse povo que precisou passar por régua para ser valorizado como diagnóstico, como laudo técnico (Fantinato-Siqueira 2023, 240).

Como nota-se, não se trata de invalidar as colaborações entre cientistas acadêmicos e povos e comunidades na região. Trata-se de assinalar que há uma desigual validação de métodos no que concerne o reconhecimento da destruição da vida do rio provocada pela Usina Hidroelétrica de Belo Monte (ou Belo Monstro, como chamam ativistas na região).

Nas humanidades e ciências sociais muitas vezes mesclamos metodologias empíricas com outras mais carregadas de subjetividade e atenção aos sentires. Todavia, isso não quer dizer que a academia eurocentrada esteja próxima de entender o trabalho cotidiano ancestral mencionado por Barbosa. Como afirmou o antropólogo Arturo Escobar:

> [...] existe una brecha entre lo que explican gran parte de las teorías occidentales sobre las luchas sociales, y por el otro, las prácticas transformativas que actualmente existen en el mundo. [...] Para llegar a pensar nuevos pensamientos,

5. Como afirmou Barbosa: "o peixe da Volta Grande também é um ser de direitos, ele tinha seu território. E o pescador já trazia isso quando falava que peixe brincava, o peixe namorava, que o peixe dormia..." (Fantinato-Siqueira 2023, 248).

6. A piracema é o período de reprodução de alguns peixes caracterizado pela migração, contra a correnteza, rio acima.

> por lo tanto, tendremos que abandonar el espacio epistemológico de teorías sociales occidentales y posicionarnos en configuraciones epistemológicas asociadas con las múltiples ontologías relacionales de los mundos que luchan. Dentro de dichos espacios podremos encontrar respuestas a las interrogantes que nos presenta la coyuntura del momento (2016, 16).

Para entrar em contato com as ontologias relacionais dos mundos que lutam não basta querer. Tampouco basta despir-nos das tradições de pensamento que nos influenciam. "Há um abismo de não escutar", e um abismo não é uma ponte. Como afirmou o poeta quilombola, escritor, professor, ativista político e tradutor de saberes Antonio Bispo dos Santos: não se trata de buscar passar de um lado para o outro, o que seria impossível. Trata-se de buscar "respeito e diálogos de fronteira" (2023). Pensamos, escutamos, ensinamos e aprendemos desde as terras e territórios que moldam nosso cotidiano e nossas possibilidades de sentir. Há muitos abismos separando mundos e modos de conhecimento (mesmo quando estes estão fisicamente próximos), e estes configuram limiares ontológicos de escuta (Ochoa 2014).

Na mesma conversa-entrevista já citada, Ana Laide me disse: "Porque na verdade você trabalha o método, né, a academia trabalha com métodos... nós trabalhamos também com métodos, mas muito mais com o sentir. Por isso eu acho que é interessante a sua pesquisa né, o ouvir, o escutar..." (2023, 239) Que tipo de trabalho com o ouvir, o escutar, pode conectar-se com o luto e a luta das pescadoras e pescadores da Volta Grande do Xingu? Não tenho resposta para esta pergunta. Sigo na busca.

Na próxima seção, compartilho reflexões advindas do processo de posicionar-me diante do "abismo de não escutar" mencionado por Barbosa, ciente de que extrapolo as reflexões para além do contexto específico em que emergiram.

Escuta, cotidiano e luto não compartilhado.

Com base na sua pesquisa com os Bosavi na Papua Nova Guiné, Steven Feld cunhou o termo "acustemologia", que combina os termos acústica e epistemologia, para enfatizar como o som é tanto social como material. A escuta é moldada por histórias de escuta que são relacionais, contingentes e centrais como formas de dar sentido às experiências do mundo. A acustemologia leva em consideração a "presença sonora e consciência como poderosas forças modeladoras na forma como as pessoas dão sentido às experiências". Sentidos fazem lugares e lugares fazem sentido (Feld 1996; 2005). As acustemologias também são, como teorizou Ana María Ochoa Gautier, forjadas por uma espécie de excesso ou, em suas palavras, forjadas não apenas pelas "maneiras pelas quais o som é central para fazer sentido, mas também pelas maneiras pelas quais o conhecimento acústico é localizado no nexo entre aquilo que somos capazes de dar sentido e aquilo que está além da criação de sentido, mas ainda assim nos afeta" (2014, 34).

Escutar e soar são modos de se relacionar com xs outres e de moldar modos de ser e saber em relação às terras e águas das quais dependemos e com as quais nos implicamos. Valeria articular este ponto entendendo a escuta como uma forma multissensorial de engajamento com o que nos rodeia e um modo de percepção de outros saberes sobre estar na terra. Como já elaborei em trabalho anterior (2021), em uma região dominada pelo extrativismo

predatório, os sentidos não apenas criam lugar, mas também destroem e transformam lugares, criando lugar sobre lugar enquanto mundos se chocam. Escutar e soar podem ser modos de implementar a "ocupação ontológica" que acompanha a ocupação física de territórios por megaprojetos de infraestrutura e extrativismo, como hidroelétricas e mineração (Escobar 2016). Acustemologias, como modos sensoriais de saber, são também moldadas por aquilo que não nos afeta e assim é negado como existente.

Desde princípios de minha pesquisa na Amazônia brasileira fui perseguida pela percepção de que grande parte da devastação que se passava naqueles territórios estava diretamente atrelada a decisões tomadas bem longe dali, em muitos casos vindo não somente de fora do país, mas de outras regiões dentro do Brasil. Na sua dinâmica de colonialismo interno, o Brasil no qual eu cresci, a região sudeste, se "modernizou" de costas para a Amazônia ao mesmo tempo que profundamente dependente da região. Eu nasci nesta ferida em que o Brasil, como lócus de violência e contradições, é constantemente reiterado; a ferida que faz a Amazônia dentro e fora do país; e a ferida que reafirma a necessidade dos projetos nacional e neoliberal extrativista constantemente negarem modos de vida (em todo o país) que levam a terra, as águas, o território e o pertencimento seriamente como parte da vida. Entendo esta ferida também como um abismo. Um abismo sensorial que configura modos de viver e não sentir; um abismo que é fruto de processos de fazer lugar sobre lugar. E este abismo me persegue tanto como alguém que se diz "brasileira" (identidade fruto de violência colonial), como alguém que circula como pessoa branca no Brasil, e como alguém que pôde chegar a territórios amazônicos nos últimos anos graças a recursos de universidades norte-americanas, aos quais tive acesso enquanto pessoa ambiguamente posicionada nos Estados Unidos.

Em sua leitura queer do trabalho hoje canônico nos estudos ambientais *Primavera Silenciosa*, de Rachel Carson (1962), Lida Maxwell argumenta que o apelo para salvar a vida que Carson articula no livro depende da caracterização desta como mais do que a sobrevivência corporal, como um campo de prazeres afetivos que constituem e dão sentido ao modo como as pessoas vivem. Trata-se de uma política ambiental do desejo, e não uma noção de autopreservação estreitamente construída (Maxwell 2017). Quando em sua "Fabula do Amanhã", Carson fala de uma "primavera sem vozes", o futuro apresentado por esta cidade fictícia não é um futuro sem pessoas, "mas um futuro de pessoas desprovidas das outras criaturas que habitam o nosso mundo." É o pesadelo de um mundo estéril "nascido de um sonho do progresso tecnológico" (ibid, 695). Este futuro é estéril, argumenta Maxwell citando van Dooren (2014), porque a extinção é um fenômeno multi-espécies. Com a extinção extinguem-se modos de vida, afetos e formas de sentir que dependem de emaranhados multi-espécies. Se existem abismos sensoriais enquanto peixes do Xingu morrem e pessoas que dependem desse ecossistema adoecem e perdem seus lugares e possibilidades de sustento, que tipo de emaranhado é possível encontrar, desde a distância, como conexão afetiva com essas perdas? Como buscar enredos para essas relações interespécies e interpessoais, tendo em vista que, no caminho de busca por conexões, temos que passar por lugares moldados pela negação e anestesia das perdas? Como manter-se firme, coletivamente, nesta batalha que também é afetiva?

Não poderia deixar de apontar outra dimensão material central para a formação de abismos sensoriais: as disputas pela terra e seus modos de territorialização. A concentração fundiária é um problema secular que está na raiz da desigualdade social no que hoje se chama Brasil (Witkoski et al. 2011). Como afirma o antropólogo Paul Little, "A imensa diversidade sociocultural do Brasil é acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária" (2002,

251). “Se percorrermos rapidamente os diversos processos de expansão de fronteiras no Brasil colonial e imperial dos séculos XVI a XIX [...] podemos entender de que maneira cada frente de expansão produziu um conjunto próprio de choques territoriais e como isto provocou novas ondas de territorialização por parte dos povos indígenas” e das pessoas africanas escravizadas (ibid, 255). Em continuidade desta história, “o Estado brasileiro teve e tem dificuldade em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte da sua problemática fundiária” (ibid, 258).[7] O abismo do não escutar se coloca também, portanto, como fruto dessa longa história, e mais recentemente da distância entre o modo territorial do Estado-nação (em aliança com corporações extrativistas internacionais) e uma multiplicidade de modos de fazer lugar em relação a terra, as águas, e a memória coletiva pautados por relações de pertencimento que extrapolam regimes de propriedade privada, o entendimento euro-cristão do sagrado, e fronteiras e limites no país. Mundos se encontram, desencontram, friccionam, sobrepõem, coproduzem e ressoam em modos variados de cuidar da terra e reconhecer a crise climática. Tomar esse campo de disputas a sério implica lidar com abismos não somente políticos, mas “cosmopolíticos” (Cadena 2015); abismos de modos de vida onde o que está em jogo são “relações que se estabelecem e abrangem outros planos e seres, para além das negociações com as agências governamentais” (Domínguez e Montardo 2021, 10).

Como afirma Escobar, necessitamos reprender “o real/possível, para além das certezas da modernidade” (2020, 6). E como afirma Jacqui Alexander, o imperativo pedagógico no cerne da aprendizagem é “o imperativo de tornar o mundo em que vivemos inteligível para nós mesmas e umas para as outras — em outras palavras, ensinar-nos a nós mesmas” (2005, 6). Com quem entendemos partilhar o mundo, à medida que tentamos torná-lo inteligível para nós mesmes e para xs outres? Neste ensaio, escrevi buscando sentir uma partilha parcial de mundo com Ana Laide e o distante rio Xingu. Trata-se de esforço inconcluso e repleto de contradições. Como sugerem o coreógrafo e a antropóloga João Fiadeiro e Fernanda Eugénio, o encontro é uma ferida, e “se suportarmos manter a ferida aberta, se suportarmos simplesmente *(re)parar* – voltar a parar para reparar no óbvio até que ele se “desobvie” – então, eis que o encontro se apresenta e nos convida, na sua complexidade embrulhada em simplicidade” (2012, 4). Aqui, percebo um convite a reaprender o real/possível que depende da inscrição do luto na complexa trama de modos de sentir, se mover, alimentar, desejar, lutar, celebrar, escutar, soar, sofrer, aprender, e ensinar que faz a vida diária.

Nosso cotidiano, e o campo sensível que se estabelece em relação ao mesmo, está em disputa. Vejo isto como um aspecto central para nossas pesquisas sobre som e escuta em relação a debates ecológicos e socioambientais. Uma acustemologia feita de modos de saber pelo sentir (Feld 2015), modos de ser afetades para além da fabricação de sentidos (Ochoa 2014), e de aprendizados sobre a perda e o luto pelo tempo perdido alienades sem sentir. A luta pela transformação do cotidiano é também uma luta afetiva pelo luto e contra a vida anestesiada por sensos de propósito desancorados dos ecossistemas humanos e não humanos que nos permitem viver.

7. O decreto 6.040, de fevereiro de 2007, define Povos e Comunidades Tradicionais como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

Referências

Alexander M. Jacqui. 2005. *Pedagogies of Crossing. Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham: Duke University Press.

Barbosa, Ana Laide Soares. 2023. *Ancestralidade, Encantaria e Resistência Nas Comunidades de Belo Monte de Vitória do Xingu e Belo Monte do Pontal na Volta Grande do Xingu*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília (UNB).

Bispo dos Santos, Antonio. 2023. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA.

Brum, Eliane. 2019. "'A notícia é esta: o Xingu vai morrer' O Ministério Público Federal adverte que a maior tragédia amazônica hoje na região de Altamira é o 'ecocídio' da Volta Grande do Xingu". *El País*, 12 setembro. https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/12/opinion/1568300730_780955.html.

Cadena, Marisol de la. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

Domínguez, María Eugenia e Deise Lucy Oliveira Montardo. 2021. "Apresentação". Em *Arte, som e etnografia*, editado por María Eugenia Domínguez e Deise Lucy Oliveira Montardo, 7-12. Florianópolis: Edufsc.

Escobar, Arturo. 2016. "Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur". *AIRBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11–32.

_____. 2020. *Pluriversal Politics: The Real and The Possible*. Durham y Londres: Duke University Press.

Fantinato-Siqueira, Maria. 2021. "'We Are Losing Our Encantados Because We Can't Hear Them Anymore.' Silence, Extractivism, and Politics of Listening in/to the Brazilian Amazon." *The World of Music* (2): 21–50.

_____. 2023. "Há um abismo do não escutar": Distâncias entre o modo ancestral e o modo acadêmico e resistência dos povos das águas e florestas na Volta Grande do Xingu. Entrevista com Ana Laide Soares Barbosa. *Periódicus – Revista de estudos indisciplinares em gêneros e sexualidades* 19 (1): 236-254.

Feld Steven. 1996. "Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea". Em *Senses of Place*, editado por Steven Feld e Keith H. Basso, 91-135. School of American Research Press.

_____. 2015. "Acoustemology." Em *Keywords in Sound*, editado por David Novak e Matt Sakakeeny, 12-21. Durham y Londres: Duke University Press.

Fiadeiro, João e Fernanda Eugénio. 2012. "O encontro é uma ferida". Excerto da conferência-performance *Secalharidade* de Culturgest. Disponível em: https://ladcor.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/06/o-encontro-c3a9-uma-ferida.pdf.

Lima, Sara e Pablito Aguiar. 2024. "Pacu Seringa: Um grito pela vida" Reportagem em quadrinhos. *Sumaúma*, 1 de março. https://sumauma.com/reportagem-em-quadrinhos-pacu-seringa-denuncia-o-ecocidio-produzido-por-belo-monte/.

2003. Little, Paul E. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade". *Anuário Antropológico* 28 (1): 251-90.

Maxwell, Lida. 2017 "Queer/Love/Bird Extinction: Rachel Carson's *Silent Spring* as a Work of Love". *Political Theory* 45 (5): 682–704.

Ochoa Gautier, Ana María. 2014 *Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia*. Durham y Londres: Duke University Press.

Strathern, Marilyn. 2004 [1991]. *Partial Connections*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Van Dooren, Thom. 2014. *Flight Ways: Life and Loss at the Edge of Extinction*. Nueva York: Columbia University Press.

Witkoski, Antônio Carlos, Therezinha de Jesus Pinto Fraxe e Sâmia Feitosa Miguez. 2011. "Amargo regresso ao campo? Em busca da emancipação social. Proposta de assentamento rural no município de Itacoatiara/Silves." Em *Terras e Territorios na Amazônia: Demandas, Desafios, Perspectivas*, editado por Sérgio Sauer e Wellington Almeid, 115-140. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

R