

## Negociações com agentes mais-que-humanos: natureza encantada e conservação de recursos

**Eraldo Medeiros Costa Neto<sup>1</sup>**

*Universidade Estadual de Feira de Santana*

**Ana Cecília Estelita Lins<sup>2</sup>**

*Universidade do Estado de Goiás*

### RESUMO

Povos e comunidades tradicionais, por meio de suas espiritualidades, criaram crenças e práticas que desempenham papéis fundamentais na proteção e manejo de espécies da fauna, flora e funga, bem como na conservação de espaços naturais ao longo de gerações. Pretende-se apresentar, no presente trabalho, os tipos de relacionamentos que seres humanos e mais que humanos podem travar em prol da proteção da natureza. Trata-se de um estudo de caráter interdisciplinar e intercultural, que recorre a teóricos de diferentes áreas, como o filósofo Arne Naess, o etnobiólogo Chandra Prakash Kala, os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Olivier Le Guen e o indígena Yanomami Davi Kopenawa (2023), para discorrer sobre as culturas que preservam a natureza encantada e relatar alianças entre seres humanos e agentes mais-que-humanos.

**Palavras-chave:** Ecologia profunda; Ecologia espiritual; Mestre da caça; Patrimônio biocultural.

### Negotiations with more-than-human agents: enchanted nature and resource conservation

### ABSTRACT

Traditional peoples and communities, through their spiritualities, have created beliefs and practices that play fundamental roles in the protection and management of fauna, flora, and fungi, as well as in the conservation of natural spaces over generations. The aim of the present paper is to show some relationships that human beings and more-than-human beings may establish in order to protect nature. This is an interdisciplinary and intercultural study that call upon theorists of different areas, such as the philosopher Arne Naess (2008), the ethnobiologist Chandra Prakash Kala (2017), the anthropologists Eduardo Viveiros de Castro (2017) and Olivier Le Guen (2013), and the indigenous Yanomami Davi Kopenawa (2023), to discuss the cultures that preserve enchanted nature and describe alliances between humans and more-than-human agents.

**Keywords:** Deep ecology; Spiritual ecology; Game masters; Biocultural heritage.

<sup>1</sup> Doutor em Ecologia e Recursos Naturais, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Pleno, Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Feira de Santana, Bahia, Brasil. Avenida Transnordestina, s/n, bairro Novo Horizonte, Feira de Santana, Bahia, Brasil, CEP: 44036-900. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0278-1974>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2521953264550977>. E-mail: eraldont@uefs.br

<sup>2</sup> Mestre em Literatura e Interculturalidade, POSLLI/Universidade do Estado de Goiás. Av. Deusdete Ferreira de Moura, bairro Centro, Goiás, Brasil, CEP: 76600-000. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0678-6801>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7778011442131491>. E-mail: linsanacec@gmail.com

## Negociaciones con agentes sobrehumanos: naturaleza encantada y conservación de recursos

### RESUMEN

Los pueblos y comunidades tradicionales, a través de sus espiritualidades, han creado creencias y prácticas que desempeñan un papel fundamental en la protección y la gestión de la fauna, la flora y los hongos, así como en la conservación de los espacios naturales a lo largo de generaciones. El objetivo del presente trabajo es mostrar algunas relaciones que los seres humanos y los seres sobrehumanos pueden establecer para proteger la naturaleza. Este estudio interdisciplinario e intercultural convoca a teóricos de diferentes áreas, como el filósofo Arne Naess (2008), el etnobiólogo Chandra Prakash Kala (2017), los antropólogos Eduardo Viveiros de Castro (2017) y Olivier Le Guen (2013), y el indígena yanomami Davi Kopenawa (2023), para debatir la alianza cultural que preserva la naturaleza encantada y describe la relación entre los humanos y los agentes sobrehumanos.

**Palabras-clave:** Ecología profunda; Ecología espiritual; Dueños de los animales de caza; Patrimonio biocultural.

### INTRODUÇÃO

Diversos sistemas socioambientais criaram crenças e práticas ecológicas para conservar a natureza e preservar o patrimônio biocultural. Nesse sentido, estudos destacam que povos indígenas e comunidades tradicionais, por meio de suas espiritualidades, desempenham papéis fundamentais na proteção e manejo de espécies da fauna, flora e fungo, bem como na conservação de espaços naturais ao longo de gerações (ALLISON, 2017; FERNANDES-PINTO; IRVING, 2017). Estes grupos sociais mantêm uma relação íntima com a natureza, atribuindo caráter espiritual aos elementos dos seus ecossistemas. Esses elementos são frequentemente identificados como agentes guardiões da natureza, seres mais-que-humanos dotados de poderes sobrenaturais, que habitam locais como montanhas, rios, lagos, igarapés e as profundezas das florestas. Tais entidades são vistas como detentoras de sabedoria e capacidades mágicas (SILVA *et al.*, 2019), tornando a natureza permeada por presenças sutis que estruturam o chamado mundo liminal<sup>3</sup> (COSTA NETO; LINS, 2022).

A manutenção dos ecossistemas, portanto, está profundamente vinculada ao relacionamento respeitoso entre humanos e esses agentes espirituais. Algumas dessas entidades são consideradas guardiãs de recursos como caça e pesca, estabelecendo áreas onde tais atividades são proibidas. Outras não possuem funções específicas, mas são temidas por importunar aqueles que adentram os ambientes florestais sem a devida reverência. Há Encantados que habitam árvores, e outros que assumem forma humana, punindo atitudes excessivas, como maus-tratos aos animais, destruição de florestas ou a entrada em locais sagrados sem permissão (MATHEWS, 2009; OLIVEIRA; BORGES, 2010; AGUIAR *et al.*, 2023). Essa relação entre humanos e entidades mais-que-humanas envolve processos de negociação, nos quais é necessário pedir autorização para o uso de recursos naturais, como animais e plantas, seja para alimentação, seja para cura ou organização do espaço vital (BROWN; EMERY, 2008; MATHEWS, 2009). Tais interações frequentemente requerem a realização de oferendas e rituais direcionados aos chamados *donos do mato* ou *mestres da caça*,

<sup>3</sup> O termo *mundo liminal* surgiu no início da década de 1990 e se refere à intermediação de muitas criaturas e seres sobrenaturais com o chamado mundo comum (Rowland, 2020).

como forma de garantir proteção e acesso seguro aos bens naturais (BROWN; EMERY, 2008; MATHEWS, 2009; COSTA NETO *et al.*, 2023, grifo nosso).

Neste artigo, parte-se dos conceitos de ecologia profunda, cunhado por Arne Naess em 1972, para questionar a visão instrumental da natureza, de caráter antropocêntrico, e discutir a atualidade da cosmopercepção dos povos originários, a qual nos ensina a apreender os valores intrínsecos da natureza e a não considerar satisatório o ambientalismo raso, que negocia com interesses capitalistas predatórios (HOEFEL, 1996). O desenvolvimento desse raciocínio ampara-se também nas pesquisas dos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro (2017), Olivier Le Guen (2013) e Rane Willerslev (2015), do ecologista indiano Chandra Prakash Kala (2017), e em relatos de autores indígenas, como Davi Kopenawa (2023), Yaguarê Yamã e Ikanê Adean (2024), para discorrer sobre as culturas que preservam a natureza encantada e relatar alianças entre seres humanos e agentes mais-que-humanos.

## A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA

O etnobiólogo Chandra Prakash Kala (2017) tem-se preocupado com a crescente desconexão do ser humano com a natureza, decorrente do fenômeno urbanizatório global e da consequente degradação do meio ambiente, com perda significativa da biodiversidade. Davi Kopenawa, no livro *O espírito da floresta* (ALBERT; KOPENAWA, 2023), descreve como começou a ocorrer esse processo destrutivo no território do povo Yanomami:

[...] os brancos, quando chegaram à nossa floresta, começaram a derrubar as árvores e a cavar a terra em todas as direções para retirar fragmentos de rocha. Eles lhes dão vários nomes: ouro, diamantes, urânio e mais outros. Essas rochas lhes parecem preciosas, mas são perigosas porque trazem a fumaça das epidemias. Por isso é que deveriam ficar enterradas onde estão, ali onde *Omama a* as enfiou. Mas os brancos não param de arrancá-las do chão e de pô-las para cozinhar nas suas fábricas até que a fumaça ruim que delas solta comece a devorar tudo.

Por isso, as chuvas começaram a cair de um jeito esquisito, que não conhecíamos (ALBERT; KOPENAWA, 2023, p. 169-170, grifo dos autores).

Mas há não-indígenas que conseguem se conectar com a floresta, misturar-se com ela. Só não conseguem salvá-la sozinhos, e o que fazem é ecoar seus lamentos, na esperança que outros não-indígenas os escutem. É o que faz com sua escrita a jornalista Eliane Brum (2021, p. 11), que relata a

[...] escuta do sofrimento dos refugiados de Belo Monte, a hidrelétrica que matou uma parte do corpo do Xingu. Desde que a barragem interditou o rio, o Xingu carrega pedaços mortos. Em alguns trechos, arrasta penosamente braços e pernas sem movimento, que chamam de reservatórios ou lagos artificiais. Em outros, seu corpo seca e universos inteiros são asfixiados, como na Volta Grande do Xingu. Os peixes tentam nadar e se reproduzir, mas acabam morrendo, somando-se aos outros cadáveres. A morte não gosta de morrer sozinha. Vai morrendo em cadeia. A morte não sofre de agorafobia, ela gosta de toda gente, de peixe, carapanã, árvore, nós.

Ao refletir sobre possíveis maneiras de examinar esses problemas socioambientais, Kala (2017) pondera que valores culturais e religiosos podem influenciar as sociedades mais do que as normas e demais dispositivos legais. Neste sentido, diretrizes internacionais recomendam a integração das comunidades locais na gestão de áreas protegidas como uma estratégia para aprimorar os esforços de conservação. No entanto, os planos de manejo frequentemente negligenciam o conhecimento tradicional dessas comunidades sobre a fauna silvestre, bem como suas crenças e práticas culturais associadas à conservação da biodiversidade. A incorporação mais efetiva do saber ecológico tradicional nos planos de manejo pode fortalecer o vínculo das comunidades com a natureza, estimular comportamentos voltados à conservação e promover a preservação da biodiversidade (BORTOLAMIOL *et al.*, 2018).

No âmbito brasileiro, se o direito ambiental parecia haver assegurado a continuidade de uma política nacional organizada e orientada para “[...] garantir um meio ambiente ecologicamente equilibrado para as atuais e futuras gerações”, conforme explica Reginaldo Pereira (2008, p. 142), os interesses da bancada ligada ao agronegócio que atualmente compõe o Congresso Nacional conseguiram reverter vários dos avanços obtidos, visto que ela “[...] atua historicamente na defesa da propriedade privada da terra como direito absoluto e atuam ofensivamente em questões como expansão da fronteira agrícola, problemas ambientais, legislação ambiental e fundiária, transgênicos, legislação trabalhista”, conforme asseveraram Melo, Leonardo e Nardoque (2022, p. 236-237).

Pondera-se, em vista disso, se o investimento social na divulgação de ideias e ações no âmbito da ecologia espiritual podem contribuir de maneira efetiva numa mudança de mentalidade que contribua para a conservação da natureza, considerando-se, nesse sentido, que há diversos modos de se abordar a ecologia espiritual. Desde Naess, que, segundo Hoefel (1996, p. 72), desenvolveu o conceito de ecologia profunda com o questionamento de qual devia ser o papel da humanidade frente ao nosso planeta, até a Carta Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, que cunhou o termo *ecologia integral* como “[...] uma nova visão que destaca a interdependência, a interligação e a responsabilidade das criaturas no mundo [...]” (ALMEIDA; CAMARGO; PROSPER, 2024, p. 755), a trajetória da ecologia espiritual viu-se enriquecida por outras denominações, como ecologia cosmocena ou ecologia dos saberes. Na opinião de Sponsel (2025), estes domínios, em vez de exclusivos ou competitivos, podem idealmente ser vistos como mutuamente reforçadores, um crescente processo sinérgico que impulsiona em grande parte a revolução silenciosa e não violenta da ecologia espiritual. Pois o mote é sempre o mesmo: como recuperar o respeito que é devido à nossa casa terrena.

Religiões como o hinduísmo, o budismo e o islamismo também incorporam o dever com a conservação da natureza, lembra Kala (2017). Contudo, a questão de fundo que está relacionada ao descaso com a natureza não está associada à adoção ou não de práticas religiosas, mas à cultura global imposta pelo capitalismo. Trata-se da conjunção do consumismo desenfreado com o individualismo exacerbado, estimulados pelos contínuos apelos pela internet. Kopenawa aponta como sua influência interfere inclusive nas culturas indígenas: “Assim as palavras dos espíritos perdem sua força no pensamento de nossos jovens. É por isso, hoje, que eu temo que eles se preocupem demais com as mercadorias e as conversas dos brancos” (ALBERT; KOPENAWA, 2023, p. 116).

Em termos de medidas de conservação biológica, se critérios culturais também fossem incluídos nos debates, os diversos agentes envolvidos no processo estariam mais bem esclarecidos e poderiam tornar-se mais propensos a respeitar os limites das reservas (SMITH, 1983). Os moradores locais seriam questionados sobre a localização de lugares encantados e os rumores de assombrações de monstros, e sua tradição seria incorporada ao planejamento. Seria levado em consideração que qualquer decisão sobre a destinação da terra, em especial das reservas, deveria depender da vontade dos povos que a habitam.

Independentemente do espírito religioso assumido por diferentes grupos sociais, independentemente das peculiaridades culturais de cada indivíduo, quando a sociedade como um todo se conscientizar de sua obrigação na resolução de problemas ambientais que afetam não somente seu entorno, como principalmente si própria e a saúde integral de todos seus componentes, legislação, ciência e conhecimento poderão trabalhar lado a lado para reforçar as ações de conservação numa determinada região.

Alisson Duarte (2025, p. 10) ressalta “[...] o aspecto que conecta a humanidade de maneira intrínseca e indivisível à natureza”, o qual vem a ser o reconhecimento de ser uma das espécies que a constituem. Se o ser humano não se concebe como integrante da natureza, se ele se desconecta dela, sequer consegue respeitar sua autoecologia e, consequentemente, adoece física e mentalmente. Se nem percebe essa ruptura interna, não consegue identificar a correlação entre sua própria saúde e a conservação da natureza. Ao se questionar, portanto, as dificuldades de conscientização do ser humano sobre a própria espiritualidade e sobre seus próprios critérios de convivência com outros seres humanos e com as leis que visam à proteção da natureza, deve-se considerar que, tal qual afirma Duarte (2025, p. 13), “[...] trata-se, portanto, de uma dimensão complexa e integrada, que convida à reflexão autoecológica sobre como habitamos nosso próprio corpo e, a partir dele, o planeta que compartilhamos”.

## A NATUREZA ENCANTADA

Eduardo Viveiros de Castro (2017, p. 2) afirma: “Um outro mundo é possível, porque um outro mundo sempre foi possível, ou melhor, sempre foi atual – ele existe em ato nos mundos ameríndios”. Voltar-se para a sabedoria dos povos ancestrais e buscar captar sua essência permite compreender que existem caminhos alternativos para a humanidade, os quais podem ser trilhados voluntariamente, mas podem vir a ser impostos pela natureza.

Rane Willerslev (2015), ao relativizar, baseado em Eduardo Viveiros de Castro, a seriedade com que se defendem algumas ideias – seja o animismo, seja uma pretensa ridicularização deste como algo ultrapassado –, está questionando a colonização do pensamento, que ainda escraviza muitos acadêmicos à construção eurocêntrica do conhecimento que acompanhou o desenvolvimento do capitalismo. De fato, a evolução da ciência não se dá pela contínua ratificação da produção acadêmica pregressa, mas por sua revisão. E a crítica a essa ciência ainda vigente inclui a crítica a seus valores, a suas pretensões e a seus preconceitos, como o de considerar a cultura dos ameríndios inferior e avaliá-la a partir desse prejuízamento.

As sucessivas reformas religiosas, bem como o surgimento da ciência materialista e quantitativa, promoveram o desencantamento ideológico que eliminou a crença nos espíritos da

floresta e conduziu à descrença sobre a possibilidade de percepção e capacidade de se contatar, de algum modo, quaisquer outros entes ditos sobrenaturais. Em momento posterior, a educação universal promoveu a doutrinação das massas com uma visão científica mecanista e reducionista que progressivamente ridiculizou e finalmente eliminou o que passou a ser denominado crença supersticiosa, transformando-a em folclore.

Sem as restrições de conduta decorrentes de relacionamentos com entidades espirituais, consequentemente estabelecidas pelas conexões de base animista do ser humano com a natureza, surgiu a ética ambiental antropocêntrica, que permitiu e justificou o desmatamento desenfreado. A par disso, a eliminação de normas e práticas sociais e intracomunitárias – como as limitações e obrigações mútuas entre parentes e ancestrais – decorrente do intensivo processo de urbanização, abriu caminho para valores e uso dos recursos naturais de forma individualista, tornando a ética ambiental egocêntrica e associada à adoção de inovações tecnológicas com base na acumulação do capital e na exploração humana (MELO; LEONARDO; NARDOQUE, 2022; PAVÓN-CUÉLLAR, D., 2022). É nesse passo que está a humanidade.

Le Guen *et al.* (2013) lembram que comumente, ao se abordar o sistema de crenças que considera a natureza encantada, traça-se uma linha cronológica que indica como essas mudanças sociais, religiosas, demográficas e econômicas proporcionaram a sua superação, o que serviu para propiciar um mais amplo acesso aos recursos naturais, justificando-o. Ocorre que, se por um lado essa transformação do modelo socioeconômico resultou em prejuízo para a sustentabilidade agroflorestal, por outro, conforme salienta Viveiros de Castro (2017, p. 2, grifos do autor) fundamentou-se num conceito de “[...] mundo ‘comum’ que se funda, em um paradoxo hipócrita, na enorme desigualdade de acesso a este comum, onde o ‘com-’ é inteiramente esmagado pelo ‘-um’: um mundo 100% comum, entenda-se, único, mas privatizado pelo 1%. O Um e o Único”. Em consequência dessas atitudes frente à natureza, a humanidade vem continuamente destruindo-a e destruindo-se: o empobrecimento e os massacres de comunidades, como as indígenas, costumam acompanhar o desmatamento desenfreado.

O filósofo e psicanalista mexicano David Pavón-Cuéllar (2022), em suas pesquisas sobre os indígenas mesoamericanos e sua capacidade de resistir e re-existir física e culturalmente, apesar de terem sido alvo de extermínio genocida, identificou que, ao contrário de seus dominadores, que se objetificaram em seu processo de reclusão em seu individualismo, tais indígenas – assim como sói acontecer com os povos originários que lograram se preservar – mantiveram seu senso de coletividade que abrange não somente seu grupo étnico, como também todos os demais seres e elementos cósmicos com os quais interagem e que contribuem para o sentido profundo de sua experiência de vida.

Entre os mitos Tupinambá, contam Yamã e Adean (2024, grifo dos autores), “[...] não existe nada pior que Abasahy, espírito dos campos e das matas, cujo nome significa ‘o homem que espreita e persegue’. Deus hediondo e exímio caçador de gente, o objetivo de Abasahy é colecionar corpos e se alimentar de almas”. Fisicamente, essa entidade assumia a aparência de uma enorme onça com cabeça e tronco de homem, e seus alvos eram caçadores, fossem da própria nação Tupinambá ou de outras. Os autores situam essa crença numa época difícil para esse povo, que precisou se afastar do litoral para fugir da violência perpetrada pelos

colonizadores brancos e empreendeu “[...] um dos mais longos êxodos da história mundial [...] embrenhando-se no sertão em busca de refúgio, percorrendo milhares de quilômetros, do Espírito Santo à Amazônia, instalando-se, mais tarde, em local próximo à ilha de Tupinambarana” (YAMÃ; ADEAN, 2024, p. 16). Hoje em dia, se poderia interpretar um dos aspectos de Abasahy como a representação mítica da ameaça e desestabilização que efetivamente o branco, com suas armas, se constituiu e segue se constituindo para esse e os demais povos indígenas.

Para contrapor-se a esse reiterado processo de eliminação da natureza e das culturas tradicionais que a priorizam, Naess (2008, p. 1, tradução nossa) concentra, sob a égide da ecologia profunda, sete temas cruciais que devem ser tratados conjuntamente:

O sistema de pensamento inspirado pela biologia; o igualitarismo universal; os princípios da diversidade e simbiose; a luta contra a dominação social ecologicamente relevante no âmbito das nações e entre elas; a luta contra a poluição e o esgotamento de recursos naturais; a luta pela autonomia local e a descentralização da vida cultural e econômica.

O Brasil, apesar dos mais de quinhentos anos de perseguição aos indígenas e massacres destes, hoje em dia orquestrados para atendimento aos interesses econômicos prevalecentes, ainda comprehende, de acordo com Müller (2024, p. 10), “[...] mais de trezentos povos originários que se expressam através de duzentas e setenta línguas distintas, isso se levarmos em conta exclusivamente os números relacionados aos povos originários que somam mais de 1,7 milhão de pessoas [...] pelo Censo de 2022”. Essa autora destaca que nosso país se comprometeu a cumprir as normas de proteção dos direitos dos povos tradicionais estabelecidas na Conferência da UNESCO de 1989, as quais abrangem, para salvaguarda da cultura tradicional e popular, a preservação da diversidade biológica que esses povos representam, a proteção dos aspectos de sua tradição oral, para que não corram riscos de perda, e a garantia à interculturalidade. Não se trata de blindar o passado, mas de reconhecer características culturais e interculturais da sociedade que continuam presentes na identidade nacional e convergem para a aplicabilidade da ecologia profunda neste espaço geográfico.

Ao se discorrer sobre a natureza encantada, pretende-se, pois, a partir dos ensinamentos e da prática de povos que até o presente se encontram conectados à Mãe Terra, evidenciar que pela identificação do ser humano com a natureza, e com o Universo, pode-se ainda buscar soluções para os complexos problemas ambientais prementes. O astrônomo Marcelo Gleiser (2010, p. 37) aporta uma visão esperançosa desse processo que pode ainda acontecer:

O respeito à vida como verdade universal leva a uma ecologia espiritual na qual nós, como espécie dominante do planeta, agimos como guardiões dela. Com isso, a dimensão espiritual que nos é tão importante ganha expressão na devoção ao planeta e às suas formas de vida. Este é o século em que finalmente iremos entender que precisamos estabelecer uma relação simbólica com a Terra. Talvez essa seja a lição mais importante que a ciência moderna tem a ensinar.

Um dos empreendimentos que foi planejado com esse espírito, embora tenha redundado no assassinato de seu autor, foi o livro *Como salvar a Amazônia* (2025), de Dom Phillips. Concluído com a participação de sua esposa e de outros colaboradores, sua proposta era, conforme palavras do próprio Dom:

Quero que as pessoas pensem de outra forma sobre a maior floresta tropical do mundo e como contribuir para protegê-la, quero levá-las para conhecer povos indígenas e da floresta, empreendedores sociais e de negócios, ambientalistas, cientistas, economistas, antropólogos e fazendeiros que conhecem intimamente a Amazônia e a entendem, e têm soluções inovadoras para os milhões de pessoas que vivem lá (PHILLIPS, 2025, p. 21).

A natureza encantada, porém, não existe só na floresta. Ela compõe todos os biomas terrestres e é compreendida por povos de todo o mundo que não perderam, ou então, que resgataram, a conexão com ela.

## **ALIANÇAS ENTRE SERES HUMANOS E AGENTES MAIS-QUE-HUMANOS**

Os povos originários ensinam muito sobre equilíbrio entre sociedade e meio ambiente. São povos conectados com entes mais-que-humanos, que negociam com estes o uso responsável dos recursos naturais. Para compreender seu comportamento, pode-se recorrer à classificação de inteligências múltiplas proposta por Howard Gardner (2011), que inicialmente consistiram das inteligências linguística, musical, lógica-matemática, espacial, corporal-cinestésica, interpessoal e intrapessoal. Gardner (2011) relata, no preâmbulo de seu primeiro livro sobre essa teoria, que após quase quinze anos de sua primeira edição de 1981, ele identificou que haveria mais dois tipos de inteligência a serem somados àqueles anteriores, que denominou de inteligência naturalista e inteligência existencial. Enquanto a inteligência naturalista se especializa na conexão com a fauna, a flora e demais elementos naturais, a inteligência existencial busca experiências com entidades cósmicas (GARDNER, 2010), independentemente da existência de um contexto religioso. Culturas indígenas podem tender a associar e integrar as inteligências naturalista, espacial, corporal-cinestésica, interpessoal e existencial para lidar com seu meio ambiente, sem prejuízo do uso talentoso dos outros tipos de inteligência.

Tais agentes com os quais os povos originários não perderam a capacidade de interagir e se comunicar são conscientes, muitas vezes antropomórficos, e podem ser interpretados como representantes das essências subjacentes às aparências superficiais (ROWLAND, 2020). Alguns vigiam a caça, enquanto outros não têm outra tarefa específica além de perseguir aqueles que se aventuram nas profundezas da floresta. Vários fantasmas habitam árvores; outros adotam a forma humana e punem aqueles que abusam da providência da natureza. Para Hoefle (2009), visões encantadas da natureza são comuns entre a população tradicional da Amazônia e refletem séculos de fusão étnico-cultural ameríndia e europeia. Uma rica tradição existe sobre entidades espirituais da floresta e dos rios, possibilitando discutir a tese central da ecologia espiritual que sustenta que as relações recíprocas entre espíritos e humanos decorrentes de uma visão animista e vitalista da natureza representam um escudo ideológico, evitando com isso o desflorestamento e a desigualdade social provocados pela agricultura moderna.

Sobre o ato de caçar para subsistência, Fernández-Llamazares e Virtanen (2020) indicam que estudos arqueológicos, etno-históricos e etnográficos traçam uma longa continuidade do ceremonialismo direcionado tanto para os animais de valor cinegético quanto para seus *donos/senhores/guardiões*, sendo estes considerados personagens muito antigas e onipresentes entre grupos culturais na história da humanidade, mas com nomes e representações diversas (ZENT, 2007; BELAUNDE, 2008; OLIVIER, 2015; SANTOS-FITA *et al.*, 2015). A arte rupestre associada com atividade cinegética faz alusão à existência de *mestres da caça* (Game Masters), como ocorre entre os Khwe, na Namíbia (TRIBUTSCH, 2018). Igualmente, como exemplo do imaginário de várias comunidades indígenas da Sibéria, Europa e América do Norte, encontramos os arquétipos dos deuses primordiais da caça e das manadas de animais, como o Senhor das Feras ou Deus de Chifres, que estão intimamente relacionados com o submundo à luz do Xamanismo clássico (JACKSON, 2008, p. 17). Segundo Jensen (1986), na maioria dos grupos contemporâneos, no entanto, não encontramos a presença de deuses dos animais e da caça propriamente ditos. Segundo o autor, na época em que os humanos eram dedicados às atividades de caça-coleta como principal meio de subsistência, deuses criadores eram vistos também como patronos da atividade. Com a mudança e consolidação de um estilo de vida de caçador-coletor para um outro, o de agricultor e pastor, essas divindades foram perdendo protagonismo, tornando-se figuras de menor rango, reduzidas a simples deuses menores – com notável exceção do deus celta Cernunnos (MORILLO; PÉREZ, 2003-2004) – ou transformadas, precisamente, nos seres elementais (ditos espíritos, donos, mestres, guardiões etc.) que protegem os animais silvestres e regulam a caça. Além disso, existem contextos em que essas entidades da caça se fundem com outros entes da natureza, isto é, adotam, ao mesmo tempo, outras funções provedoras e protetoras (das plantas, da floresta, das cavernas, das montanhas, da chuva etc.) (GARZA CAMINO, 1984).

Exemplos de espíritos guardiões da floresta amazônica são, por exemplo, mãe de seringa, curupira, cape-lobo, mãe de piassava e tapirê-iauara, que ajudam a preservar os recursos da floresta, criando zonas de não caça e não pesca (SMITH, 1983). Vários povos da Amazônia referem-se à Cobra-grande ou Buiaçu como o espírito “[...] que protege os rios e devora a todos que fazem mal à natureza fluvial” (YAMÃ; ADEAN, 2024, p. 29). Conforme salientado por Steinhart (1984), os indígenas sentiam que tinham a missão de garantir a permanência dos rituais que mantinham o resto da natureza em curso. Eles tratavam os animais com respeito porque acreditavam que estes tinham espíritos que respondiam à ganância e à intemperança. Se os homens quebrassem as regras da caça, os espíritos dos caçados falariaiam com os espíritos dos animais vivos e os encorajariam a abandonar o território ou infligir doenças aos caçadores. Por conseguinte, o temor aos espíritos colocava um limite superior no número de animais mortos.

Andrew Mathews (2009, p. 76), ao relatar que os povos Zapotecas, localizados no México, acreditavam que os espíritos da natureza – em particular aqueles que controlavam a água e a chuva – precisavam ser atendidos e apaziguados, acrescenta que essas crenças geraram associações tão poderosas entre os elementos naturais da paisagem geográfica que os circundava, como montanhas, florestas e cursos de água, que essas mesmas regiões foram as que posteriormente passaram a ter suas águas e florestas legalmente protegidas.

Eglee e Stanford Zent (2022, p. 89) explicam que os indígenas Jotï, que vivem na região amazônica da Venezuela, necessitam comunicar-se com os guardiões espirituais de animais ou plantas por meio de canções ou sonhos, para buscar sua permissão e cooperação antes de caçar ou coletar. Eles fazem oferendas para equilibrar a troca e depositam os crânios dos animais caçados em locais fora das casas, para que assim os donos possam levar seus espíritos de volta para o mundo espiritual. Os Jotï reconhecem que virtualmente todas as espécies de plantas e animais possuem histórias, personalidades, costumes, gostos, desgostos e termos de engajamento únicos que devem ser levados em conta, e por isso as tratam como sujeitos individualizados (ZENT; ZENT, 2022).

As relações sutis que os povos Wichi e Criollo, que vivem no Chaco argentino, mantêm com a vida selvagem são descritas por Camino *et al.* (2018), que identificaram que a maioria deles afirmam que os animais possuem um componente espiritual, além do corpo físico. Ambos os grupos também expuseram sua crença na existência de espíritos que guardam e protegem as espécies selvagens. No passado, os Wichis comunicavam-se com tais espíritos através de seus xamãs, mas atualmente essa prática se perdeu. Os Criollos, por outro lado, relatam que os caçadores que estiverem se excedendo na matança de animais podem perceber a presença desses espíritos como um aviso para que parem de caçar.

A mitologia do povo Tukano inclui o Boraró, “[...] um gênio da mata que persegue e pune aqueles que matam inutilmente os animais sob seus cuidados e destroem a floresta” (YAMÃ; ADEAN, 2024, p. 23). Essa entidade assemelha-se ao curupira, entidade mais-que-humana cujo propósito é a proteção dos animais silvestres, o cuidado com as fêmeas prenhas e filhotes indefesos, bem como árvores de grande porte. Seus principais alvos são os caçadores, lenhadores e pessoas que destroem as matas de forma predatória. Entretanto, auxiliam aqueles caçadores e pescadores que têm nos animais abatidos ou na pesca sua única fonte proteica (COSTA NETO *et al.*, 2023).

O conhecimento ecológico dos Matsigenka, povo indígena da Amazônia peruana, está profundamente entrelaçado com sua mitologia, cosmologia, religião e crenças espirituais. Para esse povo, os xamãs desempenham um papel central na mediação entre os seres humanos e o ambiente natural. A conexão espiritual é estabelecida por meio da relação entre o xamã e um *espírito gêmeo* pertencente aos *Sangariite*, entidades benévolas da floresta, com as quais se comunicam através do uso ritual de tabaco e outras plantas psicoativas (SHEPARD, 1998). Esses espíritos, invisíveis em estados ordinários de consciência, habitam um plano de existência distante, acessível apenas aos xamãs. No entanto, seus assentamentos (ou manifestações sutis destes no mundo tangível) podem ser percebidos em pequenas clareiras naturais situadas no sub-bosque de florestas de terras altas. Do ponto de vista ecológico, essas clareiras são resultantes da relação simbiótica entre o arbusto *Cordia nodosa* e formigas do gênero mutualístico *Myrmelachista* (DAVIDSON; McKEY, 1993). As denominações atribuídas pelos Matsigenka a esse tipo de floresta refletem tanto interpretações espirituais quanto ecológicas: “floresta do arbusto das formigas” (*matyagirokishi*), “aldeia dos invisíveis” (*itímira Sangariite*), ou simplesmente “clareira” (*karapage*).

Quando as touceiras de bambu *kapiroshi* morrem, a matéria-prima utilizada na confecção de flechas torna-se escassa por um período de um a dois anos, até que o bambu se

regenere. Embora existam outras espécies do gênero *Guadua* com caule semelhante — como *yaivero* e *shinkerokota* —, os Matsigenka as consideram espiritualmente inadequadas para esse fim. Acredita-se que utilizar tais espécies na fabricação de pontas de flecha desagrada aos *Sangariite*, o que resultaria no afastamento dos animais de caça da região. Essa concepção pode estar ancorada em observações empíricas associadas ao comportamento da fauna.

## CONCLUSÃO

A integração entre espiritualidade e ecologia mostra-se essencial para compreender e valorizar os sistemas de crença locais, ao mesmo tempo em que viabiliza a formulação de estratégias de conservação fundamentadas em princípios ecológicos e voltadas para o uso racional dos recursos naturais, assim como para a preservação do rico patrimônio biocultural a eles associado.

A pesquisa etnobiológica, em sua concepção ampliada, constitui uma ferramenta valiosa para a documentação e preservação da diversidade biocultural, podendo funcionar como uma ponte de entendimento e respeito mútuo entre povos indígenas, cientistas ocidentais e conservacionistas, contribuindo significativamente para o alcance de metas globais de conservação da biodiversidade.

Paralelamente, é fundamental enfatizar a importância de promover a continuidade e o respeito às práticas culturais e às crenças das comunidades tradicionais, a fim de fortalecer sua inserção nos processos de formulação de políticas públicas e fomentar o diálogo sobre meio ambiente e uso consciente dos bens naturais. Em que pese o que teme Kopenawa (ALBERT; KOPENAWA, 2023), qual seja a absorção da cultura indígena pelo encantamento de seus jovens perante o consumismo capitalista, o fortalecimento desta tende a ocorrer como um caminho para a solução dos complexos problemas ambientais que vem relacionando desflorestamento, extinção de espécies, assassinato de indígenas e desigualdade social, em contraposição à concessão de privilégios ao agronegócio. Pois somente a partir do reconhecimento e da valorização das diversas formas de relação com a natureza e dos distintos saberes culturais será possível avançar rumo a práticas extrativistas mais sustentáveis e socialmente justas.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, L. M. P.; COSTA NETO, E. M.; SANTOS-FITA, D. Caipora and the conservation of natural resources in tropical forests in the South Recôncavo region, Bahia State, Northeast Brazil. **Ethnobiology and Conservation**, v. 12, p. 1-17, 2023. <https://10.15451/ec2023-11-12.24-1-17>.

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. **O espírito da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ALLISON, E. Spirits and nature: the intertwining of sacred cosmologies and environmental conservation in Bhutan. **Journal for the Study of Religion, Nature and Culture**, v. 11, n. 2, p. 197-226, 2017. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.18805>.

ALMEIDA, A. L. B.; CAMARGO, J. C.; PROSPER, L. N. A fraternidade cristã e ecologia integral no Papa Francisco: uma reflexão teológica sobre um novo humanismo a partir do cristianismo. **Encontros Teológicos**, v. 39, n. 3, p. 743-763, 2024.  
<https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1914>.

BELAUNDE, L. E. **El recuerdo de Luna**: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. 2. ed. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2008.

BOFF, L. **Ecologia, grito da terra, grito dos pobres**: dignidade e direito da mãe terra. Petrópolis: Vozes, 2015.

BORTOLAMIOL, S.; KRIEF, S.; CHAPMAN, C. A.; KAGORO, W.; SEGUYA, A.; COHEN, M. Wildlife and spiritual knowledge at the edge of protected areas: raising another voice in conservation. **Ethnobiology and Conservation**, v. 7, n. 12, p. 1-26, 2018.  
[https://ethnobiocconservation.com/index.php/ebc/article/view/184/204](https://ethnobioconservation.com/index.php/ebc/article/view/184/204).

BROWN, L. A.; EMERY, K. F. Negotiations with the animate forest: hunting shrines in the Guatemalan Highlands. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v. 15 p. 300-337, 2008. <https://doi.org/10.1007/s10816-008-9055-7>.

BRUM, E. **Banzeiro òkòtó**: uma viagem à Amazônia centro do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

CAMINO, M.; CORTEZ, S.; ALTRICHTER, M.; MATTEUCCI, S. D. Relations with wildlife of Wichi and Criollo people of the Dry Chaco, a conservation perspective. **Ethnobiology and Conservation**, v. 7, n. 11, p. 1-21, 2018.  
<https://ethnobiocconservation.com/index.php/ebc/article/view/233/202>.

CASTRO, E. V. Os Involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento. **Caderno de Leituras** n. 65. Série Intempestiva. Belo Horizonte, MG: Edições Chão da Feira, 2017.  
[https://www.academia.edu/25144372/OS\\_INVOLUNT%C3%81RIOS\\_DA\\_P%C3%81TRIA](https://www.academia.edu/25144372/OS_INVOLUNT%C3%81RIOS_DA_P%C3%81TRIA).

COSTA NETO, E. M.; SANTOS-FITA, D.; AGUIAR, L. M. P. Curupira e Caipora: o papel dos seres elementais como guardiões da natureza. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 18, n. 1, 2023. <https://10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0095>

COSTA NETO, E. M.; LINS, A. C. E. **Biologia liminal**: O papel dos enteais na formação, sustentação e conservação das plantas e dos animais. Feira de Santana: UEFS Editora, 2022.

COSTA NETO, E. M.; LINS, A. C. E. Elemental beings claim for help: how anthropogenic actions impact the subtle world and its inhabitants. **Studia ethnologica Croatica**, v. 36, p. 217-235, 2024. <https://10.17234/SEC.36.11>.

DAVIDSON, D.; McKEY, D. The evolutionary ecology of symbiotic ant-plant relationships. **Journal of Hymenoptera Research**, v. 2, n. 1, p. 13-83, 1993. Disponível em:  
<https://collections.lib.utah.edu/ark:/87278/s6t15n8n>

DUARTE, A. J. O. Relações intra e interespecíficas como núcleo epistemológico da Ecologia Humana Quadridimensional (EcoH-4D). Revista Ecologias Humanas, v.12, n. 15, p. 01-25, 2025. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/eco hum/article/view/24356>.

FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. Sítios naturais sagrados: valores ancestrais e novos desafios para as políticas de proteção da natureza. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 40, p. 275-296, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/47843>.

FERNÁNDEZ-LLAMAZARES, Á.; VIRTANEN, P. K. Game masters and Amazonian Indigenous views on sustainability. **Current Opinion in Environmental Sustainability**, v. 43, p. 21-27, 2020. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2020.01.004>.

GARDNER, H. **La inteligencia reformulada**: las inteligencias múltiples en el siglo XXI. [online]. Ediciones Paidós, 2010. Internet Archive. Disponível em: <https://archive.org/details/gardner-h.-la-inteligencia-reformulada.-las-inteligencias-multiples-en-el-siglo-xxi>.

GARDNER, H. **Frames of mind**: the theory of multiple intelligences. Nova Iorque, EUA: Basic Books, 2011.

GARZA CAMINO, M. **El universo sagrado de la serpiente entre los mayas**. México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM, 1984.

GLEISER, M. **Criação imperfeita**: Cosmo, vida e o código oculto da natureza. São Paulo: Record, 2010.

HOEFEL, J. L. Arne Naess e os oito pontos da ecologia profunda. **Temáticas**, v. 4, n. 7, p. 69-89. Campinas: Unicamp, 1996. Disponível em: [https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pf-publicacoes/tematicas\\_ano\\_4\\_n\\_7\\_-checado-maio2017.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pf-publicacoes/tematicas_ano_4_n_7_-checado-maio2017.pdf).

HOEFLE, S. W. Amazônia encantada: ética ambiental e identidade cultural. **Espaço e Cultura**, n. 26, p. 75-92, 2009. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/espacoecultura/article/view/3556/2476>.

JACKSON, N. **O chamado dos velhos deuses**: uma introdução à bruxaria tradicional. Sintra, PT: Zéfiro, 2008.

JENSEN, A. E. **Mito y culto entre pueblos primitivos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

KALA, C. P. Conservation of nature and natural resources through spirituality. **Applied Ecology and Environmental Sciences**, v. 5, n. 2, p. 24-34, 2017. [https://www.researchgate.net/publication/317345474\\_Conservation\\_of\\_Nature\\_and\\_Natural\\_Resources\\_through\\_Spirituality](https://www.researchgate.net/publication/317345474_Conservation_of_Nature_and_Natural_Resources_through_Spirituality).

LE GUEN, O.; ILIEV, R.; LOIS, X.; ATRAN, S.; MEDIN. D. A garden experiment revisited: Inter-generational change in environmental perception and management of the Maya Lowlands, Guatemala. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 19, n. 4, p. 771-794, 2013. <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9655.12064>.

LOVATTO, P. B.; ALTEMBURG, S. N.; CASALINHO, H.; LOBO, E. A. Ecologia profunda: o despertar para uma educação ambiental complexa. **Redes**, v. 16, n. 3, p. 122-137, 2011. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6547639.pdf>.

MATHEWS, A. S. Unlikely alliances: encounters between state science, nature spirits, and indigenous industrial forestry in Mexico, 1926–2008. **Current Anthropology**, v. 50, n. 1, p. 75-101, 2009.

[https://www.researchgate.net/publication/26649225\\_Unlikely\\_alliances\\_encounters\\_between\\_state\\_science\\_nature\\_spirits\\_and\\_indigenous\\_industrial\\_forestry\\_in\\_Mexico\\_1926-2008](https://www.researchgate.net/publication/26649225_Unlikely_alliances_encounters_between_state_science_nature_spirits_and_indigenous_industrial_forestry_in_Mexico_1926-2008).

MELO, D. S.; LEONARDO, L. A.; NARDOQUE, S. Questão agrária e as ações atuais da bancada ruralista no governo federal. **Revista Caminhos de Geografia**, v. 23, n. 86, p. 225-242. Uberlândia-MG: UFU, 2022. <https://doi.org/10.14393/RCG238658541>

MORILLO, S.; PÉREZ, L. Cernunnos y sus antecedentes orientales. **Anales de Prehistoria y Arqueología**, v. 19-20, p. 143-156, 2003-2004. <https://revistas.um.es/apa/article/view/59071>.

MÜLLER, C. B. **Direitos dos povos e comunidades tradicionais**. Salvador: UFBA, 2024.

NAESS, A. The Shallow and the Deep Ecology Movement. In: Peder Anker. Deep Ecology in Bucharest. **The Trumpeter**, v. 24, n. 1, p. 56-67, 2008. <https://tfreeman.net/resources/Phil-329/The-Shallow-and-the-Deep-Ecology-Movement.pdf>.

OLIVEIRA, K C. D.; BORGES, L C. P. Meio ambiente e cotidiano: interação dos pajés com a natureza – Cachoeira do Arari/PA. In: **Seminario de Investigación en Museología de los Países de Lengua Portuguesa y Española, 2., 2010**. Comité Internacional del ICOM para la Museología, ICOFOM 2011, v. 1, p. 252-262.  
<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10336.pdf>.

OLIVIER, G. **Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica**. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”. México: Fondo Económico de Cultura, UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015.

PAVÓN-CUÉLLAR, D. **Além da psicologia indígena**: concepções mesoamericanas da subjetividade. São Paulo: Perspectiva, 2022.

PHILLIPS, D. (e colaboradores). **Como salvar a Amazônia**: uma busca mortal por respostas. Companhia das Letras, 2025.

ROWLAND, A. **Finding faeries**: discovering sprites, pixies, redcaps, and other fantastical creatures in an urban environment. New York: Tiller Press, 2020.

SANTOS-FITA, D.; NARANJO, E. J.; ESTRADA, E. I. J.; MARIACA, R.; BELLO, E. Symbolism and ritual practices related to hunting in Maya communities from central Quintana Roo, Mexico. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, v. 11, n. 71, 2015. <https://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13002-015-0055-x>.

SHEPARD, G. H. Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka. **Journal of Psychoactive Drugs**, v. 30, n. 4, p. 321-332, 1998. Disponível em:<https://ethnobiology.org/sites/default/files/pdfs/JoE/21-1/Shepard-et-al.pdf>

SILVA, A. B.; LOPES, J. B.; FIGUEIREDO, L. S.; BARROS, R. F. M.; SOUTO, W. M. S.; ALENCAR, N. L.; LOPE, C. G. R. Water spirits within the fishers' worldview: implications for fishing management in Northeast Brazil. **Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine**, 15:70, 2019. <https://doi.org/10.1186/s13002-019-0350-z>

SMITH, N. Enchanted forest: folk belief in fearsome spirits has helped conserve the resources of the Amazon jungle. **Natural History**, v. 92, n. 8, p. 14-20, 1983.

SPONSEL, L. E. Spiritual Ecology. In: Shackelford, Todd K. (ed.). **Encyclopedia of religious psychology and behavior**. Cham: Springer, 2025. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-38971-9\\_2054-1](https://doi.org/10.1007/978-3-031-38971-9_2054-1).

STEINHART, P. Ecological saints. **Audubon**, v. 86, n. 4, p. 8-9, 1984.

TRIBUTSCH, H. Shamanic trance journey with animal spirits: Ancient “scientific” strategy dealing with inverted otherworld. **Advances in Anthropology**, v. 8, n. 3, p. 91-126, 2018. <https://www.scirp.org/journal/paperinformation?paperid=86568>.

WILLERSLEV, R. A Antropologia está levando o animismo a sério demais? **Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 7, n. 1, jan./jun., p. 17-36, 2015. [https://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/09/01\\_rau07109.pdf](https://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/09/01_rau07109.pdf).

YAMĀ, Y.; ADEAN, I. **Anavilhānas**: mitos indígenas da Amazônia. Jandira, SP: Ciranda Cultural, 2024.

ZENT, E. L. El yo-cazador: perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre los Jodí, Guayana venezolana. **Amazonía Peruana**, n. 30, p. 111-139, 2007. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi30.66>

ZENT, E.; ZENT, S. Love sustains life: *jkyo jkwaini* and allied strategies in caring for the earth. **Journal of Ethnobiology**, v. 42, n. 1, p. 86-104, 2022. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.2993/0278-0771-42.1.86>.

## HISTÓRICO

**Submetido:** 18 de Agosto de 2025.

**Aprovado:** 21 de Novembro de 2025.

**Publicado:** 13 de Dezembro de 2025.

### **COMO CITAR O ARTIGO - ABNT**

COSTA NETO, E. M.; LINS, A. C. E. Negociações com agentes mais-que-humanos: natureza encantada e conservação de recursos. **FLOVET - Flora, Vegetação e Etnobotânica**, Cuiabá (MT), v. 3, n. 14, *e2025033*, 2025.