

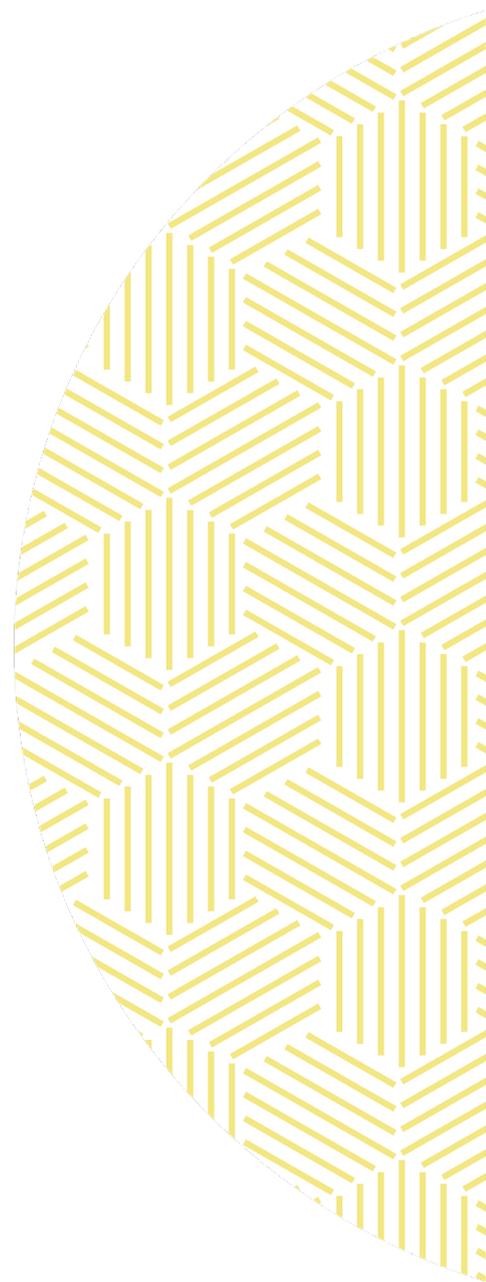
A “má escolha” dos brancos

Breno Duarte Castro

Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal
do Espírito Santo

E-mail: bdc0907@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-1095-4020>



Resumo

O presente trabalho tem o objetivo de repensar o tema da “*má escolha*” nos mitos ameríndios da “*sentença fatídica*”, reconsiderando o que esses mitos parecem chamar atenção. Se, de um lado, a escolha pelo arco e flecha e pelos ornamentos tradicionais – no plano mitológico – se apresenta como uma escolha desfavorável para os indígenas e a escolha pelos objetos metálicos pelos brancos indica o seu avanço técnico; por outro lado, pode ocorrer, nesses mitos, uma inversão dos sentidos quando percebemos que os não indígenas e suas armas de metal produzem, de fato, uma destruição de mundos. Isso pode ser observado tanto nas narrativas míticas indígenas – quando falam sobre as consequências das escolhas feitas – como nas instâncias do próprio fim do mundo para os não indígenas, por exemplo, a bomba atômica, ela mesma fruto possível de inúmeras transformações dos objetos de metal escolhidos pelos brancos.

Palavras-chave:

Antropoceno;
Djeoromitxi; Fim do mundo; Má escolha; Sentença fatídica.

Abstract

The objective of this essay is to rethink the theme of the “*bad choice*” in the Amerindians myths of the “*fateful sentence*”, reconsidering what they seem to point out as relevant. If the choice for the bow and arrow and for the traditional ornaments – in the mythological ground – shows itself as unfavorable to the indigenous and the white’s choice for the metallic objects denote his technical advancement; what happens, in these myths, is an inversion of the sense of the consequences that each of these choices produces. Contrary to the apparent disadvantage of the indigenous people, the non-indigenous and their metallic objects are the ones who generated a process of destruction of the world, which seems to be the “*bad choice*”. Although this situation appears clearly in the mythology – as seen above –, there are other instantiations of these differences, like the different ways of living or in the end of the world for the whites – for example, the atomic bomb, itself product of various transformations of metallic objects chosen by the Whites.

Keywords:

Anthropocene; Bad choice; Djeoromitxi; End of the World; Fateful sentence.

Résumé

L'objectif de cet essai est de repenser le thème du «mauvais choix» dans les mythes amérindiens de la «sentence fatidique», en reconsidérant ce qu'ils semblent signaler comme pertinent. Si le choix de l'arc et des flèches et des ornements traditionnels - sur le terrain mythologique - se révèle défavorable à l'indigène et le choix du non-indigène pour les objets métalliques dénote son avancement technique; ce qui se passe, dans ces mythes, est une inversion du sens des conséquences que chacun de ces choix produit. Au contraire du désavantage apparent des indigènes, les non-indigènes et ses objets métalliques sont ceux qui ont généré les processus de destruction du monde, ce qui semble être le «mauvais choix». Bien que cette situation apparaisse clairement dans la mythologie - comme vu -, il existe d'autres instanciations de ces différences, comme les différentes manières de vivre ou au fin du monde pour les blancs - par exemple, la bombe atomique, elle-même produit de divers transformations d'objets métalliques choisis par les non-indigène.

Mots clés:

Anthropocène; Djeoromitxi; Fin du monde; Mauvais choix; Sentence fatidique.

Introdução

Entre 2006 e 2015, observou-se um processo de ampliação da média global da temperatura da superfície terrestre em 0,87°C em relação ao meio século de 1850 a 1900. O aumento exponencial das fontes emissoras de dióxido de carbono, metano e óxido nitroso na atmosfera ao longo do século XX, profundamente relacionado com o fortalecimento progressivo das grandes indústrias e a constituição dos principais monopólios das telecomunicações (Artaxo, 2014) tem diversos impactos naquilo que imprecisamente chamamos de “natureza”, sendo os “[...] aumentos nas temperaturas da terra e do oceano, como também ondas de calor mais frequentes na maioria das regiões do globo” (Hoegh-Guldeberg *et al.*, 2019: 177, tradução minha¹), a acidificação dos oceanos e a redução drástica da biodiversidade são apenas alguns dos efeitos dessas mudanças, sem contar o talvez mais impactante dessas consequência que seria a sétima extinção em massa (Hoegh-Guldeberg *et al.*, 2019).

Diante desse panorama pouco animador, a situação crítica em que a biosfera se encontra é, efetivamente, um índice marcado da ação de determinado tipo de humanidade, moderna e capitalista, sobre os processos bioquímicos da terra, cuja “falência” de seus modos de vida estaria escancarada. Mas isso não é tudo, essa mencionada falência é menos “real” do que se imaginaria, pois apesar de escancarar os limites de um determinado modo de vida capitalista destrutivo, é também um ponto a partir do qual esse próprio modo de vida consegue impulsionar seus processos de captura e reduzir as capacidades de agência política sobre eles (Braidotti, 2013).

De fato, se o que marca o capitalismo é menos sua capacidade de exploração e repressão dos corpos humanos ou não, mas sim sua axiomatização de fluxos descodificados, sua produção de corpos ao mesmo tempo úteis e com baixo rendimento político, seu movimento imanente é o de expansão contínua dos seus limites (Deleuze; Guattari, 2010). Então, seria preciso recolocar, ou melhor, repensar a questão dos limiares geofísicos da Terra, já que é próprio desse sistema a realização de reterritorializações de seus limites sempre um pouco mais longe que anteriormente, sem com isso demonstrar sinais de fadiga ou ruína, sendo este, de fato, seu próprio movimento (2010), ou em termos um pouco mais marxistas, a crise como modo de existência do Capital e da expropriação constante.

1. No original: “Human-induced global warming has already caused multiple observed changes in the climate system (high confidence). Changes include increases in both land and ocean temperatures, as well as more frequent heatwaves in most land regions (high confidence).”

Desse modo, devemos evitar recair em discursos fatalistas e te-leológicos que tomam ou o fim da espécie humana como chamamento para uma ação direta e efetiva que seria inevitavelmente *too little, too late* ou numa imobilização total baseada na ideia de que já que está tudo perdido, logo, seria indiferente qualquer tipo de ação (Braidotti, 2013): imaginar que é mais fácil acabar o mundo que o capitalismo é um índice de como opera um certo discurso do Antropoceno. É preciso tomar o fenômeno do Antropoceno em sua complexidade e percebendo que, se é uma consequência cosmopolítica de determinado povo capitalista e moderno, que seu próprio discurso de “crise final” é inseparável dos mecanismos que geram essa mesma crise (2013).

Daí, é importante reintegrar o discurso de uma crise ecológica aos dispositivos profundamente heterogêneos que o produzem dentro de um contexto de expansão dos limites do capitalismo. E há inúmeras respostas para a emergência dessas questões no campo discursivo, desde o pós-humanismo do *silicon valley*, até o realismo especulativo e os diversos “cenos” que surgem ora como críticas ora como alternativas ao uso desse termo tão polêmico² (2013). O Antropoceno, conceito fundamentalmente emergente, polemicamente disputado e ao mesmo tempo equívoco, é menos a descrição estratigráfica de uma era geológica, do que um “nome” que designaria uma multiplicidade discursiva que opera uma conjunção de certos fluxos heterogêneos entre si, de modo que há uma verdadeira pluralidade epistemológica e política que dificilmente poderia ser subsumido numa mesma categoria e que sequer compartilha os mesmos pressupostos ontológicos (2013). Se há uma nova zona de visibilidade operada por esse conceito, se a crise climática e ambiental aparece no campo discursivo e político como relevante, seja para negá-la ou criticá-la, é preciso talvez desacelerar um pouco essa profusão teórica e traçar outras linhas que não necessariamente entrem nessa convergência discursiva, mas não para negar os efeitos catastróficos desse porvir que se delineia nas análises, mas para tentar, a partir dele, produzir outros mundos.

Então, minha proposta não é a de adicionar mais um “ceno” a uma lista extremamente relevante, mas já bastante grande e em expansão, e que não traria um rendimento analítico interessante para esse trabalho cujo objetivo é menos a exploração desses grandes temas filosóficos e mais uma incursão pelos mitos ameríndios, em especial àqueles sul-amazônicos, e a exposição de algumas questões relevantes. Se

2. Há uma cartografia extremamente interessante realizada por Danowski & Viveiros de Castro (2015) dessa multiplicidade de repostas ao Antropoceno e os diversos recursos conceituais para pensá-lo como fim do mundo.

não é certo que encontraremos nos mitos indígenas uma crítica ao Antropoceno, e nem devemos procurar respostas às questões que o pensamento ocidental se coloca, pois não devemos pressupor que nossos (nós quem?) problemas sejam os mesmos que os deles (deles quem?); é possível notar, numa multidão relativamente extensa de mitos, que se espalham numa longa área territorial (Sztutman, 2009), um comentário acerca dos modos diferenciais de vida entre “brancos” e “indígenas” e uma problematização de cada um deles e das formas como relacionam humanos e outros-que-humanos. Refiro-me aqui ao tema da “*má escolha*”.

Os povos indígenas, evidentemente, não se furtam a uma crítica dos modos de relação próprios aos euro-americanos, apreciação essa que aparece nos mitos. O tema mítico da “*má escolha*” que opera como diferenciador entre indígenas e não indígenas é largamente presente na etnologia sul-americana, sendo normalmente associado ao comentário sobre a superioridade técnica dos brancos (2009).

De maneira resumida, os mitos da “*má escolha*” versam sobre uma alternativa, em algumas versões, ou dádiva noutras, realizada em tempos mitológicos, na aurora da humanidade, em que os seres humanos tiveram que decidir sua maneira de viver escolhendo, por exemplo, alguma ferramenta ofertada por dois demiurgo. No processo de eleição do utensílio ou na resposta a uma escolha, os mitos parecem apontar para uma suposta desvantagem para os indígenas que, dados à opção, elegem o arco e flecha; enquanto os brancos escolhem ou uma arma de fogo ou um instrumento de metal. André Kodjowoi, professor Djeoromitxi, conta que a capacidade dos brancos de destruição para o aumento da produção são frutos da escolha mitológica pela capacidade destrutiva ou pelo objeto “tecnologicamente superior”, e não sem consequências:

[...] existe muita doença, não porque tem muita doença, mas é porque tem muito desmatamento e os donos da floresta e dos rios acabam ficando com muita raiva. Vai ter muita chuva, vai ter muito relâmpago, vai ter erosão, vai ter tudo, porque nós não respeitamos a natureza. [...] Meu pai dizia: “nós vamos todos adoecer, porque tem tanta queimada; estão queimando várias folhas que são venenosas, e nós vamos sofrer as consequências”. Não estamos muito distantes disso não, a gente realmente já sofre as consequências de desmatamento e, para nós, não podemos mexer Urânio, Urânio para nós é flecha perigosa da floresta. (Djeoromitxi, 2017, Vitória)³

3. Entrevista concedida à Profª Drª Nicole Soares-Pinto, na Universidade Federal do Espírito Santo no ano de 2017.

Se, o comentário acerca da superioridade técnica dos brancos aparece recorrentemente nos mitos em que aparecem o motivo em questão (Sztutman, 2009), ele comumente foi lido como um comentário de autodepreciação, algo que fica latente na cunhagem do motivo da “*má escolha*”. Porém, como observa-se no caso da exposição feita pelo professor André Djeoromitxí, há uma inversão que ocorre ao longo das próprias narrativas míticas, em relação à quem fez de fato uma *má escolha*.

Mas isso não é tudo, essa inversão se dá num contexto de um comentário sobre os modos diferenciais de viver e habitar a terra que atravessam uma série de mitos que apresentam esse tema. Em algumas situações, aparece como “*vantagem*” inicial para os brancos que se torna uma “*desvantagem*”, devido ao seu caráter destrutivo descontrolado, mas em outras aparece como um comentário que apontaria para uma situação efetivamente desvantajosa para os indígenas, como é o caso do mito Makurap que analisaremos a seguir. Contudo, o que me parece central é que há uma linha transversal que liga esses mitos, justamente como um comentário sobre as escolhas diferenciais dos brancos e dos indígenas e suas consequências inevitavelmente desastrosas para os primeiros.

Nesse sentido, certo conjunto mítico foi escolhido por nele ser possível observar que o tema da “*má escolha*” além de largamente presente em “[...] todas as terras baixas da América do Sul [...], se revela capaz de incorporar o episódio da origem ou da separação dos brancos” (Sztutman, 2009: 309); sendo que o episódio que permite a diferenciação dos brancos dos indígenas – as escolhas por determinadas armas, adereços ou mesmo a origem da vida breve – é formulado em termos dos diferentes modos de vida de cada um.

Apesar de efetivamente narrarem a disjunção entre brancos e ameríndios, a bibliografia acerca desses mitos e dessas passagens constantemente recaiu sobre o fato da integração dos brancos às narrativas de gênese do mundo pós-mítico (Lévi-Strauss, 1993). Com isso, quero dizer que a teoria etnológica tendeu a abordar esses mitos a partir da capacidade de “[...] tribos afastadas, sem relação entre si, integrarem os brancos em sua mitologia” (: 220; tradução minha⁴), isto é, de como mito e história parecem enrredar-se a partir da conquista. Prova especial disso é o trabalho de Hugh-Jones (1988), ao tentar estabelecer um diálogo entre a perspectiva mitológica e o encontro histórico dos

4. No original “In chapter 5 I already pointed out the ease with which distant tribes that had no relationships with one another integrated the Whites into their mythology, and almost in the same ways.”

Barasana com os europeus. Desse modo, apresentaremos o já bastante complexo, e largamente analisado⁵, mito de Aukê dos Ramkokekra-Canela, pois a partir dele é que Lévi-Strauss introduz o debate acerca da “sentença fatídica”. Faremos, ainda, alguns breves comentários acerca disso, apoiando largamente nas versões apresentadas por Manuela Carneiro da Cunha (2017).

Resumidamente, o mito segue da seguinte forma: a mãe de Aukê estava grávida e sem saber o gênero da criança, decide que se for menina ela tomará conta, caso contrário, matará a criança. No momento do parto, ela vai para a floresta e nasce um menino, que ela logo tenta matar enterrando-o. Apesar disso, o garoto, Aukê, é salvo pela sua avó e retorna à vila. O rapaz, tendo a capacidade de se transformar em outros animais, acaba por usar esse poder para importunar as pessoas da aldeia, o que desencadeia uma série de eventos que culminam numa tentativa de assassinato por parte de seu tio. Após isso, o menino é então queimado e, depois de algum tempo, retorna como um homem branco.

Esse mito é de particular interesse, pois, diferentemente das outras narrativas que serão apresentadas aqui, não aborda diretamente o tema da escolha de uma arma no processo de separação da humanidade. Nesse sentido, ele chama atenção não tanto para a separação da humanidade baseado em seus modos de vida (ainda que não deixe de ser um episódio que narra também a origem do branco e do seu desenvolvimento técnico), mas para a questão da gemelaridade, tal como apresentada por Lévi-Strauss (1993) em *Histórias de lince*.

Fiz essa breve apresentação do mito no intuito de evocar a leitura levi-straussiana acerca dele. Designado como sequência da “sentença fatídica”, devido à decisão, presente na versão Canela, da mãe de matar o bebê assim que nascesse, caso fosse menino (1993), o adágio remete, segundo Lévi-Strauss, à impossibilidade de uma igualdade da pessoa a si mesma, já que a ignorância em relação ao gênero da criança “[...] não separa dois seres que constituíam um só, mas discriminam o sexo de um ser único que, em seu estado inicial, continha virtualmente os dois” (: 63).

Isso remete diretamente à problemática da gemelaridade na amazônia:

Da imagem de gêmeos idênticos e que, vindo a existir, demonstram sua disparidade, passa-se facilmente para uma outra ima-

5. Refiro-me aqui ao artigo de Manuela Carneiro da Cunha: “Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico Canela de 1963”, ao trabalho de Roberto da Matta: “Mito e antimito entre os Timbira” e aos desenvolvimentos posteriores.

gem: a de uma criança em que os dois sexos se confundem, até que o nascimento (ou o reconhecimento) permita decidir e revele qual dos dois seres, para os quais estão reservados destinos opostos, ele será (: 64).

Essa desigualdade, que se estabelece entre os termos – sejam eles gêmeos ou apenas um ser –, é, ela própria, uma reprodução da “[...] polarização eu/outro, que se vê posta como inapagável mesmo nesse caso-limite de identidade consanguínea total” (Viveiros de Castro, 2017: 404), de tal modo que a imparidade precisa sempre ser realçada nesses contextos míticos, ou através de “genitores diferentes aos gêmeos (o que os “desgemelariza”), ou [...] na progressiva diferenciação de caráter e comportamento entre eles, divergência que é o tema mesmo da narrativa” (: 404); pois “[...] é a dependência simbólica em relação ao exterior para a reprodução social” (Luciani, 2001: 97) que constitui as socialidades amazônicas⁶.

A “sentença fatídica”, conclui Lévi-Strauss, “[...] exprime em diacronia o que o destino diverso reservado aos gêmeos de sexos diferentes realiza na sincronia” (Lévi-Strauss, 1993: 65), a saber, introduzir uma diferença, apontar a impossibilidade de igualdade entre os termos, sejam eles “[...] céu e a terra, fogo e água, alto e baixo, índios e não-índios [...] nunca poderão ser gêmeos” (: 66)⁷. Isso é de extrema importância, pois, no que se refere ao último dos pares, a diferença que os mitos estabelece é a própria inferioridade tecnológica dos indígenas (Hugh-Jones, 1988).

Em outra versão da história do herói cultural Aukê⁸, pode-se perceber como o tema das armas aparece e como fica explícita a desvantagem dos indígenas em relação aos brancos: quando Aukê chamou os indígenas e os não indígenas para se encontrarem pela primeira vez no Rio de Janeiro, para escolherem qual seria seu modo de vida, os indígenas optaram pelo arco, e os brancos ficaram com a espingarda; então, Aukê, irado pela escolha dos nativos pela inferioridade tecnológica, os baniu para o Norte (Fernandes, 2013).

Esse comentário acerca da superioridade técnica dos europeu aparece recorrentemente nos mitos que serão apresentados a seguir (Sztutman, 2009), sendo que eles, em parte, promovem uma leitura engastada de autodepreciação, algo que fica latente na cunhagem do motivo da “*má escolha*”. Porém, minha proposta é justamente apontar a inversão que ocorre ao longo das próprias narrativas míticas, em relação a quem

6. A impossibilidade de uma gemelaridade efetiva que se desdobra numa diferença entre irmãos é marcada pela diferenciação como princípio fundante: “A filosofia ameríndia postula, assim, que diferenças são imprescindíveis, mas não basta que diferenças existam, é preciso que se relacionem” (Perrone-Moisés, 2013: 34). E nesse processo de diferenciação, o “lugar dos brancos” nos mitos ameríndios já estava “[...] marcado em vazio em sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também os não índios” (Lévi-Strauss, 1993: 200). Nesse sentido, o “[...] lugar do outro, reservado para a alteridade, e concebido como fundante, está sempre lá, e nesse sentido a filosofia ameríndia é aberta para o outro” (Perrone-Moisés, 2013: 36).

7. Note-se uma analogia nada trivial entre a diferença de gênero e a diferença indígenas/brancos, cuja exploração nos estudos etnológicos nas Terras Baixas da América do Sul pode ser particularmente interessante.

8. Aukê, na versão narrada por Carneiro da Cunha, é Dom Pedro II (2017: 22), mas aparece também em outras versões (Lévi-Strauss, 1993).

faz de fato uma má escolha. Focalizarei, então, a “escolha mitológica” dos brancos que, ao preferirem precipitar-se sobre o extermínio de populações inteiras, reduzir as áreas improdutivas, avançando sobre regiões antes intocadas pela indústria, causando extinção em massa de povos humanos e outras espécies, confirmam sempre e novamente⁹ a “má escolha” feita. Noutras palavras, meu esforço é o de repensar o tema da “má escolha” dos indígenas, agora em contraste com a “má escolha” dos brancos, que ao optarem pela arma de fogo, tornaram-se os principais responsáveis pelo fim do mundo (Danowski Viveiros de Castro, 2017).

9. É importante lembrar que não se trata aqui de uma “escolha consciente feita por indivíduos livres dada de uma vez por todas”, mas de uma recusa sempre localizada e cotidiana de determinados modos de vida.

“Má escolha” indígena?

André Kodjowoi, professor Djeoromitxi, “[...] povo de língua Macro-Gê [...], habitante do sudoeste amazônico (Terra Indígena Rio Guaporé/Rondônia)” (Soares-Pinto, 2016: 123), nos conta que os efeitos das ações dos brancos, como o desmatamento da floresta para o aumento da produção, são frutos de uma escolha mitológica. No momento em que a humanidade, brancos e indígenas, emergiu de um buraco na terra, os dois demiurgos, Küropsi e Kāwewe, responsáveis por sua salvação, também instruíram em todas as variedades linguísticas e “[...] começaram a ensinar os modos de vida para cada casal de falantes de línguas distintas, e os foram conduzindo para um local diferente” (Soares-Pinto, 2014: 99). Então, ofereceram objetos que pudessem garantir a subsistência da humanidade recém-emersa.

Segundo os Djeoromitxi, para o branco, Küropsi deu um pedaço de metal. “Para os outros, ele confeccionou flechas” (: 97). Diziam que “[...] os índios iriam levar uma vida boa e feliz, isto é, sem padrões. Os brancos, por sua vez, seriam muito inteligentes e inventivos, mas viveriam estressados e tristes, posto que escravizariam uns aos outros” (: 99). É interessante aventar que, ainda segundo esse povo, o cassetete dado ao não indígena, usado então como arma, foi o que possibilitou o “[...] estabelecimento da empresa seringalista na amazônia, em meados do século XX, [...] cujos efeitos está o abandono das malocas como forma de habitação e sociabilidade” (Soares-Pinto, 2015: 78) que produziu uma “[...] hecatombe proporcionada pelas epidemias de sarampo e a posterior escravização das famílias sobreviventes nas colocações de seringa” (: 78).

Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), relatam algo similar em *A queda do céu*. Os Yanomami, grupo também amazônico, afirmam

que os brancos nem sempre existiram; Omama – aquele que deu a vida aos humanos – “[...] possuía o metal, e trabalhava com ele em sua roça [...]” (: 222), porém os fantasmas dos primeiros brancos eram os seus donos, “eles que ensinaram os brancos de hoje a fabricar aviões, objetos para captar os cantos e as peles de imagens” (: 229). O metal produzia um barulho horrível, “[...] amedrontador, como de furacão ou de trator” (: 223), fazendo com que a floresta perdesse seu silêncio. “Palavras demais [...] vêm das cidades. Suas palavras entram em nossa mente e a tornam sombria” (: 226). De acordo com Kopenawa, a consequência disso é um embaralhamento no pensamento, que dificulta a manutenção de relações, não só com a própria floresta, mas com o Outro; viver voltado para a produção de mercadorias, hipostasiar a informação na floresta, é, de certa forma, destruir o ambiente dessas relações.

Hugh-Jones, estudando os Barasana, povo da região do Vaupés, na Amazônia colombiana, ao analisar a estrutura dos mitos associados à origem dos brancos, narra que estes compartilham com os indígenas “[...] uma criação igual, mas que é seguida por uma separação original e consequente decadência moral” (1988: 145, tradução minha¹⁰). Wãribi, herói cultural, depois da humanidade ter saído da barriga de uma anaconda completamente indiferenciada, obrigou os diferentes humanos que emergiram a tomar um banho para que se tornassem diferentes. Assim foi feito e, quando as pessoas já eram todas dessemelhantes, ele “[...] ofereceu uma arma, um arco e alguns ornamentos rituais. Os indígenas, que escolheram primeiro, optaram pelo arco e os ornamentos, deixando a arma para o homem branco” (: 144, tradução minha¹¹).

Assim, para os Barasana, “o ancestral dos Brancos começou a ameaçar os outros com a arma. Para manter a paz, o herói cultural os enviou para longe, a Leste, e declarou que o equivalente do ritual indígena para os brancos seria a guerra e que eles obteriam riqueza à custa de outras pessoas” (: 144, tradução minha¹²). A escolha do arco, não sem consequências, implicou “[...] numa economia baseada na floresta que condenou os índios a não terem poder para enfrentar o homem Branco armado com armas [...] dando para eles um *status* inferior e uma população decrescente” (: 146, tradução minha¹³).

Algo semelhante se observa ainda entre os Guarani-Mbya, que foram destinados pelos deuses ao uso do arco e flecha, enquanto aos brancos foi dada a arma de fogo (Pierri, 2013). Eles narram que tanto os Guarani quanto os Juruá (brancos), quando eram pequenos, tive-

10. No original: “In the Indians’ myths White People share an equal creation but one which is followed by an original separation and moral decline”.

11. No original: “The culture hero then offered the people a gun, a bow and some ritual ornaments. Given first choice, the Indians chose the bow and ornaments leaving the White Man with the Gun”.

12. No original: “The ancestor of the Whites then began to threaten the others with his gun. To keep the peace, the culture hero sent him far away to the East and declared that war would be the White Peoples’ equivalent of Indian ritual and that through war they would obtain the wealth of other people”. Hugh-Jones (1988) não especifica, no artigo em questão, qual ritual seria equivalente à guerra para os brancos, o que poderia se desdobrar numa análise interessante caso se trate do Jurupari ou do Dabucurí.

13. No original: “The choice of the bow implies a forest-based economy and condemns the Indians to be powerless against White men armed with guns. Their refusal to bathe reinforces the Indians’ weakness by giving them a lower status and a declining population”.

ram que escolher uma ferramenta para viver na terra: “[...] o Guarani criou o arco e flecha e com ele conseguia caçar alguns bichinhos e se sustentar, sem acabar com eles. E o juruazinho criou a arma de fogo e metralhadora e assim caçava muito e acabava com todos os bichos” (: 86). Além disso, quando instados a criarem seus meios de subsistência na terra, os indígenas fizeram um pequeno roçado, enquanto os brancos fizeram um latifúndio.

Nesse sentido, parece que o conteúdo presente nos mitos da “*má escolha*” torna evidente como a ausência de desenvolvimento tecnológico em relação aos brancos colocou os indígenas numa posição desfavorável. Contudo, argumento que seria um equívoco imaginar essa situação como um julgamento de inferioridade por parte do pensamento ameríndio. Um exemplo do que quero dizer é a maneira paradoxal como os Ye’kuana, em Roraima, narram seu destino.

Os Ye’kuana afirmam que irão perder sua cultura, por conta do constante contato com os não indígenas: “Existem muitos sinais que indicam que o fim está cada vez mais próximo. Os antigos diziam: quando os brancos trouxerem escola, vocês perderão a vida de Ye’kuana. Catástrofes e guerras ocorrerão pelo mundo” (Andrade, 2009: 16). Assim, eles aprenderam a usar todas as tecnologias e conhecimento dos brancos e acabarão, por fim, não mais existindo; e quando isso acontecer, então, o mundo terá seu fim e o branco sofrerá todos as consequências dessa destruição. Apesar da narrativa apresentar um caráter de resignação diante de seu fim¹⁴, Andrade aponta que

Os valores últimos da cultura ye’kuana, condensados em *wä-tunnä*, impulsionam os indivíduos não apenas a trabalhar incessantemente, mas a transformar o trabalho em instrumento para acumular conhecimento, preparando-se para o ciclo que está por vir. Há que resgatar o conhecimento que está disperso pelos povos estrangeiros, conhecimentos que não se tem tradicionalmente e é preciso acumular. (: 28)

Trata-se então, não de uma inação diante da possibilidade de seu extermínio, mas, antes, de produzir alianças, pois

Agora, é necessário conquistar o conhecimento que não se tem, mas de maneira pacífica. Foi o ideal pacifista que fez com que os Ye’kuana embarcassem em suas canoas para comerciar com outros povos. O resultado do acúmulo de conhecimento e bens adquiridos por meio do comércio deve ser acessível a todos. A lição de Wanaadi é clara: no ciclo vindouro, os Ye’kuana terão todo o conhecimento e bens a seu serviço, assim como os brancos têm no presente; entretanto, comportando-se de forma avara com seus

14. Como exposto mais adiante, o mundo “*pós-fim do mundo*” para os Ye’kuana é um mundo sem brancos, já que essa terra “*porvir*” já não terá lugar para estes (Andrade, 2009).

semelhantes, como fazem os brancos, os Ye'kuana perderão tudo, pois Wanaadi não hesitaria em encerrar mais uma vez o ciclo, por isso, esses bens e conhecimento devem ser usados em benefício de todos (: 28).

Assim, para os Ye'kuana, não se trata de uma inferioridade do indígena em relação ao branco, mas de um uso irresponsável por parte dos brancos de seu conhecimento, algo que será punido. Os Guarani-Mbya sustentam algo semelhante: os brancos não estarão na próxima terra, pois seu modo de vida é sujo (Pierri, 2013). Então, dentro do próprio âmbito dos mitos, parece haver uma inversão em que, a “boa escolha dos brancos” torna-se, de fato uma “má escolha”, visto que é graças a ela que eles adquirem um poder altamente destrutivo.

Escolha mítica e modos de habitar a terra

As narrativas do fim do mundo não são produto exclusivo da produção científica ocidental, elas aparecem também formuladas nos mitos indígenas. Como sugere Viveiros de Castro (2013), os povos indígenas são especialistas no fim do mundo, ideia amplamente reforçada por algumas cosmologias nativas que lhes guardam um *locus* especial, como no caso dos Guarani-Mbya, já citados anteriormente. Pierri relata que, pare eles, “[...] já estamos na quarta terra, que três terras antes dessa já foram destruídas, e que essa também será, embora sua estrutura imperecível garanta que o cataclisma resultará apenas numa limpeza da terra ruim que repousa sobre essa estrutura” (2013: 256). As outras terras pereceram, mas os Juruá sobreviveram à destruição delas, porém, dessa vez será diferente, afirma o xamã Mbya, porque dessa vez, Nhanderu está com raiva dos brancos.

Mas isso não quer dizer que o fim do mundo apareça exclusivamente em codificações mitológicas. Os Yanomami apontam para a figura central do xamã como o sujeito que consegue se relacionar com os xapiri, seres responsáveis por curar a terra, refrescar o corpo e afastar as epidemias:

É por isso que, se todos os que fazem dançar os xapiri morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua. Por mais que sejam numerosos e sabidos, seus médicos não poderão fazer nada. Serão destruídos aos poucos, como nós teremos sido, antes deles. Se insistirem em saquear a floresta, todos os seres desconhecidos e perigosos que nela habitam e a defendem irão vingar-se. Vão devorá-los, com tanta voracidade quanto suas

fumaças de epidemia devoraram os nossos. Vão incendiar as suas terras, derrubar suas casas com vendavais ou afogá-los em enxurradas de água e lama (Kopenawa; Albert, 2015: 492).

É interessante observar a inversão que ocorre nessa descrição. Se, como apontamos na introdução do texto, os brancos tinham feito uma “boa escolha” ao optarem pelo uso de máquinas de ferro, isso acaba com o silêncio na floresta, e, conseqüentemente, pode produzir o próprio fim do mundo.

André Kodjwoi Djeoromitxi relata que o pajé é o responsável pelo recolhimento do sangue ruim, impedindo a ação dos *hipsfopsihi*, seres “errantes, sanguinários, sem aldeia, sem roça, desprovidos de uma moralidade que deve sempre ser ensinada ou cobrada pelos pajés, [...] são, com efeito, uma figura de anti-sociedade. Eles não trocam, nem oferecem nada para ninguém, sua única modalidade de relação é a predação” (Soares-Pinto, 2014: 448). Para o pajé poder lidar com os *hipsfopsihi*, ele precisa incorporar as relações necessárias para o exercício da pajelança – como com armas e animais (Soares-Pinto, 2015).

Completamente diferente dessa modalidade de socialidade, os *Ibzia*, espíritos donos¹⁵, fornecem ao pajé a possibilidade de “[...] acessar conhecimentos dos mais variados: como o uso medicinal de plantas ou de repertório musical” (: 273), além disso suas relações com o pajé se dá na chave da hospitalidade e da diplomacia e não da guerra como acontece com os *hipsfopsihi* (2015). Assim, um aspecto fundamental do xamanismo Djeoromitxi é a relação com os donos, pois é a partir delas que o xamã pode ganhar flechas com as quais poderá realizar seus atos de cura¹⁶. Como aponta o professor André Kodjwoi:

[...] as flechas do pajé são de pedra e ele usa no corpo ou na ponta do dedo ou na ponta do dedo do pé, se ele quer fazer mal para alguém, ele vai fazer, mas só com quem quer fazer mal com ele. É uma flecha invisível que você não vai ver, você vai ver outra pessoa caindo, vai ver ele fazendo o gesto, mas você não vai ver a flecha e se ele fizer um mal com você ele não pode te curar, tem que ser outro pajé para tirar a flecha, ele vai usar esse sentido aqui (Djeoromitxi, 2017, Vitória).

As doenças que acometem os humanos, então, são provocadas por flechas invisíveis dos *hipsfopsihi* que penetram no corpo do doente e que precisarão ser retiradas pelo xamã. Este por sua vez, oniricamente, extrojeta as armas que foram incorporadas para ser possível caçar as setas dos *hipsfopsihi* (Soares-Pinto, 2015). Noutras palavras, o pajé, cuja

15. Os Djeoromitxi utilizam a forma nominal *ibzia* para falarem dos espíritos donos em geral, e o sufixo *-bzia* é utilizado para marcar sua especificidade, como por exemplo, *Hoâbzia*, dono das antas [hoã: s. anta; bzia: s. dono] (Soares-Pinto, 2014: 272).

16. Há outros meios do pajé conseguir suas armas, sendo o mais comum com outros xamãs mais experientes e mais fortes (Soares-Pinto, 2014).

a arma é uma instanciação da relação que se torna patente nos sonhos, usa essa arma/pessoa como forma de predar as flechas não humanas do *hipsfopsihi*. Nesse sentido, a relação com os donos é fundamental para diversos processos rituais

Assim, parece haver um elemento fundamentalmente diferente no modo como os indígenas relacionam sujeitos e objetos e os nossos modos de pensar essa relação. Na verdade, ambos parecem estar associados a projetos e práticas políticas radicalmente diferentes, pelo menos é o que parece nos relatos dos mitos da “*má escolha*”. Nesse sentido, se o poder destrutivo alcançado pelos brancos emerge da possibilidade de transformar objetos e pessoas em mercadorias (Kopenawa; Albert, 2015), o relato acerca da pajelança entre os Djeoromitxi fornece um contraste de particular interesse, pois explícita – de certa forma – uma outra conceitualidade das relações com os entes não humanos do mundo.

Com isso, quero dizer que as relações introjetadas, na forma de flechas e animais, durante os processos de formação do corpo do pajé, e sua extrojeção nos procedimentos de cura (Soares-Pinto, 2015), abrem a possibilidade de refletir sobre outra forma de relacionar objetos e pessoas. Pois, se

o processo de transmissão dos poderes xamânicos é concebido como de introdução e extração de armas xamânicas, por meio de eventos referentes à sua formação e que podem ser entendidos como de composição e decomposição corporal [...] desanexadas de seus corpos, revelam-se pessoas inteiras e diferentes dos pajé (: 80),

então, a capacidade de realizar os procedimentos de cura e rituais de pajelança deriva diretamente da habilidade de replicar armas/pessoas.

Ou seja, o contraste entre a escolha dos brancos pelo desenvolvimento tecnológico, produtivo e armamentício nos mitos (Kopenawa; Albert, 2015) e a escolha indígena de um modo de vida não opressivo, no sentido de optarem por uma vida sem padrões (Soares-Pinto, 2014), está intimamente relacionado à diferença entre uma socialidade em que “[...] pessoas e coisas assumem a forma social de coisas” e uma em que “[...] elas assumem a forma social de pessoas” (Strathern, 2006: 208¹⁷).

Esse processo é nítido, por exemplo, quando o professor André Kodjowoi afirma categoricamente como os brancos, ao contrário

17. Entendo que a proposta de Strathern (2006) é elaborar um contraste relativo à economia da mercadoria e a da dádiva, ainda que essa diferença só faça sentido para uma “cultura” que se vê como mercantil. Contudo, creio que o paralelo faça sentido, na medida em que é possível uma aliança entre a teoria do dom melanésio e o perspectivismo ameríndio no tocante ao processo de constituição da pessoa (Luciani, 2001).

dos Djeoromitxi, veem a terra meramente como uma mercadoria, uma coisa, que garante o avanço em áreas pertencentes aos *Ibzia*, isto é, os “donos”:

Eu fico triste quando alguém diz: “os grãos aumentaram” ou “para ano que vem, vai ter não sei quantas toneladas”. Quando falam isso é desmatamento. Quanto mais você produz, mais espaço você quer. Então, você vê isso quando vai ter um “aumento da produção”. Mas como? Só tem aquele pedacinho de terra, se aumentar vai ter que desmatar (Djeoromitxi, 2017, Vitória).

Não tendo pajés e tendo expulsado os *Ibzia* de seus lugares por meio do desmatamento, o homem branco parece fadado a ver a multiplicação de *hipsfopsihi* nas cidades, algo que produz, de certa forma, a própria imagem de um mundo inabitável, à beira de um colapso. De fato, se seguirmos a cosmologia Djeoromitxi – mas não só ela, como aponta o relato de Kopenawa e Albert (2015) – observaremos uma afinidade intrínseca entre o fim do mundo e os meios para sua realização.

Parece-me que a “má escolha” pende para o nosso lado.

“Boa escolha” dos brancos?

Em *Down to Earth politics*, Bruno Latour (2018) discute como a produção da imagem da Terra como um globo contribuiu, não só no reforço de uma imagem específica da relação dos (ainda não) modernos com a natureza – uma relação de exterioridade, em que o ambiente (*environment*) figura apenas como um fundo estático e passivo, onde em cima ocorreria a ação principal dos humanos –, mas também constituiu o processo de formação da principal imagem da globalização. Essa representação do globo não é aleatória, ela se apresenta como produto de uma separação entre natureza e cultura, em que os atributos de agência e dominação são atribuídos a esta, enquanto a passividade é a marca principal daquela.

Em “Jamais fomos modernos”, o mesmo autor aponta que para realizar plenamente a sua Constituição¹⁸, nós os (ainda não) modernos, manufaturamos à ferro e fogo a separação entre sociedade e natureza e, aparentemente, proibimos, se não a proliferação, pelo menos a legitimidade dos híbridos naturezas-culturas (Latour, 2019). Mas não nos satisfizemos nesse ponto. Essa clivagem interna exportou também uma grande separação entre nós, os supostos sujeitos conhecedores das leis

18. A Constituição moderna como diz Latour, são uma série de postulados utilizados para avaliar as proposições “modernas”, entre elas está presente a da separação entre natureza-cultura (Latour, 2019).

da natureza – ou a mente de Deus –, e aqueles que supostamente ligam profundamente estados sociais a transformações na natureza (sic).

Assim, as diversas agências – inclusive agências não humanas – que constituem os acontecimentos são purificadas, para usar o termo latouriano, separadas, redistribuídas ao longo da seriação natureza-cultura. O produto político dessa ação, reiteradamente, mascara – ou seja, restringe “[...] a intenção e a percepção consciente do ator [...] [o envolvendo] não apenas na ação em si, mas também nos juízos e prioridades do mundo convencional” (Wagner, 2017: 79) – os múltiplos sujeitos envolvidos no processo formativo da própria escolha, a saber, a modernidade.

O que esse mascaramento provoca é de fundamental importância para este artigo: o desastre. Não agimos sobre uma natureza imanente que permite nossa dominação (Latour, 2019), nós estamos a todo o momento agenciando com ela; mas cremos sempre que não estamos estabelecendo nenhum vínculo. Isso é central, pois, ao ignorar nossas relações com o ambiente, não prestamos atenção a um fato fundamental que é a intervenção de Gaia. Não [...] a Terra “concreta”, nem tampouco aquela que é nomeada e invocada quando se trata de afirmar e fazer sentir nossa conexão com esta Terra (Stengers, 2015: 37), mas sim como um “[...] agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos” (: 41), que quando ofendida “[...] não age como justiceira” (: 40), mas definitivamente provoca uma intrusão, um desastre, uma resposta à nossa escolha infernal. Nomear Gaia, como coloca Stengers (2015), nos força a pensar diante da presença de um sujeito de peso nas relações que são estabelecidas o tempo todo e que foi absoluta e perigosamente ignorado no quadro da modernidade.

O branco inventa como dado “um mundo povoado por sujeitos (seres humanos) e coisas úteis (animais, plantas, terra...) dadas em comum para a humanidade” (Fausto, 2008: 337), necessitando, assim, conceber a normatização das formas de se relacionar com esses não humanos como apropriação de objetos. Esse processo é algo obviado pela forma mercadoria, sendo que seu limite é aquilo que o sujeito é capaz de apropriar¹⁹. Uma expansão constante desse mundo instancia uma hiper-hierarquização em que os sujeitos são vistos exclusivamente a partir de seu valor de troca (Almeida, 2013) – invertendo a frase lévi-straussiana, a diferença como limite inferior da identidade.

19. “Esses sujeitos têm dois atributos principais: primeiro, uma identidade consigo mesmo que se mantém apesar da duração, e que é condição para que possam ser julgados (por Deus e pelos homens) em função de seus atos; segundo, são proprietários (causa) de seus atos, por serem também proprietários de seu próprio corpo, que é o meio através do qual tais atos têm eficácia sobre o mundo. A ação sobre o mundo [...] conduz progressivamente à apropriação das coisas úteis, de tal modo que aquilo que fora dado em comum passa a ser individuado e dominado por uns à exclusão dos outros. Na vida social, esse processo conduz a uma distinção entre proprietários e não-proprietários, sendo que os primeiros, graças ao domínio sobre coisas que se agregam ao seu corpo, passam a ter um excedente de agência. O proprietário torna-se, assim, o modelo do agente e os bens apropriados transformam-se em índices de sua capacidade agentiva” (Fausto, 2008: 337).

Por outro lado, a noção de maestria-domínio entre povos indígenas, parece propor outra coisa (Fausto, 2008). Como coloca André Kodjwoi:

Nós, Djeoromitxi, pensamos que a floresta é um outro mundo. Nós consideramos que mata é um outro mundo. O mato tem um dono, a mata tem outro, as árvores mais grossas têm outro, tudo é considerado como uma aldeia, como outra vida. É por isso que a gente, Djeoromitxi, consegue se envolver com isso. Para nós, não existe doença, a doença só existe quando desrespeita o meio ambiente ou animal ou a floresta. Então, esse é o pajé, ele convive com esse povo da floresta, então nós conseguimos conversar com o mundo. Nós vivemos a vida na floresta, sem medo de cobra, de onça, tudo isso para nós tem que ser respeitados (Djeoromitxi, 2017, Vitória).

“Donos”, então, não estão relacionados a processos de “apropriação” no sentido comentado acima, pois, o “dado” não é um mundo independente de sujeitos/objetos discretos, mas um mundo de diferenças intensivas entre sujeitos (Viveiros de Castro, 2017). Logo, a predação emerge no sentido contrário às relações de dominação, uma vez que, por exemplo, a caça depende de um bom relacionamento com os “mestre-donos” (Fausto, 2008), e não do trabalho de tomar para si um objeto já existente. Emerge, portanto, uma dinâmica de implicação em que o importante é ver e se fazer visto por outros (Kelly; Matos, 2019).

A imagem do proprietário e o mascaramento da intervenção de Gaia, como apontado acima, parecem estar associados, na medida em que no paradigma da invenção de um mundo de objetos passivos e descontínuos – no qual não nos encontramos implicados, isto é, a Terra como um globo, vista a partir de uma perspectiva universal, ou seja, de lugar nenhum (Latour, 2018) – a ação se dá no sentido da apropriação dessas coisas por um sujeito agentivo.

Assim, não é possível pensarmos em impedir o fim do mundo, afinal ele se estabelece como horizonte último da nossa ação (Krenak, 2019). Destaco isso não de maneira fatalista, no sentido de ausência de oportunidades de ação. Refiro-me a algo próximo do que Andrade (2009) aponta em relação aos Ye’kuana, quando afirmam a inevitabilidade de sua destruição cultural e do fim do mundo – como fato intrinsecamente relacionado à garantia de vida no próximo mundo. Contudo, esse mundo pós-apocalíptico não poderá contar mais com o modo de vida dos brancos como bem apontam os comentários Guarani e Ye’kuana²⁰ (Andrade, 2009; Pierri, 2013).

20. O riquíssimo relato fornecido por Andrade (2009) debate também o fato do fim do mundo não se fechar exatamente como o fim de tudo, já que o mundo porvir será reabitado pelos Ye’kuana. Isso é de extrema relevância, na medida em que aponta para um caráter eminentemente equívoco sobre o fim do mundo, que não é encarado, necessariamente, como fim de todos os mundos (Danowski e Viveiros de Castro, 2017).

Conclusão

O conjunto de “mitos da má-escolha” nos chamou atenção para o poder destrutivo alcançado pelos brancos, fruto de uma escolha original de desenvolvimento técnico que objetiva, nega a possibilidade de agência, reifica, transforma em mercadoria (Kopenawa e Albert, 2015). O Antropoceno como fruto da escolha pelo desenvolvimento técnico-bélico e pela possibilidade de se produzir um estoque de mercadorias²¹, é de fato uma alternativa infernal, no sentido de que foi pacientemente fabricada

[...] em uma escala muito pequena, de experimentos cuidadosos, porque sempre se trata de capturar sem criar muito alarme, ou criando falsos alarmes. Isso é tanto mais eficaz quanto mais frequentemente as inovações não são controladas por um plano. Eles progredem e se impõem, dando a impressão de que são naturais e fazem sentido (Pignarre; Stengers, 2011: 28; tradução minha²²)

Nesse sentido, foi proposto uma leitura inversa à que normalmente aparece nos relatos sob a rubrica da “*má-escolha*”. Como Kopenawa e Albert (2015) descrevem, a “*habilidade técnica e inventividade*” (sic) do branco, estão em estrita relação com sua capacidade de destruição com os objetos de metais. Desse modo, a “*boa escolha*” dos brancos se transmuta numa *má escolha* e a *má escolha* dos indígenas em uma *boa escolha*, como relatam os Djeoromitxi, em uma passagem já anteriormente citada mas que gostaria de retomar porque indica a decisão constantemente tomada por um modo de vida: “Os demiurgos diziam que os índios iriam levar uma vida boa e feliz, isto é, sem patrões. Os brancos, por sua vez, seriam muito inteligentes e inventivos, mas viveriam estressados e tristes, posto que escravizariam uns aos outros” (Soares-Pinto, 2014: 99).

O esforço principal desse artigo foi indicar que, apesar da “*má escolha*” nos mitos num primeiro momento parecer pesar para o lado dos indígenas, o que se passa é a própria inversão dessa premissa no plano mitológico – e não apenas nele, na medida em que o desenvolvimento tecnológico no Ocidente tem como duplo a bomba atômica –, seja na destruição do silêncio das florestas pelas máquinas de metal ou na submissão aos patrões fruto da escolha pela arma de fogo – ou seja, são os próprios fins do mundo: virando assim o rosto da “*má escolha*” para nós, os não indígenas.

Esse é um ponto chave de minha análise, pois nos coloca diante de um imperativo: “talvez não possamos evitar terríveis provações.

21. Faço referência aqui à elaboração de Anna Tsing (2017) sobre o capitalismo como um modo de tradução. Para ela, o capitalismo traduz os sujeitos e objetos num processo de pôr em equivalência (*interchangeability*), ou seja, produzir um valor de troca e um mercado em que objetos e sujeitos participem como iguais – igualmente desprovidos de relações.

22. No original: “[...] at a very small scale, of careful experiments, because it is always a question of capturing without creating too much alarm, or by creating false alarms. This is all the more effective given that most frequently innovations are not controlled by a plan. They progress and impose themselves, giving the impression that they are natural and make good sense.”

Mas depende de nós [...] aprender a experimentar os dispositivos que nos tornam capazes de viver tais provações sem cair na barbárie, de criar o que alimenta a confiança onde a impotência assustadora ameaça” (Stengers, 2015: 153). A percepção das armas – arco/flecha invisível, cassetete/bomba atômica – são cruciais para cartografar esses fins do mundos, pois nos reposiciona de tal forma que poderemos quiçá alimentar alianças e observar rupturas entre os Djeoromitxi (e os indígenas) e nós.

Referências

Almeida, Mauro William Barbosa de. 2013. “Caipora e outros confitos ontológicos”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7-28.

Anders, Günther. 2013. “Teses para a era aTômica”. *Sopro*, Florianópolis, n. 87, p. 4-11.

Andrade, Karenina Vieira. 2009. “Wätunnä: a força de uma profecia ye’kuana”. *Tellus*, Campo Grande, n. 17, p. 11-31.

Artaxo, Paulo. 2014. “Uma nova era geológica em nosso planeta: o Antropoceno? (Dossiê Clima)”. *Revista Usp*, São Paulo, v. 103, p. 13-24.

Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge, Oxford, Boston: Polity, 2013.

Cunha, Manuela Carneiro da. 2017. *Cultura com aspas*. São Paulo: Ubu Editora.

Danowski, Déborah; Viveiros de Castro, Eduardo Batalha. 2017. *The Ends of the World*. Cambridge: Polity Press.

Deleuze, G.; Guattari, F. 2010. *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.

Djeoromitxi, André Kodjowoi. 2017. *Entrevista concedida a Nicole Soares-Pinto e outros*, Universidade Federal do Espírito Santo, Novembro.

Fausto, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366.

Fernandes, Daniel Mendes. 2013. *Histórias de Aukê e seus gêmeos: uma releitura dos movimentos messiânicos dos Krahô e dos Ramkokamekrá*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil.

Hoegh-Guldberg, O, Jacob, D, Taylor, M, Bindi, M, Brown, S, Camilloni, I, Diedhiou, A, Djalan- te, R, Ebi, KL, Engelbrecht, F, Guiot, J, Hijioka, Y, Mehrotra, S, Payne, A, Seneviratne, SI, Thomas, A, Warren, RF, Zhou, G & Tschakert, P. 2018. “Impacts of 1.5°C global warming on natural and human systems”. In *Global Warming of 1.5°C: An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty*. IPCC. <<https://www.ipcc.ch/sr15/chapter/chapter-3/>>2019. p. 175-311.

Hugh-Jones, Stephen. 1988. “The gun and the bow: Myths of white men and indians”. *L’homme*, v. 28, n. 106-107, p. 138-155.

Kelly, José Antônio; MATOS, Marcos de Almeida. 2019. “Políticas de consideração: Ação e influência nas terras baixas da América do Sul”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 391-426.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras.

Krenak, Ailton. 2019 *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras.

- Latour, Bruno. 2018. *Down to Earth: Politics in a New Climate Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Latour, Bruno. 2019. *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. 4ª. ed. São Paulo: Editora 34.
- Lévi-Strauss, Claude. *Histórias de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- Luciani, José Antônio Kelly. 2001. “Fractalidade e troca de perspectivas”. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 95-132.
- Mindlin, Betty. 2001. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Perrone-Moisés, Beatriz. 2013. “Aberturas”. In: (Org). QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. *Lévi-Strauss: Leituras brasileiras*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 17-42.
- Pierri, Daniel. 2013. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. Dissertação, São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Pignarre, Philippe; Stengers, Isabelle. 2011. *Capitalist Sorcery Breaking the Spell*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Soares-Pinto, Nicole. 2014. *Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Tese de doutorado, Brasília, Distrito Federal, Brasil.
- Soares-Pinto, Nicole. 2015. “Como possuir uma “taboquinha”: sobre a composição corporal dos pajés djeoromitxi”. *Campos*, 75-98.
- Soares-Pinto, Nicole. 2016. “Terminologia de parentesco e casamento djeoromitxi: um caso ngawbe na Amazônia?”. *Anuário Antropológico*, Brasília, 123-151.
- Stengers, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify.
- Strathern, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia*. Campinas: Editora Unicamp.
- Sztutman, Renato. 2009. “Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss”. *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, v. 15, n. 31, p. 293-319.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2017. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton: Princeton University Press.
- Viveiros De Castro, Eduardo Batalha. 2017. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu Editora.
- Wagner, Roy. 2017. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora.