

As florestas como sujeito e
o terricídio: uma semiologia
epistemológica a partir do
pensamento ameríndio

Forests as subject and
terricídio: an epistemological
semiology from the
amerindian thought

Fernando Bagiotto Botton¹



Resumo: O argumento principal reside na aceitação de um imperativo cosmológico ameríndio não-antropocêntrico de que a floresta pode ser tomada pelas Ciências Humanas como sujeito histórico ativo, produtor de conhecimentos, significações e comunicações, mesmo que não-simbólicas ou humanamente linguísticas. Para isso realizaremos uma discussão bibliográfica teórica e antropológica de escritos etnográficos no sentido de sustentar a possibilidade de compreender como epistemologicamente válida a existência de uma ativa semiótica, que fundamenta o reconhecimento e intercomunicação entre animais-humanos, animais não-humanos e demais reinos em coabitação florestal, compreendendo a própria floresta como um ente subjetivamente constituído e autodeterminado. Para alcançar tal compreensão dividiremos nosso escrito em duas partes. Na primeira estudaremos a antropologia de Eduardo Kohn acerca de uma semiótica das florestas, que legam às florestas um status ativo de sujeito, enquanto produtoras de saberes e linguagens. Na segunda parte de nosso artigo abordaremos o conceito de *terricidio*, tal como pensado por porta-vozes do *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* na reivindicação do reconhecimento jurídico do assassinato dos bosques como crime hediondo. Tal processo se estabelece justamente pelo reconhecimento do caráter sagrado, individual, comunicacional, cognitivo e pensante das florestas e sua complexa rede interrelacional de habitantes em coexistência. **Palavras-chave:** florestas; epistemologia; semiótica; terricidio; etnografia.

Abstract: The main argument consists in the acceptance of a non-anthropocentric Amerindian cosmological imperative that forest can be understood by the Human Sciences as an active historical subject, producer of knowledge, meanings and communications, even if it is not symbolic or humanly linguistic. For this purpose, we are going to realize a theoretical and anthropological discussion of ethnographic writings



in the sense of supporting the possibility of understanding as epistemologically valid the existence of a semiotic, which grounds the recognition and intercommunication between animals-humans, animals non-humans and other kingdoms in forest cohabitation, understanding forest itself as a subjectively constituted and self-determined entity. To achieve that understanding we are going to divide our writing into two parts. First, we are going to study the anthropology of Eduardo Kohn about a semiotics of forests, which confers them an active subject status, as producers of knowledge and languages. In the second part of our paper, we are going to address the concept of *terricidio*, as thought by the leaders of the *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* nation in the claim for legal recognition of the murder of forests as a heinous crime. Such process is established precisely by recognizing the sacred, individual, communicational, cognitive and thinking character of forests and their complex interrelational network of coexisting inhabitants. **Keywords:** forests; epistemology; semiotics; terricidio; ethnography.



Introdução: Uma história para além do humano

A história é “uma ciência dos homens no tempo” (BLOCH, 2001, p. 67). Com essa máxima o historiador francês Marc Bloch resumiu um itinerário de pesquisa e lançou uma plataforma epistemológica antropocêntrica para a disciplina. Essa perspectiva obviamente leva em consideração os contextos pelos quais o mundo passava na primeira metade do século XX, em que as maiores ameaças que tais homens indo-europeus (compreendidos enquanto a totalidade da humanidade) enfrentavam era a ascensão de ideologias extremistas e o extermínio genocida de povos inteiros. Nesse sentido, entender o homem no tempo parecia ser uma prerrogativa inquestionável para a resolução dos problemas planetários, afinal, em menos de meio século já se vivia na segunda guerra considerada mundial.

Pouco se sabia sobre as catástrofes ambientais e as devastações de ecossistemas inteiros iniciadas com as primeiras revoluções industriais e postas em marcha de maneira desenfreada no século XX², inclusive, com a tecnológica e moderníssima máquina de guerra empreendida pelas belicosas nações do atlântico norte e do pacífico oeste (CHAKRABARTY, 2013). Numa época em que as primeiras geladeiras lançavam clorofluorcarboneto na atmosfera, que a gasolina de todos os automóveis era mesclada a chumbo para melhorar seu desempenho, não eram estimados os drásticos impactos de tais substâncias no clima, nos solos, nos ares, e na própria geologia do planeta. Por praticamente toda a segunda metade do século XX os apelos ambientalistas foram ignorados ou suprimidos em nome do desenvolvimento econômico, do progresso tecnológico e da constituição de estados-nação atômica e nuclearmente armados. É apenas na virada do século XX para o XXI que uma pequena parte da opinião pública começou a atentar, ainda com muito custo, acerca do impacto dessas atividades humanas para a habitabilidade do planeta.

É diante dessa assombrosa previsão de aquecimento global, intensificação de catástrofes meteorológicas, rareamento de oxigênio, água e produção de alimentos no planeta que ascendeu o alarme de incêndio dos pesquisadores das mais diversas áreas de estudos, inclusive da história. Concordamos com Dipesh Chakrabarty quando afirma que a história, enquanto disciplina, não pode passar incólume às crises climáticas e geológicas pelas quais o planeta atravessa. Sua perspectiva e clamor por uma história que simultaneamente compreenda o capitalismo em sua curta duração (se pensado em escala planetária) e também aquilo que denomina enquanto uma *história profunda*, que se debruce por eras geológicas até mesmo anteriores à existência humana, demonstram

Fernando Bagiotto Botton
As florestas como sujeito e o terricídio:
uma semiologia epistemológica a partir do pensamento ameríndio



que a máxima de Marc Bloch já demanda algumas revisões (CHAKRABARTY, 2013). Por outro lado, é absolutamente pertinente a crítica movida por Turin (2022) quando classifica que a perspectiva ampla, tal como defendida pelo historiador indiano, acaba endossando conceitos técnico-científicos que ainda pressupõe uma naturalização e consequente universalização das epistemologias científicas ocidentais, relegando essa *história profunda* à esfera do pré-político. A consequência de tal compreensão técnica é, partir de uma perspectiva absolutamente acrítica e despolitizante, o que representa um risco ao debate público contemporâneo, pois ignoram-se as possíveis estratégias de macropoderes e governanças globais que se avolumam com a gestão ocidental, colonialista e científica das questões ambientais.

Não é coincidência que justamente a partir de meados dos anos 70 do século XX, na mesma época em que o homem branco lentamente se conscientizava de algumas das catastróficas crises ambientais pelas quais viria enfrentar, de forma que tais temáticas começam a ganhar as agendas sociais, políticas e acadêmicas, a história ambiental se instituiu na historiografia a partir de novas e importantes premissas epistemológicas, de forma a estabelecer-se como um importante espaço de pesquisas e reflexões acerca das relações entre as sociedades e o meio ambiente. Tendo em vista que no decorrer dos anos tais preocupações ambientais se acentuaram cada vez mais frente às alarmantes projeções de aquecimento global, desmatamento e devastação de múltiplos ecossistemas essa área investigativa ampliou-se, aprofundou suas discussões e produziu uma vasta bibliografia, tal como levanta José Augusto Pádua (2010). Dentre os principais historiadores que passaram a estudar o papel do meio ambiente na historiografia destaca-se Donald Worster com suas sistemáticas afirmações:

A história ambiental é, em resumo, parte de um esforço revisionista para tornar a disciplina da história muito mais inclusiva nas suas narrativas do que ela tem tradicionalmente sido. Acima de tudo, a história ambiental rejeita a premissa convencional de que a experiência humana se desenvolveu sem restrições naturais, de que os humanos são uma espécie distinta e “supernatural”, de que as consequências ecológicas dos seus feitos passados podem ser engomadas. A velha história não poderia negar que vivemos neste planeta há muito tempo, mas, por desconsiderar quase sempre esse fato, portou-se como se não tivéssemos sido e não fôssemos realmente parte do planeta. Os historiadores



ambientais, por outro lado, percebem que não podemos mais nos dar ao luxo de sermos tão inocentes (WORSTER, 1991, p. 199).

Junto dessas premissas, um novo campo de conhecimento historiográfico se consolidou da mesma forma que muitos pesquisadores passaram a ampliar sua abordagem conceitual e empírica compreendendo o meio ambiente como objeto de estudos. Por meio da crítica à ingenuidade de uma historiografia que se apregoa unicamente humana, a história ambiental vem sublevar-se ao afirmar a íntima, intrínseca e inseparável relação entre o homem, o tempo e aquilo que se convencionava chamar por natureza – não mais compreendida enquanto uma oposição dicotômica à cultura propriamente humana (WORSTER, 1991).

Se por um lado a história ambiental despertou interesse nas questões histórico-ecológicas em escala planetária, por outro manteve-se na perspectiva do meio-ambiente enquanto um *objeto* de estudos, um ente que apenas ganharia significado por meio da relação direta com a humanidade. Por isso o próprio Worster (1999, p. 199-200) pontua:

A história ambiental nasceu portanto de um objetivo moral, tendo por trás fortes compromissos políticos, mas, à medida que amadureceu, transformou-se também num empreendimento acadêmico que não tinha uma simples ou única agenda moral ou política para promover. Seu objetivo principal se tornou aprofundar o nosso entendimento de como os seres humanos foram, através dos tempos, afetados pelo seu ambiente natural e, inversamente, como eles afetaram esse ambiente e com que resultados.

É importante ressaltar que a história ambiental assume essa nomenclatura justamente por conceber a relação humano-ambiente e ambiente-humano numa dicotomia ambivalente que espelha a dualidade sujeito-objeto de conhecimento. Desta feita, o humano, historiador, cientista (geralmente masculino, branco e proveniente do hemisfério norte) segue incorporado na imagem do sujeito e agente do conhecimento, enquanto a floresta, compreendida unicamente enquanto ambiente, é significada como um objeto de estudos passivo, alvo, cenário ou pano de fundo da ação humana. De todas as formas, é importante ponderar que justamente a história ambiental foi um dos primeiros, talvez únicos, campos da historiografia que procurou problematizar os princípios



dicotômicos de uma concepção moderna de natureza/cultura, buscando, pelo contrário, encontrar meios para que as sociedades humanas pudessem compreenderem-se como parte integrante dos ecossistemas do planeta.

Por tal percepção, de maneira alguma viemos questionar os postulados fundantes de Worster e de uma historiografia ambiental que ainda se faz necessária e frutífera na produção acadêmica mundial, nossa proposta é adicionar a esses estudos uma perspectiva ainda mais abrangente, pluralizante e inclusiva: a de assumir uma perspectiva teórico-metodológica pela qual tomamos a etnografia e as cosmologias ameríndias, não apenas como produtos de conhecimento, mas também como elementos epistemológicos, capazes de impactar profundamente as concepções científicas acerca do mundo, da realidade e das relações travadas entre os diversos seres vivos (SMITH, 2018). Assim, definimos nosso argumento principal, que reside na aceitação de um imperativo cosmológico compartilhado por grande parte dos grupos ameríndios de que também a floresta deve ser tomada como sujeito histórico ativo, produtor de conhecimentos, de significações e de comunicações, mesmo que não-simbólicas ou humanamente linguísticas. Se Chakrabarty (2013) pensava que a ampliação e a aproximação da questão climática pela historiografia se dariam por meio de uma história profunda, de longuíssima duração e pré-humana, nossa perspectiva se abre para a noção de que as Ciências Humanas também podem reencontrar seus postulados básicos – ainda na contemporaneidade ou nos períodos considerados *clássicos* - ao aceitar inverter ou relativizar a dicotomia sujeito-objeto com relação às florestas, tão fundamentada pela epistemologia moderna e ocidental do iluminismo racionalista, humanista, etnocêntrico e antropocêntrico (SMITH, 2018).

Para possibilitar essa distinta compreensão cosmológica e epistemológica, dividiremos nosso argumento em duas partes. Na primeira estudaremos a antropologia de Eduardo Kohn e seus estudos etnográficos acerca da relação semiótica entre o grupo ameríndio Runa, do ramo linguístico *Kichua*, com as florestas de Ávila, localizadas na Amazônia equatoriana. Por meio de seu livro intitulado *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano* (KOHN, 2021) lançam-se os pressupostos iniciais para refletirmos teoricamente sobre a possibilidade de uma semiótica das florestas, pela qual as interações entre a vegetação, a população humana, não-humana e espiritual, legam às florestas um status ativo de sujeito, enquanto produtoras de conhecimento e linguagem. Por tais pressupostos, defenderemos a relativização das fronteiras entre sujeito e objeto na pesquisa histórica sobre as florestas no intuito de



abrimos caminho para as consequências éticas, políticas, epistemológicas e até mesmo ontológicas dessa percepção.

Na segunda parte de nosso artigo, abordaremos uma consequência prática da possibilidade de compreender, junto ao pensamento e política ameríndios, a floresta por meio de um estatuto subjetivo, histórico e jurídico próprio. Desta forma abordaremos por meio de pesquisa bibliográfica o conceito de *terricidio*, tal como pensado pelo *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* e demais povos ancestrais das regiões pampeanas, andinas e amazônicas, que acessaremos por meio de estudos antropológicos e publicações de pesquisas etnográficas. Essa talvez seja paradoxalmente a principal fragilidade e também um dos objetivos de nossa análise, uma vez que, por um lado, ao tratar comparativamente de leituras antropológicas e cosmologias oriundas de nações tão múltiplas, distintas e específicas como os Yanomami, os Mapuche e os Runa acabamos correndo o risco de homogeneizar epistemologias que são absolutamente originais e singulares. Por outro lado, há uma possibilidade de articularmos muitas dessas cosmovisões enquanto não-modernas, até mesmo anti-ocidentais, no momento em que reivindicam o reconhecimento do *assassinato* dos bosques enquanto crime hediondo e prejudicial para os rios, as florestas, os animais humanos e não-humanos. Dessa forma, mesmo com pensamentos tão díspares – e ainda assim traduzidos, interpretados e escritos por antropólogos e etnólogos em sua grande maioria oriundos de instituições universitárias ocidentais – consideramos que essas epistemologias são passíveis de comparação justamente porque repudiam coletivamente as agressões movidas contra os ecossistemas e as cosmologias originárias demandando outras formas de relações com a vida planetária. Esse processo se estabelece justamente pelo reconhecimento do caráter sagrado, individual, comunicacional, cognitivo e pensante das florestas e sua complexa rede interrelacional de habitantes em coexistência.

As florestas como sujeito – uma semiologia epistemológica dos bosques

O principal argumento do antropólogo Eduardo Kohn (2021) se estabelece já no título de seu mais conhecido livro: *Como piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*³. Sua proposta é compreender a possibilidade de pensamento e comunicação dentro dos bosques, para além da perspectiva unilateral do antropocentrismo. Para isso, suas pesquisas antropológicas buscaram compreender as relações entre o grupo ameríndio Runa, do



ramo linguístico *Kichua*, com as florestas de Ávila, localizadas na Amazônia equatoriana a partir de um processo de convivência e observações etnográficas que durou mais de uma década⁴.

A questão levantada por Kohn é justamente conceber a existência de redes de pensamento, comunicação e interpretação no interior das florestas, sendo tais redes estabelecidas pelas diferentes famílias e espécies taxonômicas que lá convivem. Por nossa leitura, Kohn passou a estabelecer uma interpretação bastante enfática da noção de *perspectivismo ameríndio*, tal como pensada pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2020). Sua proposta não se baseou apenas em observar como os Runa percebiam, interpretavam e agiam junto à floresta, enquanto supostos senhores daqueles territórios. Pelo contrário, suas observações etnográficas permitiram-lhe compreender as maneiras pelas quais aquele grupo se coloca como partícipe de um diálogo intersemiótico e multiperspectivo, trava relações de interpretação e comunicação com a floresta e seus entes físicos e espirituais de forma a reconhecer a todos eles seu estatuto de sujeito, possuidores de um ponto de vista, de uma linguagem e de uma história próprios:

La manera como nos ven otros tipos de seres importa. El hecho de que nos vean cambia las cosas. Si los jaguares también nos representan -en maneras que pueden ser de vital importancia para nosotros-, entonces la antropología no puede limitarse sólo a explorar cómo la gente de diferentes sociedades podría llegar a representarlos haciendo esto. Esta clase de encuentros con otros tipos de seres nos fuerzan a reconocer el hecho de que ver, representar y, tal vez, saber, y aun pensar, no son asuntos exclusivamente humanos (KOHN, 2021, p. 2).

Certa maneira, o que Kohn nos ensina é justamente a possibilidade de não compreender de forma antropocêntrica as relações interespecies no interior da floresta, isto é: quando o antropólogo ouve os Runa falando acerca da forma com que um jaguar o percebe, não está simplesmente interpretando formas simbólicas de representação em que haveria metáforas ocultas ou mitologicamente constitutivas para explicar relações culturais daquele grupo. Pelo contrário, está levando a sério (INGOLD, 2019) a constatação dos Runa quando afirmam que o jaguar realmente possui sua percepção específica sobre os humanos. Tal visão se estabelece de forma constitutiva, tanto da relação



entre animais humanos e não-humanos, quanto da própria categoria ontológica desses humanos, uma vez que se constituem semiologicamente não apenas por seus pontos de vista, mas também pela perspectiva dos outros seres da floresta. Ignorar esse fato significa, para os Runa, correr o risco de ser devorado inadvertidamente, de não encontrar nenhuma caça ou alimento, ou até mesmo de desagradar os espíritos da floresta, que para eles são os verdadeiros senhores daqueles territórios. Novamente assemelhamos tal cruzamento de visões de mundo com aquilo que Eduardo Viveiros de Castro (2020, p. 303-304) chama por *perspectivismo ameríndio*:

[...] uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos. Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores.

Dessa concepção podemos tornar extensivos à floresta uma série de elementos comunicacionais e cognitivos que anteriormente tínhamos como unicamente humanos, a saber, o estatuto do pensamento abstrato, a primazia do ponto de vista, a representação e a manipulação de signos. Pela perspectiva de Kohn existe uma contundente crítica ao fato de que a humanidade sempre se apregou à primazia da comunicação simbólica como elemento último, e até mesmo único, da relação representacional. Porém, o antropólogo retorna aos escritos de Charles Sanders Peirce, fundantes da semiologia e construtor do próprio conceito de semiótica, para constatar que a simbolização é apenas uma dentre outras formas de estabelecer o uso do signo enquanto substituto representacional de algo ausente. Para além do simbólico, há outros elementos semióticos como os índices ou ícones que não demandam necessariamente uma linguagem previamente convencionalizada ou um pensamento racionalmente abstrato. As imagens, ruídos, pegadas, odores, rosnados, alterações climáticas,



movimentações corporais, maneiras de olhar, distribuição espacial, tudo isso são relações semióticas não-simbólicas compartilhadas também por animais não-humanos, plantas diversas e demais elementos naturais.

Estas modalidades representacionales no simbólicas permean todo el mundo viviente -humano y no humano- y tienen propiedades que han sido poco exploradas y que son muy distintas de aquellas que hacen especial al lenguaje humano. [...] los signos también existen mucho más allá de lo humano (un hecho que, así mismo, cambia cómo deberíamos pensar sobre la semiosis humana) La vida es constitutivamente semiótica. Es decir, la vida es en su totalidad el producto de procesos sígnicos [...] todos vivimos con y a través de signos. Todos los seres vivos usamos signos como "bastones" que representan para nosotros partes del mundo de alguna manera. Al hacer esto, los signos nos hacen lo que somos (KOHN, 2021, p. 12-13).

O reconhecimento de uma semiologia *para além do humano* possui consequências epistemológicas e ontológicas radicais. Isto é, por estes argumentos fundamentam-se as bases para o reconhecimento de que a comunicação, a cognição e a atividade refletida, ou pelo menos, embasada em indícios da realidade, não são domínios do império racionalista humano. Antes disso, são compartilhados com os mais distintos seres de outras famílias e até mesmo de outros reinos taxonômicos. Essa constatação de que a semiótica não é privilégio da humanidade, mas da *vida* como um todo, nos permite alcançar outros patamares epistemológicos, uma vez que até mesmo o conceito de *ciência*, como um processo de experimentação do mundo a partir da experimentação empírica e refletida, pode ser ampliada para outras categorias de animais e até mesmo de plantas.

O cientista italiano Stefano Mancuso, fundador do *International Laboratory of Plant Neurobiology*, realiza instigantes pesquisas para constatar a existência de sistemas altamente sofisticados de comunicação e cognição no reino *Plantae*:

A organização anatômica complexa e as principais funcionalidades da planta requerem um sistema sensorial bem desenvolvido, que permite ao organismo explorar o ambiente de forma eficiente e reagir de imediato a eventos potencialmente prejudiciais. Assim, para utilizar os recursos do meio ambiente, as plantas se valem,



entre outras coisas, de uma rede de raízes refinada, constituída por ápices que se desenvolvem de forma contínua e exploram ativamente o solo (MANCUSO, 2019, p. 13).

Dessa forma pode-se compreender até mesmo as plantas como possuidoras de sistemas comunicacionais complexos em constante interação entre elas mesmas e com os demais entes viventes, seja por meio de cores, espinhos, odores ou texturas.

Mesmo sem ter qualquer órgão semelhante a um cérebro central, as plantas podem perceber o ambiente que as rodeia com uma sensibilidade mais elevada que a dos animais; competem ativamente pelos limitados recursos disponíveis no solo e na atmosfera; avaliam com precisão as circunstâncias; realizam análises sofisticadas de custo-benefício; e, finalmente, definem e realizam ações apropriadas em resposta aos estímulos ambientais (MANCUSO, 2019, p. 12).

O pesquisador afirma ainda que todas essas aptidões botânicas estão aliadas a um sistema descentralizado de intercomunicação rizomática possibilitando complexas estratégias de defesa e gerenciamento comum de recursos e ameaças. Se aliarmos as pesquisas de Mancuso aos estudos de Kohn poderemos compreender a floresta não apenas como um cenário, ou pano de fundo para a ação ou extração humana, mas enquanto coexistência complexa entre diversas redes de saberes e comunicações travada por diferentes reinos e espécies em constante coabitação. O que estabelece outra forma de relação entre os entes da floresta, conseqüentemente, alterando e relativizando seus estatutos subjetivos e ontológicos, dado o espelhamento fundacional do eu a partir da mirada do outro.

Nesse sentido, é possível compreender o caráter subjetivamente constitutivo que se estabelece por meio do processo de comunicação com a floresta e a diversidade de seres coabitantes. Se pensarmos em termos psicanalíticos, é possível aventarmos que vozes da floresta se estabelecem de maneira análoga à operação do grande *Outro*, tal como formulado pelo psicanalista Jacques Lacan. Afinal de contas, elas organizam a subjetividade e determinam a existência de um sujeito de maneira intrusiva, a despeito de sua vontade ou do pensamento individual. Segundo Antônio Quinet, o *Outro* de Lacan:

Fernando Bagiotto Botton
As florestas como sujeito e o terricídio:
uma semiologia epistemológica a partir do pensamento ameríndio



É o alhures onde o sujeito é mais pensado do que efetivamente pensa. É a alteridade do eu consciente. É o palco que, ao dormir, se ilumina para receber os personagens e as cenas dos sonhos. É de onde vêm as determinações simbólicas da história do sujeito. É o arquivo dos ditos de todos os outros que foram importantes para o sujeito em sua infância e até mesmo antes de ter nascido. [...] O sujeito é determinado pelos significantes do Outro.[...] Assim o sujeito vai deslizando de significante em significante pelo conjunto da linguagem que compõe o Outro (QUINET, 2012, p. 11-12).

Essa improvável aproximação entre o pensamento psicanalítico lacaniano e etnográfico ameríndio deve ser vista com reserva, afinal de contas o *Outro* é uma relação que se estabelece de maneira simbólica, portanto, de uma instância semiótica não abrangida pelas vozes não-humanas da floresta. Por outro lado, pode trazer ressonâncias absolutamente compatíveis justamente nos domínios pelos quais a linguagem e a alteridade são constitutivas da produção dessa relação intersubjetiva. Além disso, pelas mesmas aproximações com a psicanálise, ressaltamos a indiscutível importância do sonho e do inconsciente para o estabelecimento das relações sógnicas entre os distintos seres da floresta, incluindo os animais humanos e não-humanos.

Los sueños -los míos, los de mis compañeros de casa, los sueños extraños que compartíamos, e incluso los de sus perros- llegaron a ocupar una gran parte de mi atención etnográfica, especialmente porque involucraban tan a menudo seres vivos y espíritus que habitan la selva. Los sueños también forman parte de lo empírico y son una faceta de lo real. Brotan de y trabajan sobre el mundo, y aprenden a estar en sintonía con sus lógicas especiales y sus frágiles formas de eficacia ayuda a revelar algo acerca del mundo más allá de lo humano (KOHN, 2021, p. 19).

Para as comunidades ameríndias é importantíssima essa vocação do sonhar conjuntamente, não apenas entre humanos, mas até mesmo entre animais companheiros, como os cães, isso já é uma porta de entrada, subjetiva e psíquica à alteridade florestal. Além disso, é importante a constatação de que os sonhos fazem parte da esfera empírica, contrariando muitas vezes aqueles que os interpretam como relações puramente simbólicas ou metafóricas. Pelo



contrário, os seres da floresta não se comunicam de forma simbólica, mas sim por meio de ícones e índices: imagens, sensações, emoções etc.

Talvez uma das grandes constantes antropológicas dos povos amazônicos seja a primazia que dão aos sonhos como forma de acessarem a instâncias espirituais inacessíveis em estados despertos. A pesquisa de Hanna Cibele Lins Rocha Limulja – que realizou uma etnografia dos sonhos Yanomami da comunidade do Pya ú, localizada na região do Toototopi – é bastante significativa quando comenta sobre a inversão que para aquelas pessoas a noite traz junto do sonho. Para os vivos que dormem, a noite equivale ao dia para os mortos/espíritos, momento do encontro com as imagens (que todos os seres possuem), lócus de sentimentos, dos pensamentos e da vontade (LIMULJA, 2022). Isso está no âmago da comunicação entre a floresta e seus seres:

Los pensamientos que genera un bosque [...] vienen en forma de imágenes. Y una imagen, sea nítida o borrosa, “buena” o “mala”, tiene la propiedad ontológica de una simple totalidad cuya cualidad holística es, en términos formales, armoniosa, o *sumak* en *kichwa*. Conectarnos con estos pensamientos silvestres y apreciar cómo se reflejan en nuestro pensar requiere que nosotros también pensemos por medio de las imágenes. Es por eso que, como lo enfatizan los amazónicos como *Manari*, entrar al mundo de los sueños, ese ámbito onírico de asociaciones de imágenes es tan importante para lograrlo (KOHN, 2021, p. xvi).

Dessa relação cosmológica entre seres, os sonhos se apresentam como meio de trânsito entre a vida dos humanos, de seus animais companheiros como os cães, e tudo aquilo que os espíritos da floresta desejam dialogar, informar, criticar, alertar ou ensinar. Isso é ecoado pela líder indígena *Sapara Manari Ushigua* quando comenta que:

Uno se conecta con la selva a través de los sueños. Los sueños son personas y nos vienen a contar lo que les parece que está mal con nuestra forma de actuar. Por eso es muy importante conectarse con ellas en el sueño. Es de esa forma que nosotros, los pueblos indígenas, pedimos permiso a los dueños de los animales para cazar. Así mismo pasa con los peces y con las plantas que utilizamos, y así mismo pasa con los ríos, ya que los humanos siempre debemos actuar pensando en ellos. (USHIGUA apud



KOHN, 2021, p. xiv).

A partir disso podemos compreender que há distintos níveis e formas de comunicação entre a floresta, seus entes e os grupos ameríndios. E as formas de acesso a eles são distintos, múltiplos e complexos. A instância do sonhar ratifica uma vez mais o caráter subjetivo, ativo e atuante da floresta e sua comunicação em relação aos seus animais humanos conterrâneos, uma vez que permite a interconexão entre os seres vivos com os espirituais, ampliando ainda mais a diversidade de perspectivas em jogo na constituição subjetiva da floresta.

A leitura dessa complexa rede semiótica florestal estabelecida por diversas formas comunicativas é um conhecimento que a epistemologia moderna ocidental não alcança quando compreende tais fenômenos sob a insígnia da metáfora ou pura simbologia cultural de povos incivilizados. Para os Runa, compreender tal semiótica não é mero ornamento de erudição ou mitologia alegórica, significa, dentre outras coisas, a diferença entre caçar e não ser caçado. Entender os desígnios da floresta implica, dentre outras coisas, em saber como atua o jaguar. Tal conhecimento não é meramente alegórico, com ele estabelecem-se estratégias práticas de sobrevivência às investidas do animal. Portanto, empregar uma antropologia que leve essa comunicação florestal a sério (INGOLD, 2019), compreendendo-a como realmente fundamental para a existência desses povos e, talvez, também dos povos urbanos ocidentalizados, implica em admitir consequências práticas bastante impactantes não só no conteúdo daquilo que conhecemos, mas nas formas pelas quais conhecemos e pelas quais existimos:

En suma, una antropología más allá de lo humano es necesariamente ontológica. Es decir, tomar en serio a los no-humanos hace imposible confinar nuestras indagaciones antropológicas a una preocupación epistemológica sobre cómo es que los humanos, en algún momento en particular o en algún lugar en especial, se dedican a encontrarles sentido. Como una labor ontológica, este tipo de antropología nos pone en una posición especial para repensar los tipos de conceptos que usamos y para desarrollar nuevos (KOHN, 2021, p. 15).

Se assumirmos tais constatações às pesquisas científicas e à epistemologia das ciências modernas, tais como a própria história e também a antropologia,

Fernando Bagiotto Botton
As florestas como sujeito e o terricídio:
uma semiologia epistemológica a partir do pensamento ameríndio



absolutamente moldadas aos formatos disciplinares antropocêntricos, dicotômicos e eurocêntricos, podemos conceber novos e impactantes paradigmas às Ciências Humanas (SMITH, 2018), consistindo naquilo que Thomas Kuhn chamava de uma *revolução científica* (KUHN, 2017). Não é nosso objetivo aventar os impactos dessa revolução, nos concentramos apenas na questão premente da possibilidade de se relativizar a dicotomia sujeito-objeto estabelecida na concepção tradicional da relação homem-floresta, concebendo a última também como um sujeito histórico ativo, possuidor de comunicação, cognição e semiótica, mesmo que não simbólica. Foi nesse sentido que empreendemos a leitura pormenorizada de alguns dos fundamentos teóricos e etnográficos levantados por Eduardo Kohn. Por outro lado, buscamos também compreender de que forma algumas dessas concepções de intersubjetividades florestais podem impactar na esfera política, acadêmica, cosmológica, e até mesmo jurídica. E para isso nos valeremos do conceito de *terricídio*, para mensurarmos brevemente algumas das possibilidades e consequências do emprego dessas concepções num contexto contemporâneo de exploração dos territórios e florestas ancestrais.

O terricídio como manifestação política das falas da floresta

Dentre os dias 14 de março e 22 de maio de 2021, uma congregação de mulheres indígenas, representantes das trinta e seis nações ancestrais da Argentina, denominada *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* realizaram uma caminhada por todo país, totalizando aproximadamente dois mil quilômetros, buscando sensibilizar a opinião pública frente às demandas éticas, políticas e epistemológicas das populações indoamericanas. Um dos principais objetivos da marcha era propor que o *terricídio* seja considerado um crime de lesa humanidade e lesa natureza (PAIXÃO, 2021). Nos interessa esse emprego jurídico do termo uma vez que em seu interior encontram-se genes da perspectiva de imputar na epistemologia acadêmica e na justiça ocidentais uma categoria que se funda no reconhecimento da floresta como um sujeito individual portador de direitos.

O termo *terricídio* não foi inventado pelo *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir*, o pensador Georges Lefebvre já havia empregado o termo anteriormente, inspirado no poeta Jean-Clarence Lambert, ao concebê-lo como morte ou assassinato da terra (HAESBAERT, 2021). A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) também utilizou o conceito ainda em 1984, definindo-o



como

[...] a destruição de um povo pelo atentado contra suas terras, pela usurpação de seu território de origem, pela invasão de seu espaço geográfico [...] perder a terra e sua posse comunitária equivale a perder: a fonte de economia; as condições de saúde; o espaço social; a seiva cultural; a configuração histórica; o eixo da religião e, mais ainda, a perspectiva que poderíamos chamar de utópica e até escatológica, ou seja, a esperança de viver. (CNBB/CIMI apud HAESBAERT, 2021, p. 11).

A estrutura principal do argumento reside na afirmação de que o assassinato da terra e da floresta – concebida como um ente dotado de direitos jurídicos e passível de defesa legal – é um crime de lesa humanidade uma vez que retira de povos, animais e plantas suas condições de sobrevivência, reprodução e permanência no planeta. Mais que isso, significa tipificar as agressões ambientais enquanto assassinato, da mesma forma em que se enquadra o extermínio físico de qualquer ser humano. Em outros termos, defender o terricídio passa incontornavelmente pela pressuposição ética, política e epistemológica da terra, da floresta e de seus viventes como seres possuidores do estatuto de sujeito frente à validação científica e jurídica de uma universidade ou de um tribunal.

Nos interessa o emprego terminológico utilizado pelo movimento de mulheres indígenas pelo fato de que seu alcance é amplificado já que insere outros fatores interseccionais em sua composição, especialmente as dimensões interseccionais de gênero, raça, espécie, além dos demais marcadores socioambientais. O reconhecimento da floresta enquanto sujeito histórico, especialmente se pensada a partir da terra, seja na figura do *Mapu* (MILLÁN, 2020) ou *Pacha Mama* (ACOSTA, 2016), fundamenta a garantia da tipificação do terricídio como um conceito válido e potencialmente impactante na defesa dos territórios ancestrais ameríndios e na acusação de práticas socialmente deploráveis como a desenfreada exploração dos recursos naturais, poluição dos ecossistemas, o estupro de mulheres e vulneráveis, invasões e expropriações de terras indígenas, caça, pesca e criação de gado ilegal, violências às comunidades ancestrais, apagamento de modos de vida, além do assassinato da terra, das águas, dos animais, das pessoas, da vegetação e da floresta e suas comunicações intersemióticas.

Fernando Bagiotto Botton
As florestas como sujeito e o terricídio:
uma semiologia epistemológica a partir do pensamento ameríndio



Para ter melhor dimensionamento da amplitude dessa discussão precisamos compreender o conceito de terricídio a partir de sua epistemologia própria, isto é: a pura objetividade da ciência iluminista antropocêntrica europeia não é capaz de definir o conceito uma vez que sua ânsia de objetividade e comprovação empírica não abrange dimensões cosmológicas, espirituais, holísticas e sistêmicas – absolutamente indispensáveis para sua compreensão. Para isso optamos por trazer um pequeno recorte dessa argumentação meio dos escritos de Moira Millán, que é intelectual mapuche e porta-voz do *Movimiento de mujeres indígenas por el buen vivir*:

La visión cosmogónica de los pueblos indígenas concibe distintas dimensiones de vida. En general se mencionan tres. La dimensión tangible, la más conocida, es el plano de existencia en el que desenvolvemos nuestra vida como terrícolas. La segunda dimensión es el plano espiritual, el mundo perceptible, aquel constituido por fuerzas elementales que cohabitan con nosotres, pero no son terrícolas, pertenecen enteramente al ecosistema espiritual. [...] El tercer plano de existencia es el plano de la cultura telúrica. ¿A qué me refiero con esto? Son las culturas que emergen desde la territorialidad de los pueblos. Esa pluriversidad de modos de habitar el mundo que surgen desde el conocimiento, reconocimiento y percepción del orden cósmico. Estas culturas establecen como norma la reciprocidad y el respeto a esas dos dimensiones de vida que identifica como dual y complementaria (MILLÁN, 2020, p. 48-49).

É importante ponderar que as trinta e seis nações abrangidas pelo *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* são absolutamente plurais e complexas em suas cosmovisões. Além disso, possuem um sistema de poder e representação descentralizado, comunitário e pluriparticipativo. Nesse sentido, não possuem a pretensão tipicamente ocidental e colonial de universalização de seus conhecimentos, justamente por isso Moira Millán, como uma de suas principais porta-vozes, mesmo tratando de cosmologias comparadas acaba por particularizar a discussão à nação Mapuche pela qual integra e representa. Como nos baseamos em grande medida em seus argumentos – não apenas por ser uma das principais porta-vozes do movimento, mas também pelo fato de escrever academicamente e publicar tais experiências – iremos acompanhar, junto dela, alguns argumentos relativos aos Mapuche, mesmo sem a pretensão



de aprofundar a história, a política ou a cosmologia desse grupo⁵, tampouco pretendemos aludir ao fato de que a totalidade das demandas e propostas plurais do *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir* se restrinja aos argumentos de Millán⁶. De todos os modos não nos furtaremos às comparações com cosmologias de povos pampeanos, andinos e amazônicos, uma vez que, mesmo absolutamente plurais, no tocante à compreensão e preservação das florestas essas diferentes nações possuem demandas éticas, políticas, epistemológicas e cosmológicas relativamente semelhantes.

Percebamos que o conceito de *terricídio* apenas pode ser compreendido por meio de uma articulação harmônica entre essas três dimensões da cosmologia ancestral, também presente nos Runa, uma vez que não abrange apenas à esfera do tangível, mas também se vale das dimensões espirituais que englobam o xamanismo, os sonhos, as demais comunicações da floresta (KOHN, 2021) e também as narrativas originárias.

Além disso, há uma terceira dimensão cosmológica, chamada por Moira Millán (2020) de *telúrica*, que de certa maneira entrecruza as duas dimensões anteriormente elencadas uma vez que conecta espiritualidade e territorialidade, de forma a compreender a *Mapu/Terra/Pacha Mama* como um sujeito histórico coletivamente constituído. Mais que isso, o elemento telúrico demonstra a conformação de modos de vida a partir desse entrecruzamento e desse entendimento, harmonia e diálogo entre os seres vivos, compreendendo um conjunto harmônico (*sumak*) entre os animais humanos, animais não-humanos, vegetais, espíritos e a própria Terra.

Apenas a partir dessa epistemologia simultaneamente científica, xamânica e cosmológica que compreendemos a possibilidade de pensarmos no conceito de *terricídio* enquanto justaposição entre três fatores preponderantemente expressivos na história, na contemporaneidade e no futuro latino-americano: o ecocídio como assassinato da floresta enquanto sujeito, o feminicídio como o assassinato das mulheres indígenas⁷ e o epistemicídio como devastação dos modos de vida harmônicos e dialógicos com as florestas, seus espíritos e a Terra, tanto em sua dimensão planetária quanto substancial.

Ao compreendermos a *Terra/Mapu/Pacha Mama* como entes literalmente vivos e como suportes para a sobrevivência dos demais seres, então se tipifica o ecocídio como um assassinato, que é criminalmente exercido no sentido de exterminar um sujeito de direito – cognitivamente responsável e juridicamente imputável – tal como a floresta. Além de lesar a terceiros, que também fazem parte de seus domínios tais como animais não-humanos, plantas e todos os



demais reinos vivos naquele ecossistema florestal. Trata-se da ação humana no sentido de ampliar a produtividade econômica em detrimento das condições ambientais de existência de entes físicos e espirituais, por meio de poluição, desmatamento, aniquilamento de ecossistemas, queimadas, devastação de mares e mangues, destruição da camada de ozônio e consequente aquecimento global etc. Não por acaso o *terrício* é definido como um conceito jurídico, uma vez que sua pretensão é tratar tais ações humanas como criminosas e penalmente imputáveis. Isso permite que os pesquisadores do direito Bruno Heringer Júnior e Raquel Fabiana Lopes Sparemberger (2017, p. 1135) encontrem nexos íntimos entre o ecocídio e o genocídio: “Fatores ambientais, assim, têm contribuído decisivamente para a instauração ou a perpetuação de conflitos humanos que vêm assumindo feições genocidas nos últimos tempos”. A tentativa desses e muitos outros juristas é de articular o ecocídio ao genocídio já que o último é qualificado como *core crimes*, e por isso se adscvem na jurisdição de tribunais penais internacionais, tais como o de Haia. As consequências do ecocídio em escala planetária são tamanhas que uma grande parte da comunidade científica é uníssona na reclassificação da época geológica pela qual vivemos. Segundo Dipesh Chakrabarty (2013, p. 11):

Agora que os humanos – graças à nossa numerosa população, à queima de combustíveis fósseis e a outras atividades afins – nos tornamos agentes geológicos no planeta, alguns cientistas propuseram que reconheçamos o início de uma nova era geológica, na qual os humanos agem como o principal determinante do ambiente do planeta. O nome cunhado para esta nova era geológica é Antropoceno.

O Antropoceno é um conceito muito em voga na discussão científica contemporânea, cada vez mais transdisciplinar entre humanidades e ciências da terra, tal como defendido pelos antropólogos como Bruno Latour (2020a), por meio daquilo que denomina enquanto *híbridos*, isto é, implicações acentuadas que se estabelecem entre elementos humanos e naturais de forma tão mesclada que gera severos questionamentos acerca da própria precisão ou validade da distinção canônica da epistemologia eurocêntrica entre natureza e cultura. É importante ressaltar que Latour relativiza esse conceito de *híbridos* no decorrer de sua trajetória de pensamento, compreendendo a possibilidade de criarem-se outras políticas relacionais entre animais humanos e ecossistemas a partir



de uma guinada ética, política e epistemológica em direção àquilo que nomeia enquanto *terrestre* (LATOURE, 2020b). Trata-se da compreensão de que enquanto terrestres devemos transformar a interpretação daquilo que chamávamos por natureza, preferindo a noção de *território*. Não um território de exploração ou posse proprietária, mas um território de sobrevivência, de constituição de vida para todos os demais terrestres. Justamente por isso relê a dicotomia natureza/cultura ao posicionar outros pares, como terrestre/modernidade, propondo uma nova cosmopolítica a partir do abandono das premissas modernas de progresso, exploração, monopólio e propriedade em nome de diferentes maneiras de habitar o planeta (LATOURE, 2020b).

Aliada a essa reflexão sobre o impacto do Antropoceno como era geológica de influência humana sobre a terra, em escala planetária, precisamos compreender os alcances desse conceito de terra. Para isso nos valem das reflexões sobre Gaia, defendidas tanto pelo próprio Bruno Latour (2020a) quanto pela filósofa e historiadora Isabelle Stengers (2015) enquanto uma forma relativamente científica e ocidental para teorizar sobre os mesmos problemas telúricos pelos quais os povos ameríndios já refletiam ancestralmente a partir do conceito de *sumak*, ou *sumak kawsay* que fundamenta um equilíbrio e bem-viver travado entre as forças humanas, florestais, espirituais e planetárias (ACOSTA, 2016). Em paralelo a isso, Gaia refere-se à simbologia de uma figura mitológica da antiguidade grega para reinscrever a posição da humanidade frente à crise ambiental contemporânea. Pela mesma virada de perspectivista, Stengers e Latour concebem um estatuto subjetivo ativo àquilo que concebemos enquanto Terra. Se por nossa visão tradicional a Terra figura como passiva e dócil às intervenções humanas, Gaia se apresenta como aquela que intervém, ou mesmo, a que realiza intrusões:

De fato, o que chamo de Gaia foi assim batizado por James Lovelock e Lynn Margulis no início dos anos 1970. Eles incorporavam pesquisas que contribuem para esclarecer o denso conjunto de relações, articulando o que as disciplinas científicas tinham o hábito de tratar separadamente: os seres vivos, os oceanos, a atmosfera, o clima, os solos mais ou menos férteis. Dar um nome, Gaia, a esse agenciamento de relações, era insistir sobre duas consequências dessas pesquisas. Aquilo de que dependemos e que foi com frequência definido como “dado”, o enquadramento globalmente estável de nossas histórias e de nossos cálculos, é produto de uma história de coevolução, cujos primeiros



artesãos e verdadeiros autores permanentes foram as inúmeras populações de micro-organismos. E Gaia, “planeta vivo”, deve ser reconhecida como um “ser”, e não assimilada a uma soma de processos, no mesmo sentido em que reconhecemos que um rato, por exemplo, é um ser: ela é dotada não apenas de uma história, mas também de um regime de atividades próprio, oriundo das múltiplas e emaranhadas maneiras pelas quais os processos que a constituem são articulados uns aos outros, a variação de um tendo múltiplas repercussões que afetam os outros (STENGERS, 2015, p. 38).

Inúmeras consequências podem ser tiradas dessa atitude deliberada de compreender a Terra pelo nome de Gaia, o primeiro deles é a inexistência da distinção entre as esferas dicotômicas da cultura (enquanto dimensão humana) e da natureza (enquanto esfera dos demais seres vivos) já que no interior dessa visão sistêmica de um planeta inteiro e unitário composto por criaturas em coabitação homens, bactérias, plantas e vírus estão organicamente em pé de igualdade, seja em sua complexidade fisiológica ou em suas mais microscópicas formas unicelulares. Como consequência dessa nomeação de Gaia, visualizamos o apagamento do antropocentrismo que apregoa arrogantemente a humanidade como epicentro de todos os processos interrelacionais entre criaturas vivas. Por fim, assim como *Pacha Mama* ou *Mapu*, define-se Gaia enquanto um sujeito personificado, portador de uma história e regime de atividades próprio.

A aparente contradição de Gaia com a noção de Antropoceno, já que a primeira se coloca como fundamentalmente anti-antropocêntrica e a segunda responsabiliza a humanidade pelas causas da derrocada climática e ambiental planetária, é elucidativa com relação ao estabelecimento das duas noções. Afinal, por mais que essa era geológica se estabeleça diretamente pela ação humana sob o planeta e as demais criaturas vivas, a relevância humana nesse processo se estabelece da mesma forma que uma doença epitelial, tal como Nietzsche (2011, p. 125) a compreendia: “A terra, disse ele, tem uma pele; e essa pele tem doenças. Uma delas, por exemplo, chama-se ‘homem’”. Em suma, por mais que o maior provocador das catástrofes geológicas e ecossistêmicas planetárias seja o homem, o sujeito principal dessa narrativa é Gaia, e não a humanidade. Até mesmo porque as consequências trazidas pelas ações humanas ecocidas não representam pleno perigo à existência e continuidade de Gaia, nem mesmo à vida como um todo, mas antes às estruturas pluricelulares complexas como



os integrantes do reino *Animalia*, tais como os próprios humanos.

Pois a própria Gaia não está ameaçada, diferentemente das inúmeras espécies vivas que serão varridas pela anunciada mudança de seu meio, com uma rapidez sem precedente. Os inúmeros microorganismos continuarão, com efeito, a participar de seu regime de existência, o de um “planeta vivo”. E é precisamente pelo fato de não estar ameaçada que ela faz com que as versões épicas da história humana pareçam caducas (STENGERS, 2015, p. 38).

Essa espécie de indiferença antropocêntrica de Gaia, que ignora a pretensa superioridade humana frente aos demais seres, é muito próxima à atitude dos Runa frente à floresta quando se colocam em relação de igualdade, interrelação e interdependência como seres dialógicos e interconectados às demais formas comunicativas estabelecidas pelos diferentes seres viventes. O conjunto dessas interações e coexistências em escala florestal constitui justamente um microcosmo daquilo que haveria de se tornar esse *ser* individual chamado Gaia: uma unidade, praticamente um sujeito histórico a caducar os épicos humanos, que compõe a totalidade dos ecossistemas, desde os microscópicos até os mais macroestruturados como a complexa floresta e a pluralidade de seus integrantes.

Mas é importante ressaltar que a compatibilidade ética entre a atitude dos Runa com relação a uma terra não-antropocêntrica não é proporcional à relação afetiva voltada a ela, já que em tal dimensão Gaia é praticamente oposta à *Pacha Mama* ou mãe terra dos *kichua* equatorianos. Se essa última é natural, providente, maternal, bondosa, cuidadora e nutritiva (ACOSTA, 2016), a primeira não apresenta a menor predileção pela manutenção da vida humana:

Gaia é agora, mais do que nunca, a bem nomeada, pois se no passado foi honrada, foi por ser temida, aquela a quem os camponeses se dirigiam pois sabiam que os homens dependem de algo maior do que eles, de algo que os tolere, mas de cuja tolerância não se deve abusar. Ela era anterior ao culto do amor materno que tudo perdoa. Uma mãe, talvez, mas irascível, que não se deve ofender. E ela é anterior à época em que os gregos conferem a seus deuses o sentido do justo e do injusto, anterior à época em que eles lhes atribuem um interesse particular por



seus próprios destinos. Tratava-se, antes, de ter cuidado para não ofendê-los, para não abusar de sua tolerância. Imprudentemente, uma margem de tolerância foi de fato ultrapassada, é o que os modelos dizem cada vez com mais precisão, é o que os satélites observam e é o que os Inuit sabem. E a resposta de Gaia seria possivelmente desmesurada em relação ao que nós fizemos, um pouco como um dar de ombros provocado pelo leve toque de um mosquito. Gaia é suscetível, e por isso deve ser nomeada como um ser (STENGERS, 2015, p. 39).

Os desequilíbrios ambientais trazidos pela era do antropoceno e a impactante ação humana sobre o planeta não são desarmados por uma pretensa e estereotipada docilidade materna de uma *Pacha Mama*, mas talvez, no ímpeto indiferente de um planeta-titã Gaia que se estabelece enquanto sujeito da ação, e não faz questão em tomar a humanidade ou os demais seres pluricelulares como prioridade de sobrevivência.

Essa personificação filosófica de Gaia, empreendida por Latour (2020a) e Stengers (2015), é equivalente ao efeito epistemológico ocasionado pela cosmologia ameríndia ancestral de assumir a floresta enquanto sujeito ou a Terra (*Pacha Mama, Mapu*) como entidade pessoalmente ativa: afetada ou perigosa, protetora ou indiferente. De certa maneira, é uma das formas pela qual a epistemologia ocidental tenta resolver com roupagem científica o problema já refletido pelas comunidades ancestrais ameríndias enquanto a dimensão telúrica, ou forma de estabelecimento de uma relação harmônica (*sumak*) entre os humanos e o planeta em sua totalidade. O que ainda é ausente nesse conceito/complexo Antropoceno (como dimensão ecocida e material) e Gaia (como dimensão epistemicida e telúrica) é justamente a dimensão espiritual, que para a esfera científica é inaceitável, mas para as agrupações ameríndias trata-se, justamente, da conexão entre a destruição dos ecossistemas e a fúria do planeta, ou em termos de terricídio: a dimensão espiritual é o meio de compreender uma continuidade entre o Antropoceno/ecocídio e Gaia/epistemicídio, um ponto de permeabilidade entre as dimensões física e telúrica. Por isso, se faz necessário compreender as forças espirituais da floresta ou *Ngen*:

Estas fuerzas son las hacedoras de la esencia vital de la Tierra, por ejemplo, un bosque no solo se forma por la reproducción espontánea de las especies, sino que primero es habitada por las fuerzas elementales, que en el mundo Mapuche llamamos *Ngen*.



Los *Ngen* son quienes originan la vida. Estas fuerzas elementales van tejiendo con hilos invisibles el círculo armónico y vital de nuestra existencia, si los *Ngen* desaparecen, desaparecerá con él toda forma de vida. Entonces cuando un bosque es arrasado y la superficie dañada, vuelve a ser reforestada, pueden crecer árboles, pero ya no tendremos un bosque, tendremos un parque, que por más vistoso y diverso que sea en especies, será difícil recuperar el espíritu del bosque, es decir, su esencia vital (MILAN, 2020, p. 48-49).

O exemplo não poderia ser mais claro: para a maior parte das cosmologias ameríndias sul-americanas a floresta não é apenas a soma dos seres que a constituem, como rios, animais e plantas. Ela mesma é a conjunção de todos esses seres em comunicação, de forma que a própria floresta proporciona os elementos espirituais constitutivos da vida no interior dos bosques e do planeta enquanto uma organicidade.

Para realizar o processo de intermediação entre tais *Ngen* com os humanos existe o caminho onírico do sonhar, mas também a intervenção espiritual do xamã/pajé, que atua como uma espécie de embaixador entre as dimensões espirituais e físicas no sentido de garantir o equilíbrio harmônico ou bem viver (*sumak kawsay*) entre animais-humanos, não-humanos e entes espirituais-florestais, bem como sua conexão com a entidade viva planetária, seja ela Gaia, *Mapu* ou *Pacha Mama*. Sua função é absolutamente crucial no equilíbrio cosmológico e vital do planeta e das criaturas, uma vez que responde por uma série de atribuições tais como contidas na narrativa contada pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa ao antropólogo Bruce Albert. Segundo ele o criador *Onama* fez de seu próprio filho o primeiro xamã, dando-lhe as seguintes ordens:

Com estes espíritos você protegerá os humanos e seus filhos, por mais numerosos que sejam. Não deixe que os seres maléficos e as onças venham devorá-los. Impeça as cobras e escorpiões de picá-los. Afaste deles as fumaças de epidemia *xawara*. Proteja também a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeça a água dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua. Afaste o tempo encoberto e a escuridão. Segure o céu, para que não desabe. Não deixe os raios caírem na terra e acalme a gritaria dos trovões! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 85-86).



Com equidade, as diretrizes de *Onama*, para o primeiro xamã e todos seus descendentes, voltam-se para o equilíbrio entre os homens e a floresta, exigindo proteção bilateral. É justamente esse equilíbrio que é abalado com o epistemicídio enquanto assassinato das cosmologias e crenças ancestrais que sustentam a abóboda celeste sobre a cabeça de todos. Não se trata de mero apagamento de superstições ancestrais, ou mesmo de uma substituição cultural arcaica por outras modernas. Sob a ótica ameríndia, com o fim dos xamãs e suas incumbências espirituais corre-se até mesmo o risco da insustentabilidade do próprio céu, já que uma de suas funções é a manutenção desse equilíbrio planetário. A profecia do desmoronamento do céu está presente em muitas cosmologias ameríndias amazônicas. A ideia é que existe uma infinidade de céus e terras sobrepostos e que o desequilíbrio dessa harmonia entre os seres da floresta, bem como o peso dos mortos e envelhecimento do cosmo fará com que o céu caia sobre a terra, gerando obvia destruição do mundo em que vivemos (KOPENAWA; ALBERT, 2015), com as mesmas consequências daquilo que a cosmologia ocidental nomeia enquanto apocalipse.

É por isso que, além do processo de depredação dos ecossistemas que suportam a existência da vida multicelular em escala global, uma segunda dimensão do conceito de terricídio deve ser levada a sério: trata-se da questão do epistemicídio, ou em termos mais simples, a eliminação de distintos modos de existência e de diferentes formas de relações travadas entre a humanidade e as demais entidades, físicas ou espirituais. Segundo a filósofa argentina Gabriela Balcarce, para as trinta e seis nações que compõem o *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir*: “la epistemología se construye como un tejido heterogéneo de prácticas, recetas de cocina, relatos, cantos y sueños que rompen con la linealidad del tiempo en el denso tejido de las memorias ancestrales” (BALCARCE, 2021, p. 455). Isto é, epistemologia nessa concepção não é apenas voltada aos pressupostos científicos de um dano físico-químico ao planeta, mas ao aniquilamento de relações intersubjetivas, perspectivistas, transespécies, intercomunitárias e multidimensionais, tais como a própria maneira específica dos Runa de sonhar dialogicamente com os espíritos da floresta.

A ação terricida e ecocida de invasão dos territórios ancestrais, predação, garimpagem e assassinato das florestas traz em contiguidade a devastação de concepções epistemológicas, universais e cosmológicas ameríndias, uma vez que se empreendem ações de colonização, aculturação, evangelização, modernização, urbanização e imposição de modos de vida modernos



incompatíveis com as ancestrais formas de relação entre as nações ameríndias e as florestas. É justamente por isso que a líder mapuche Moira Millán alerta:

El ecosistema perceptible se ha debilitado no sólo por la afectación provocada por el extractivismo, sino además por la falta de comunicación espiritual entre les humanes y *Pu Ngen*. Los portales de comunicación entre estas fuerzas elementales y los pueblos han sido apresados por los alambres del latifundio, destruidos también por las religiones colonizadoras, que se han encargado de profanar estos lugares sagrados, levantando iglesias y persiguiendo a las personas que eran portadoras de espíritus telúricos que facilitaban el diálogo con la naturaleza y con las fuerzas espirituales ancestrales. Esta dimensión ha sido asesinada no sólo por la empuñadura letal del capitalismo depredador, sino también por el extractivismo espiritual y colonial, que llegó a Indoamérica con la invasión, y desde entonces hasta ahora nuestra lucha es acérrima por lograr quitar de la clandestinidad nuestras prácticas espirituales y descolonizarnos de las religiones opresoras. Para consumir la eliminación del ecosistema perceptible, los terricidas llevaron a cabo genocidio y epistemicidio en Indoamérica (MILAN, 2020, p. 49-50).

É a devastação do vínculo espiritual provocada pelo terricídio, promovido pelos Estados Nacionais, empresas capitalistas, empreendimentos religiosos intolerantes e iniciativas privadas que profanaram esses locais sagrados, não afetando apenas uma pretensa e preconceituosa credence ancestral, mas pelo fato de que tais espiritualidades são fundamentais para a comunicação humana com a floresta e, por consequência, pela própria interdependência deles com o planeta. Nesse sentido, não há descontinuidade entre o ecocídio e o epistemicídio, isso não é observado apenas pelos Mapuche, mas também os Yanomami amazônicos possuem plena consciência da predação física com a espiritual. Segundo Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2017, p. 198):

Os Yanomami, como outros povos próximos (por exemplo, os Wajãpi) associam as atividades garimpeiras (ouro, cassiterita) em seus territórios [...] ao enfraquecimento e apodrecimento da camada terrestre, bem como à liberação de eflúvios patogênicos que disseminam epidemias e extinções biológicas. Eles entendem



que a ignorância dos Brancos [...] relativamente à agência dos espíritos e dos xamãs que sustentam o *status quo* cosmológico já começou a desencadear uma vingança sobrenatural, que vem provocando secas e inundações em diversos pontos do planeta. Em breve, com a morte dos últimos xamãs yanomami, os espíritos maléficos tomarão o cosmos, o céu desmontará e todos seremos aniquilados.

Perceba-se a indissociabilidade entre a questão espiritual e ambiental evocada tanto pelos Mapuche quanto pelos Yanomami, afinal, se a floresta possui seus espíritos garantidores da manutenção da vida e da cosmologia de suas existências, a destruição, ou mais precisamente, o assassinato desse sujeito chamado floresta, significa a *queda do céu* entendida enquanto a morte das estruturas cósmicas de sustentação do plano vital dos humanos, animais e plantas no planeta, e isso inclui também o homem branco que não coexiste nas florestas. É justamente a partir da premente necessidade de se sustentar o céu, de ouvir as vozes da floresta e de proteger os conhecimentos ancestrais que o conceito de terricídio conjuga a dimensão do ecocídio e do epistemicídio como crimes de assassinato da floresta, entendida como um sujeito ativo e imprescindivelmente significativo para a equação de sobrevivência ou extinção humana no ventre de Gaia.

Considerações finais: novas epistemologias

Ao compreendermos a possibilidade do estabelecimento de uma semiótica florestal a partir das pesquisas de Eduardo Kohn (2021) e tomarmos tais possibilidades não como um ornamento cultural, mas como um elemento epistemológico válido (SMITH, 2018), passamos então a compreender a floresta não mais como um objeto de estudos passivo e inerte, mas sim como um sujeito, capaz de assumir ativas dimensões cognitivas, comunicativas, semióticas, ontológicas e até mesmo teológicas. O reconhecimento dessa constituição redefine a posição subjetiva não apenas dos bosques, mas também da nossa condição humana no interior de um planeta atualmente ameaçado pelas catástrofes ambientais proporcionadas pela ação humana ecocida, a tal ponto de definir nossa era geológica enquanto antropoceno. A partir dessa compreensão antropológica adscrita em território epistemológico, passamos a compreender o conceito de terricídio, tal como formulado pela líder mapuche Moira Millán



(2020). Para a existência e funcionalidade de tal conceito compreendemos ser imprescindível uma compreensão prática, empírica e harmônica da categoria ativa dos bosques, da terra e das interações entre animais-humanos, não-humanos, vegetações, espíritos e demais entes em coexistência. Ressaltamos as dimensões terricidas do *ecocídio* como assassinato do meio ambiente e do *epistemicídio* como o extermínio de modos de vida e cosmologias ancestrais, o que implica diretamente no questionamento da autodeterminação da floresta e, conseqüentemente, da própria existência humana no planeta. Reiteramos o terricídio como conceito que agrega dimensões físicas e espirituais de devastação dos ecossistemas, das sabedorias ancestrais e das múltiplas formas de comunicar-se intersubjetivamente com a floresta. Compreendê-lo enquanto uma categoria histórica significa incorporar nas Ciências Humanas e na historiografia uma matriz epistemológica baseada no reconhecimento da floresta e suas interações semióticas como fundantes para a compreensão histórica das agrupações vivas atuais e também antigas. Isso significa que rupturas e continuidades podem ser articuladas no interior da inteligibilidade historiográfica, especialmente se pensarmos na urgência dos historiadores explicarem não apenas os fenômenos humanos, mas estabelecerem formas de compreensão cooperativas com distintas epistemologias, sejam as Ciências da Terra, sejam os saberes ancestrais da floresta e de seus habitantes:

Sem tal conhecimento da história profunda da humanidade seria difícil alcançar uma compreensão secular de porque as mudanças climáticas constituem uma crise para os seres humanos. Geólogos e cientistas que estudam o clima podem explicar por que a fase atual do aquecimento global – tão distinta do aquecimento do planeta que ocorreu anteriormente – possui uma natureza antropogênica, mas a crise que se segue para os seres humanos não pode ser compreendida, a não ser que se possa entender as conseqüências desse aquecimento. Essas conseqüências fazem sentido apenas se pensarmos nos seres humanos como uma forma de vida e olharmos para a história humana como parte da história da vida nesse planeta. Pois, no fim das contas, o que está sendo posto em risco com o aquecimento global não é o planeta geológico em si mesmo, mas as próprias condições biológicas e geológicas das quais depende a continuidade da vida humana tal como ela se desenvolveu durante o período do Holoceno (CHAKRABARTY, 2013).



O que o historiador nos alerta é que não basta mais confiarmos às ciências da terra a tarefa de explicar a vida e suas interações em escala planetária. É necessário que os historiadores também se aliem a essa tarefa por meio de uma história sensível às urgentes demandas ecológicas, climáticas e ambientais atuais, abrindo diálogos e narrativas não apenas com os humanos enquanto sujeitos históricos, mas compreendendo o protagonismo de outras espécies, reinos e entidades físicas e metafísicas. Em suma, ouvindo as vozes da floresta podemos e devemos articular novas formas não-antropocêntricas de compreensão do mundo a essa história profunda de que fala Chakrabarty. Uma delas é exatamente a noção de autodeterminação subjetiva da floresta e interdependência comunicacional, espiritual e cognitiva dentre ela e seus coabitantes. Nesse sentido, assumimos o ponto de vista cosmológico ameríndio não como mero ornamento cultural, mas como elemento teórico de fundação das bases epistemológicas da própria disciplina histórica, que ainda de forma incipiente, poderá deixar de ser tomada apenas como uma ciência dos homens no tempo.

Referências

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ÁLVAREZ ÁVILA, Carolina. Movimiento de mujeres indígenas por el Buen Vivir: marchando entre la política, lo político y lo ontológicamente diverso en Argentina. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [Buenos Aires], 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/76814>. Acesso em: 14 maio 2023.

BALCARCE, Gabriela. Políticas del buen vivir: Miradas sobre el terricidio y espiritualidades no modernas. *ABATIRÁ - Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, Eunápolis, v. 2, n. 4, p. 446- 458, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13087/9149>. Acesso em: 3 fev. 2023.

BENGOA, Jose. Los mapuches: historia, cultura y conflicto. *Cahiers des Amériques Latines*, Paris, n. 68, p. 89-107, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cal/118>. Acesso em: 14 maio 2023.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge



Zahar Editora, 2001.

BONET I MARTÍ, Jordi. El movimiento mapuche en Chile: de la reivindicación por la tierra al reconocimiento como pueblo. In: FUNDACIÓN BETIKO. *Anuario de movimientos sociales*. Santiago: Fundación Bertiko, 2013. Disponível em: <https://fundacionbetiko.org/wp-content/uploads/2014/03/El-movimiento-mapuche-en-Chile.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2023.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. *Sopro 91*, Florianópolis, p. 1-21, jul. 2013. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf>. Acesso em : 3 fev. 2023.

COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE. *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün*: Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há um mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx*: materialismo e natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GOMÉZ, Mariana. Desde los márgenes de la (pluri)nación: movimiento de mujeres indígenas por el Buen Vivir en Zona Franca. *Revista Zona Franca*, Rosário, n. 28, p. 136-174, 2020. Disponível em: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/132191/CONICET_Digital_Nro.c897511d-60a3-44c8-bb59-4999fe74acec_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso em: 14 maio 2023.

HAESBAERT, Rogério. A corporificação “natural” do território: do terricídio à multiterritorialidade da Terra. *GEOgraphia*, Niterói, v. 23, n. 50, p. 1-19, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/48960>. Acesso em : 3 fev. 2023.

HERINGER JÚNIOR, Bruno; SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. O nexó ecocídio-genocídio: a destruição do ambiente natural como causa e como método de eliminação de grupos humanos. *Revista Jurídica Luso-brasileira*, Lisboa, ano 3, n. 6, p. 1111-1141, 2017. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2017/6/2017_06_1111_1141.pdf. Acesso em: 3 fev. 2023.

INGOLD, Tim. *Antropologia*: pra que serve? Petrópolis: Vozes, 2019.

KOHN, Eduardo. *Cómo piensan los bosques*: hacia una antropología más allá de lo



humano. Quito: Abya Yala y Hekht, 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

KUOKKANEN, Rauna. Globalization as racialized, sexualized violence: the case of indigenous women. *International Feminist Journal of Politics*, [London], v. 2, n. 10, p. 216-233, 2008. Disponível em: https://genderandsecurity.org/sites/default/files/Kuokkanen_-_Globalizn_Racialized_Sexualized_Vio.pdf. Acesso em: 22 fev. 2023.

LAGARDE, Marcela. *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y Horas, 1996.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu e Ateliê de Humanidades, 2020a.

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar?: como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020b.

LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-378.

MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. São Paulo: Ubu editora, 2019.

MARIMÁN QUEMENADO, José Alejandro. *Autodeterminación: ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: LOM ediciones, 2012.

MCLINTOCK, Anne. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge, 1995.

MENDOZA, Marina. El movimiento de mujeres indígenas por el Buen Vivir. intersticios de una lucha feminista, antiextractivista y por la plurinacionalidad. *Cuaderno 91*, [s. l.], p. 109 – 129, 2021. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/ccedce/n91/1853-3523-ccedce-91-109.pdf>. Acesso em: 14 maio 2023.



MILLÁN, Moira. Terricídio, fronteras y pandemia. In: ZIBECCHI, Raúl; MARTÍNEZ, Edgars (org.). *Repensar el sur: las luchas del pueblo Mapuche*. Guadalajara: Cooperativa editorial Retos, 2020. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.org/Mexico/ciesas/20201126020352/Repensar-el-sur.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da história ambiental. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 81-101, jan. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Q4JBvrMMzw6gBvWhsshKXN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 fev. 2023.

PAIXÃO, Fernanda. Mulheres indígenas chegam na reta final da caminhada de 2.000 km pela Argentina. *Brasil de Fato*, Buenos Aires, 14 maio 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/05/14/mulheres-indigenas-chegam-na-reta-final-da-caminhada-de-2-000-km-pela-argentina>. Acesso em: 3 fev. 2023.

QUINET, Antônio. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2012.

RODRIGUEZ, Jorge Pinto. *La formación del Estado y la Nación, y el pueblo mapuche*. de la inclusión a la exclusión. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2003.

SEGATO, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

SEIXLACK, Alessandra. *Entre a Araucania maldita e o deserto indômito: debates oitocentistas sobre a pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

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

TURIN, Rodrigo. A “catástrofe cósmica” do presente: alguns desafios do antropoceno para a consciência histórica contemporânea. In: MULLER, Angélica; IEGELSKI, Francine. *História do tempo presente: mutações e reflexões*. Rio de



Janeiro: FGV Editora, 2022. p. 141-163.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WORSTER, Donald. Para fazer história ambiental. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 198-215, dez. 1991. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2324>. Acesso em: 11 fev. 2023.

Notas

¹Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor na Universidade Estadual do Piauí (UESPI) – Campus Parnaíba. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9746-6832>.

²É possível ponderar essa afirmação se levarmos em consideração os argumentos de John Bellamy Foster (2005) quando propõe que o materialismo histórico, formulado a partir do pensamento de Karl Marx ainda no século XIX já propunha modos ecológicos de pensar. Sua argumentação repousa na premissa de que o pensador “associa a transformação social com a transformação da relação humana com a natureza de modos que agora consideramos ecológicos” (FOSTER, 2005, p. 13).

³A primeira edição deste livro foi publicada em 2013 com o título *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human* pela University of California Press. A edição que estudamos e citamos é a versão traduzida ao espanhol por Mónica Cuéllar Gempeler e Belén Agustina Sánchez, sendo publicada em Quito no ano de 2021.

⁴Suas visitas às florestas de Ávila iniciaram em 1992, Eduardo Kohn viveu dentre o povo Runa por quatro anos, entre 1996 a 2000 e seguiu em contato pessoal frequente pelo menos até 2017, ano em que publicou introdução para a edição do livro em questão (KOHN, 2001, p. 16)

⁵Para uma compreensão mais aprofundada sobre a nação Mapuche e suas lutas políticas e cosmológicas sugerimos a leitura de José Bengoa (2012), Jordi Bonet I Martí (2013), José Alejandro Marimán Quemenado (2012), Jorge Pinto Rodríguez (2003), Alessandra Seixlack (2018), Comunidad de Historia Mapuche (2012).

⁶Para uma visão mais ampla do movimento sugerimos conferir os textos de Marina Mendoza (2021), Mariana Gómez (2020), Carolina Álvarez Ávila (2019)

⁷A dimensão do feminicídio é indispensável para a constituição do conceito de terricídio, uma vez que para a cosmologia Mapuche a mulher conecta por meio do ventre a vida em sua dimensão espiritual à vida em sua dimensão terrena. O assassinato, estupro e violência contra as mulheres (especialmente às mulheres indígenas) é um dos elementos mais denunciados pelo *Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir*, dada a gravidade e urgência do assunto. Pela amplitude do tema e a especificidade de nossa abordagem, não poderemos tratar da questão do feminicídio nesse artigo, para essa dimensão recomendamos a leitura de (KUOKKANEN, 2008; LAGARDE, 1996; LUGONES, 2019; MCLINTOCK, 1995; SEGATO, 2013).