

Ecologia e psicanálise: “não somos o sal da terra”

Ecology and psychoanalysis: “we are not the salt of the earth”

Isabel Fortes*

Resumo

O presente trabalho faz uma incursão no pensamento de alguns antropólogos e escritores brasileiros que se debruçam sobre as catástrofes climáticas e o seu efeito de destruição das florestas e dos povos originários, para pensar o impacto do colapso da Ecologia na constituição da subjetividade contemporânea. Para a preservação da floresta e dos povos indígenas, é fundamental a problematização crítica da noção de antropocentrismo, entendido como uma visão colonizadora e narcísica de uma suposta supremacia do homem branco, patriarcal, masculino. A sobrevivência da humanidade requer, antes de tudo, o combate ao antropocentrismo. A aproximação da Ecologia com a Psicanálise é trabalhada a partir da noção de narcisismo. O sonhar e a confluência de saberes e afetos são valorizados como vias de resistência ao fim do mundo.

Palavras-chave: Antropocentrismo. Fim de Mundo. Ecologia. Narcisismo. Psicanálise.

Abstract

This work explores the thinking of several Brazilian anthropologists and writers who study climate catastrophes and their destructive effects on forests and indigenous peoples, exploring the impact of the collapse of ecology on the constitution of contemporary subjectivity. For the preservation of the forest and indigenous peoples, it is essential to critically problematize the notion of anthropocentrism, understood as a colonizing and narcissistic vision of a supposed white, patriarchal, male supremacy. The survival of humanity requires, above all, the fight against anthropocentrism. The connection between ecology and psychoanalysis is developed through the notion of narcissism. Dreaming and the confluence of knowledge and affection are valued as ways of resisting the end of the world.

Keywords: Anthropocentrism. End of the World. Ecology. Narcissism. Psychoanalysis.

* Psicanalista, membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos. Coordenadora e professora da Pós-graduação Lato Sensu “Psicanálise e contemporaneidade: trauma e urgências subjetivas” do Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio e CCE-PUC-Rio). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. mariaisabelfortes@gmail.com

Uma primeira pergunta que surge quando trazemos o tema da Ecologia para o campo da psicanálise é: afinal, qual a relação entre psicanálise e ecologia? Tal pergunta – que subentende que estas duas áreas de atuação seriam distantes uma da outra – reflete um modo de entender o homem característico do mundo ocidental contemporâneo, que vê a natureza como algo exterior à pessoa humana. Daqui, temos o ponto de vista do homem como um observador, situado fora da natureza. Lá, a natureza: rios, árvores, florestas, montanhas, como elementos vistos como externos ao homem. Diferentemente a isso, consideramos fundamental a visão que entende o homem como um ser, dentre outros, pertencente à natureza. Portanto, se a psicanálise se ocupa da vida psíquica humana, ela abarca o ser ecológico, o homem como imerso na natureza, e não exterior a ela.

Esta afinidade intrínseca entre homem e natureza – que foram separados pela Ciência Moderna – é hoje resgatada pelo pensamento ecológico, matriz epistemológica crucial hoje para a compreensão do homem contemporâneo. A palavra para designar esta aliança nos é oferecida por Eliane Brum em seu livro *Banzeiro Òkótó: uma viagem à Amazônia Centro do Mundo* (2021). A expressão “povos da floresta” remete ao fato de que são os povos que pertencem à floresta, e não a floresta que pertence aos povos. A floresta não é propriedade de ninguém, e nós humanos pertencemos a ela, e não o contrário: “Povos da floresta implica que são os povos que pertencem à floresta, e não a floresta que pertence aos povos. (...) não se trata de propriedade, mas de pertencimento, o que é radicalmente diverso” (BRUM, 2021, p. 96).

Refletir sobre os fundamentos de uma psicanálise brasileira implica, assim, trazer para dentro desse campo os problemas dos povos da floresta, isto é, das populações indígenas, dos ribeirinhos, dos quilombolas, da própria floresta e, por extensão, de todos nós. Este é um problema das pessoas humanas, e não restrito a estes grupos específicos. O colapso climático nos coloca a todos diante de uma situação de urgência: a preservação da floresta e seus povos é hoje uma condição para a sobrevivência das pessoas humanas.

Neste sentido, seguindo as reflexões de autores brasileiros (BRUM, 2021; DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017; KRENAK, 2022) observamos que é fundamental dar-mo-nos conta de que o eixo epistemológico central desse combate é antes de tudo assimilar que a luta pela preservação da floresta requer reagir contra o antropocentrismo, contra a suposta centralidade da pessoa humana, desse humano que se forjou no mundo ocidental e que se incorpora na crença da superioridade dos seres que se inscrevem na existência patriarcal, branca e masculina. Há uma relação direta entre o pacto da bran-

quitude e a destruição das florestas. O desmatamento das matas e florestas e os ataques aos povos originários se ligam diretamente ao desenfreado crescimento econômico perpetrado pelo homem branco ocidental, que vem há séculos se posicionando diante da floresta unicamente como um consumidor de recursos para seu próprio proveito. A pretensa superioridade do homem em relação à natureza, e mais especificamente a do homem branco em relação à diversidade da humanidade, faz com que uma parte da humanidade fique sendo considerada sub-humanidade pelo olhar colonizador sobre os indígenas, os negros, os favelados. Alinhando-nos com os autores citados acima, afirmamos que o antropocentrismo se tornou esse rochedo, e esse rochedo precisa ser quebrado para que os Povos da Floresta sejam respeitados.

Assim, o feitiço que envolve o homem branco ocidental é o feitiço de seu próprio narcisismo, como afirmam Djamila Ribeiro e vários outros autores que se debruçam sobre o tema do racismo. O pacto da branquitude é um pacto narcísico, sendo urgente despertar a branquitude do seu narcisismo.

O colapso climático pode ser entendido, assim, como o que Freud denominou de “ferida narcísica”. Em *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, ensaio publicado em 1917, temos a ideia de que a humanidade já sofreu alguns golpes narcísicos – cosmológico, biológico e psicológico – desferidos até então contra o que ele chama de o “narcisismo universal dos homens” (FREUD, 1917/1976, p. 174).

Interessa-nos aqui destacar particularmente as observações de Freud a respeito do golpe biológico, visto ser nesse momento que ele associa o narcisismo do homem dito civilizado à posição dominante – de supremacia – que ele adquiriu sobre as outras criaturas do reino animal e ao abismo que pôs entre a sua natureza e a dos animais. Segundo seus termos: “Negava-lhes a posse de uma razão e atribuiu a si próprio uma alma imortal, alegando uma ascendência divina que lhe permitia romper o laço de comunidade entre ele e o reino animal” (FREUD, 1917/1976, p. 174). Essa posição de suposta supremacia do homem frente ao reino animal – posição ausente, como sublinha Freud, nas crianças e nos povos primitivos – pode ser hoje ampliada pela posição de suposta superioridade em relação à natureza e a outras formas de vida que não se encaixam nas prerrogativas do homem branco. Até porque tal posição de supremacia frente ao reino animal se desdobra frente a todas as formas de vida “não colonizadas” (“não humanizadas”), isto é, aquelas que não são reguladas pelo abismo natureza/cultura. A saber: quilombolas, indígenas, favelados.

Seguindo a linha de raciocínio proposta por Freud, podemos afirmar que a catástrofe climática, o aquecimento global, o desmatamento das florestas e o

risco de extinção do homem configuram hoje uma quarta ferida narcísica: o golpe ecológico.

O atual cenário de catástrofes naturais obriga os homens a se curvarem ao fato de que será necessário frear a aceleração do crescimento econômico, o que é vivido como perda, frustração, castração. Nosso planeta está mostrando que pode nos varrer da face da Terra, o que não significa que a vida na terra vai acabar, mas que a humanidade pode sim ser extinta. Não há mais hoje como escapar do fato que a exploração excessiva da Natureza traz fortes consequências para a qualidade da vida humana na Terra. O novo regime climático tem mostrado que a Terra é um ser vivo, e não um ser que está ali, inerte, exterior a nós, à disposição da intervenção humana. O planeta não suporta mais a exploração desenfreada e ilimitada do capitalismo, e vivemos hoje a consequência desta colonização da natureza pelo homem.

A posição de colonizador trouxe, como dissemos, o antropocentrismo como o grande devastador do nosso planeta. Como salienta o escritor indígena Ailton Krenak em seu livro *Futuro ancestral* (2022):

Faz um tempo que nos convencemos de que somos essa coisa excelente chamada gente e ficamos sem querer nos espriar em outros organismos para além dessa higiênica figura humana. Essa configuração do corpo acatada hoje por muitos é apenas uma instituição pobre fabricada por uma civilização sem imaginação (KRENAK, 2022, p. 39-40).

Quando nos opomos ao centrismo do homem branco, a esta configuração humana que se quer universal e ataca a pluralidade dos povos deste planeta, alinhamo-nos com a proposta do pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos quando descreve a necessidade de uma transfiguração do mundo colonial ocidental no que ele chama de “confluências” (SANTOS, 2023, p. 45). Como descrito por Krenak, “confluências” remete a um contexto em que há intercâmbio de saberes e afetos, em que há abertura para o outro e para outras formas de vida, em que se celebra “a vida plural dos povos deste planeta”. E é dessa afetação pelos outros que pode vir um outro entendimento sobre a vida na terra (KRENAK, 2022): “*Confluências* evoca um contexto de mundos diversos que podem se afetar” (KRENAK, 2022, p. 40-41).

Por isso mesmo, o escritor indígena reitera em seus livros que é necessário hoje que a sociedade abandone o antropocentrismo. Em *A vida não é útil* (2020), o autor clama pela urgência da quebra deste paradigma, quando afirma, como alguém que sabe escutar a natureza e seus códigos, que, ao olhar

para a natureza unicamente como fonte de recursos e exploração, o homem branco está ao fim e ao cabo destruindo a si mesmo. Para sair desse eixo narcísico, é preciso entender que, e aqui aludindo ao título do presente trabalho, “não somos o sal da terra” (KRENAK, 2020, p. 45).

Na mesma linha de entendimento, de que precisamos romper com qualquer sentimento de excepcionalismo do homem, Eliane Brum propõe o uso de um novo verbo: amazonizar-se. E amazonizar-se requer “desbranquear-se”, requer sair do círculo narcísico das correlações do homem branco, para, em um movimento de total subversão do antropocentrismo, “reflorestarmo-nos”. A centralidade da pessoa humana perde completamente o seu lastro quando estamos em risco de extinção. Como afirma Krenak, há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade.

Como psicanalista, minha aposta é que precisamos trazer essas fundamentais reflexões para o campo da psicanálise e, a partir delas, construirmos possibilidades teórico-clínicas que abranjam a escuta de várias formas de vida.

Em uma entrevista que Eliane Brum fez em 2015 com Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, “Diálogos sobre o Fim do Mundo” (*Jornal El País*, 2015), é assinalado que ao nos darmos conta de que já estamos diante de um fim de mundo iminente, tal assunção já pode ser inclusive uma forma de agirmos para que o fim do mundo não ocorra. Assumir que as catástrofes climáticas já estão acontecendo é também um meio para que possamos aprender a nos adaptar ao novo regime climático, aprender como conviver com as inundações e incêndios que já estão acontecendo pelo planeta afora. Viveiros de Castro propõe, ainda, que para o aprendizado de como enfrentar o fim do mundo, ninguém melhor do que os indígenas, que são especialistas em fim de mundo, uma vez que o mundo deles terminou em 1500 com a colonização, e posteriormente viveram inúmeros fins de mundo quando passaram por invasões, genocídios, saqueamentos, devastações. De fato, são povos que muito têm a nos ensinar não somente a como enfrentar o fim do mundo, como também a salvaguardar as nossas florestas. Os indígenas serão hoje os nossos mestres no enfrentamento das mudanças climáticas, pois são eles que detêm o saber ancestral de preservação das florestas.

No estado atual em que nos encontramos, o desmatamento, a poluição, os resíduos de lixo e plásticos nos conduziram ao Antropoceno – essa nova era geológica, na qual se compreende que não é somente o fato de que o homem age sobre a natureza danificando-a, mas que se revela como o lixo, os plásticos e toda a matéria produzida pelo capitalismo já foram sedimentados nas camadas geológicas, que já incorporaram as matérias provindas do lixo planetário.

Nosso mais urgente desafio, hoje, é como nos adaptamos para viver no Antropoceno.

Já nos anos 1970, o cientista James Lovelock demonstrou que o planeta se encontrava em estado de catástrofe. Ele cunhou um novo nome para a Terra, chamando-a de *Gaia*, que para os gregos antigos era a personificação da Terra, a deusa primordial que representa o planeta em si.

Assim, a hipótese de *Gaia* lançou a ideia de que a Terra é um organismo vivo, e não um ser passivo que poderia ser ilimitadamente devastado. Esse ser vivo que é a Terra está se abalando com os excessos de exploração que o capitalismo lhe impõe. Nos anos 70, Lovelock foi alijado dos meios científicos, mas hoje essa hipótese é retomada pela ciência geológica, pois reverbera o que é verificado com os acontecimentos do Antropoceno. *Gaia* entrou em colapso, indicando que se, por um lado, a Terra se mostra frágil e vulnerável, por outro pode também ser ameaçadora e implacável. Não à toa Lovelock falava da “vingança” de *Gaia*, do momento que esta iria reagir à destrutividade que lhe fora dirigida.

Segundo Danowski e Viveiros de Castro em *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (2017), o Antropoceno parece exigir hoje a retomada dessa noção de *Gaia* elaborada por Lovelock. Recusado nos anos 70, como já dito, pelas teorias críticas, que descreviam a humanidade como sendo exclusivamente a “espécie humana”, hoje as catástrofes climáticas obrigam a pensar os humanos como uma forma de vida dentre outras, e que depende, para a sua sobrevivência, das outras espécies existentes na Terra. Em vez de dominar ou explorar a natureza, a Ecologia propõe uma relação baseada em reciprocidade e respeito. Isso está presente nas práticas indígenas tradicionais, que veem a caça, a colheita e outras relações com o ambiente não como atos unilaterais de extração, mas como interações, interações entre os terranos que exigem atos de permissão, de reciprocidade e de permissão.

Viveiros de Castro (2015) descreve a cosmovisão amazônica como um contexto que embaralha a categoria ocidental de humanos e não-humanos. Todos os componentes do cosmos são virtualmente pessoas, pois o que está em jogo não é cada ser em si, mas os estatutos relacionais entre todos os seres. A ideia de que os seres do mundo estão sempre em relação é comum a várias cosmologias ameríndias, e entende o mundo como sendo habitado por vários sujeitos e pessoas, humanos e não-humanos. Para a fundamentação conceitual destas cosmologias, Viveiros de Castro, em conjunto com Tânia S. Lima, cunhou o termo “perspectivismo ameríndio” como uma noção muito difundida na América indígena, segundo a qual “cada espécie de existente vê-se a si

mesma como humana". Trata-se de uma importante matriz filosófica amazônica no que se refere à natureza relacional dos seres e da composição do mundo (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 99). Tal cosmovisão tem tido forte impacto no pensamento de autores contemporâneos que avança no tema da Ecologia e sua grande importância na atualidade. Esta noção de "perspectivismo ameríndio" envolve uma série de fenômenos encontrados em várias etnografias realizadas por antropólogos sobre os povos ameríndios. De forma geral, a noção se refere a concepções indígenas que estabelecem que os seres providos de alma reconhecem a si mesmos e àqueles a quem são aparentados como humanos, mas que são percebidos por outros seres na forma de animais, espíritos ou modalidades de não humanos, sempre em correlação e cada qual a partir da sua perspectiva.

No ensaio *Cosmological deixis and amerindian perspectivism* (VIVEIROS DE CASTRO, 1998) são desenvolvidas algumas noções-chaves que compõem a cosmogonia dos povos ameríndios. É importante destacar que estas noções entram radicalmente em confronto com as bases que sustentam o antropocentrismo.

Vou destacar aqui, particularmente, as concepções do antropomorfismo e a do animismo, fundamentais na visão de mundo indígena.

O antropomorfismo refere-se à atribuição de características humanas a entidades não humanas, seja em termos de aparência, emoção ou comportamento. No Ocidente, muitas vezes isso é visto de forma pejorativa, como se fosse uma projeção simplista de traços humanos sobre a natureza. No contexto do perspectivismo ameríndio, porém, o antropomorfismo não é só uma projeção simplista de traços humanos sobre os seres da natureza. Trata-se de uma compreensão profunda que outorga qualidades humanas a todos os seres, não porque os humanos as projetam nelas, mas porque essas entidades têm sua própria perspectiva e seu modo de agir sobre seu mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 1998). O antropomorfismo vai contra o antropocentrismo, pois naquele o homem não possui nenhuma excepcionalidade, uma vez que "humanidade" pode ser um atributo de qualquer entidade terrana:

Neste sentido, o antropomorfismo é uma inversão irônica do antropocentrismo. Dizer que tudo é humano é dizer que os humanos não são uma espécie especial, um evento excepcional que veio interromper magnificamente ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo. O antropocentrismo, inversamente, faz dos humanos uma espécie animal dotada de um suplemento transfigurador (...) que os distingue indelevelmente no seio – no centro – da Natureza (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 101).

No contexto ameríndio, a diferença entre “cultura” e “natureza” não se dá a partir de um processo evolutivo, mas indica uma condição original tanto para humanos como para animais, florestas, rios e seres do planeta, que é a de uma humanidade para todos os seres. A referência, aqui, não é a animalidade presente nos humanos, mas a humanidade como condição de referência para todos:

A diferença entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss demonstrou ser central na mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciar o humano do animal, como ocorre na nossa mitologia evolucionista. A condição comum original tanto para humanos como para animais não é a animalidade, mas sim a humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 471-472).

Outro elemento inscrito nessa visão é o animismo, que consiste na crença de que todos os objetos, lugares e criaturas têm um espírito ou consciência distintos. No mundo ameríndio, o animismo indica que cada entidade do mundo é dotada de uma essência vital e de uma perspectiva que lhe é própria. Esse entendimento se afasta da visão ocidental comum, que outorga consciência e intencionalidade apenas aos humanos ou, no máximo, a alguns animais específicos que apresentariam certa “superioridade cognitiva”.

Tais elementos da cosmogonia ameríndia são aspectos que integram formas outras de vida, que não se enquadram na visão ocidental de humanos e não-humanos. Ailton Krenak, no livro *A vida não é útil* (2020), nos provoca com a pergunta “O que é vida?” (2020, p. 15) à qual responde que a vida é um organismo vivo que atravessa o planeta em todas as direções, entre montanhas, rios, mares e florestas. Mas a vida é também imaterial, não tem definição precisa no dicionário: “A vida é fruição, é dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia utilitária. (...) Por que insistimos em transformar a vida em uma coisa útil? Nós temos que ter coragem de ser radicalmente vivos, e não ficar barganhando a sobrevivência” (KRENAK, 2020, p. 60).

Temos ouvido de alguns superbilionários a ideia de criar vida em outros planetas uma vez que a terra fique inabitável, de fazer em outro lugar uma cópia da biosfera necessária para a vida humana. Qualquer proposta de se mudar para outro planeta se apresenta, segundo o autor, como sendo totalmente abominável, pois atesta o quanto essas pessoas não entenderam nada sobre o que é a vida: quantos planetas se vai consumir até que se possa assimilar que esse é um caminho errado, que a compreensão sobre a vida na terra não se situa no desenvolvimento e consumo desenfreados. O desenvolvimento das tecnolo-

gias conduz à famigerada sensação de prepotência do homem, que fica cego para a quantidade de veneno que contamina os rios e as plantações. Neste sentido, Krenak lembra a fala de Conceição Evaristo, quando disse que “as pessoas acham mais fácil acabar com o mundo do que acabar com o capitalismo” (EVARISTO *apud* KRENAK, 2020, p. 49).

Mas dançar a vida é também sonhar. Se mais acima vimos que a confluência, a afetação pelos outros, é um meio de enfrentar o Antropoceno, um dos caminhos possíveis para adiar o fim do mundo é sonhar. No capítulo *Sonhos para adiar o fim do mundo*, Krenak (2020) analisa como os sonhos podem adiar o fim de um mundo ao trazer notícias de um outro mundo. A vida desperta pode se alimentar desses outros mundos que aparecem nos sonhos, e as histórias dos outros mundos podem criar aberturas no mundo em que estamos quando acordados. O sonho é uma veiculação de afetos, pois contar os sonhos é uma forma de trazer conexões dos sonhos para o mundo da vigília. Enquanto pudermos sonhar, vamos conseguir preservar o nosso mundo.

Sobre os sonhos como via de sobrevivência, eu queria trazer também uma citação do livro de um outro escritor indígena, Davi Kopenawa, elaborado em conjunto com o antropólogo Bruce Albert. Em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), o sonho é também narrado como uma ferramenta de sobrevivência. A queda do céu é a diminuição do oxigênio na nossa biosfera; é um mito antigo que já indicava o perigo de não termos mais ar para respirar quando o céu desabar sobre as nossas cabeças, quando *Gaia* exercer a sua maior vingança contra as pessoas humanas.

Mas para que o céu não caia sobre nós, há a sabedoria yanomani dos sonhos, dentre outros ritos. Sonhar, e contar os sonhos nas rodas de conversa quando o dia começa, faz do sonho uma espécie de guia para o modo de vida indígena. Ao falar do sonhos, Davi Kopenawa nos alerta que:

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir nem se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro. (...) São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

A mensagem acima é um chamado para que, no atual enfrentamento das catástrofes climáticas, possamos sonhar e compartilhar os sonhos, abrimo-nos para outros mundos e outras formas de vida, para a afetação pelos outros, para as confluências como compreensão sobre a vida na terra. Escutar a sabedoria indígena é sabermos, também, que dela depende a nossa própria sobrevivência.

Tramitação

Recebido 17/09/2025

Aprovado 22/09/2025

Referências

- BRUM, E. *Banzeiro òkótó: uma viagem à Amazônia centro do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- _____. Diálogos sobre o fim do mundo. *Jornal El País*, 29 de setembro de 2014.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Florianópolis, 2017.
- FORTES, I.; PERELSON, S. Psicanálise brasileira: de Narciso ao perspectivismo ameríndio. In: CANAVÊZ, F.; BIRMAN, J. (Orgs.). *Psicanálise à brasileira*. Salvador: Editora Devires, 2024.
- FREUD, S. (1917). *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- _____. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- RIBEIRO, D. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SANTOS, A. B. dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: UBU Editora/Piseagrama, 2023.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Cosmological Deixis and Amerindian. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 3, 1998.
- _____. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.