



ENSAIO SOBRE A ZARZA: MONOCULTURA E COLONIALIDADE VISTAS DO WAJMAPU (TERRITÓRIO MAPUCHE)

Lucas da Costa Maciel (PPGAS/USP - lucas.maciel@usp.br)¹

RESUMO

Acompanhando algumas reflexões feitas por colaboradores mapuche, este texto interroga o modo de ser da *zarza* (amoreira, *Rubus ulmifolius*), uma planta exógena ao território mapuche hoje catalogada como “praga agrícola”. Neste contexto, interessa pensar através da *zarza* e com ela o modo em que a colonialidade e o regime de produção por monoculturas, em especial as florestas industriais de madeireiras que se alastram pelo sul do Chile, podem ser informados por uma economia das perspectivas, elaborada a partir de conceitos-chave da metafísica mapuche. Para que tal exercício se faça possível, contrastes serão produzidos entre constituições pessoais e ecológicas no que diz respeito às formas *winka* (não mapuche) e *mapu-che* (pessoa da terra). Por fim, se explorará a condição de pessoa de tudo o que existe e de que modo esta condição informa sobre o *ser* da *zarza*.

PALAVRAS-CHAVE: multiespécie; ontologismo; Mapuche

THE ZARZA: MONOCULTURE AND COLONIALITY SEEN FROM THE WAJMAPU (MAPUCHE TERRITORY)

ABSTRACT

Throughout reflections made by Mapuche collaborators, this text questions the way of being of *zarza* (wild blackberry, *Rubus ulmifolius*), a plant exogenous to the Mapuche territory. In this context, it is interesting to think through *zarza* and alongside with it the way in which coloniality and the monoculture production regime, especially the industrial timber forests that spread throughout southern Chile, can be informed by an economy of perspectives, elaborated from key concepts of Mapuche metaphysics. In order for such an exercise to be possible, contrasts will be produced between personal and ecological constitutions with regard to the *winka* (not Mapuche) and *mapu-che* (person of the land) forms of it. Finally, the personhood of everything that exists and how this condition informs about the being of the *zarza* will be explored.

KEYWORDS: multispecies; ontologism; Mapuche

¹ Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de doutoramento que torna possível esta pesquisa (Processo 2018/00894-5).



INTRODUÇÃO

Em agosto de 2019, eu tive um encontro brutal com a *zarza*. Ainda que eu já a houvesse visto espalhada por muitos lugares pelo sul do Chile, eu realmente não a conhecia. Depois do nosso encontro, aprendi a dimensioná-la através das relações que meus amigos e colaboradores mapuche mantêm com ela – ou não mantêm em razão dela, o que também é significativo. A *zarza* é um tipo de amoreira e, segundo meus colegas, *zarzamora* é o modo em que os espanhóis a chamam. Em inglês, um dos nomes que lhe dão é *wild blackberry*, adjetivada por selvagem por tratar-se de uma planta que resiste à domesticação convencional dedicada a outros tipos de plantas frutíferas.

No Chile, a planta em si é chamada só de *zarza*, enquanto seu fruto – muito saboroso, aliás – pode também ser chamada de *zarzamora*. Trata-se de uma amoreira muito diferente da árvore de porte alto que eu conhecia, e com a qual cresci no sítio de minha família, no sul de Minas Gerais, e que ocupa a imagem corrente de muitos brasileiros sobre o que seria uma amoreira. Minha velha conhecida lá do sítio é tida pelos botânicos como pertencente ao gênero *Morus*, um conjunto de árvores caducifólias que alcançam até treze metros de altura. Em específico, trata-se de uma *Morus nigra*. Soube depois que a amoreira do sítio provém do sudeste asiático, isto é, a espécie é originária de lá. Parece que ela cruzou a rota da seda com mercadores bizantinos, ingressando à Europa, onde se adaptou muito bem. Depois disso, ela foi trazida para o Brasil pelos colonos. Minha tia diz que a muda foi adquirida por ela num viveiro de plantas na cidade vizinha à nossa, e que lhe teriam dito que ela vive muito bem no país.

Diferente dela, a *zarza* que conheci no Chile é uma amoreira arbustiva. Catalogada como pertencendo ao gênero *Rubus*, a *zarza* – que continuarei chamando assim, pelo termo em espanhol – se parece a uma roseira e, de fato, ela faz parte da família das rosáceas. De porte médio, ela pode alcançar até três metros de altura. À diferença da amoreira do sítio, a *zarza* não forma troncos espessos, mas talos de uns poucos centímetros de largura. Enquanto a primeira é uma árvore, a segunda é um arbusto com hábitos de trepadeira. Ela se alastra bem sobre o solo, mas também se apoia sobre outras plantas para levantar-se do chão. Até onde entendo, aquilo que chamo de espinhos, porque assim é a forma corrente de fazer referências a eles, na verdade são acúleos – elementos de epiderme ou de córtex da planta, ausentes de tecidos vasculares, como no caso dos espinhos, que emergem de uma parte mais profunda da estrutura vegetal. Os



acúleos permitem que a planta seja bastante eficiente em sua capacidade de se agarrar a outras plantas e seres e se elevar do solo.

O nome científico da *zarza* é *Rubus ulmifolius* e, sendo a espécie originária de diferentes regiões da Europa, ela é exógena à América, assim como a amoreira do sítio. Apesar disso, o sul do Chile está repleto de *zarza*. Alguém me disse que ela também foi trazida ao país pelos colonos, que ocuparam o território mapuche depois da guerra genocida e ecocida que o Estado chileno conduziu contra os Mapuche, que haviam se mantido autônomos até final do século XIX, depois de resistir às investidas dos espanhóis e à pressão da fronteira colonial por cerca de quatrocentos anos (cf. Antileo Baeza et al. 2015). Já no *wajmapu* (território mapuche), a *zarza* passou a fazer parte da geopolítica dos colonos: ela foi trazida com a intenção de figurar como cercas vivas que apartavam as unidades de terra produzidas pelo Estado chileno sob o signo da propriedade privada, depois do espólio colonial.

Como cerca viva, a *zarza* passou a separar um lugar do outro e a inscrever o regime de posse euroamericano sobre o território mapuche de forma que ele se tornasse visível e, em certa medida, intransponível. A *zarza* foi introduzida porque é uma cerca muito mais difícil de ser atravessada do que aquela de arame ou madeira; muito mais agressiva com quem a desafia. Se, como já é sabido, os papéis com o selo do Estado, os documentos, produzem a posse legal (cf. Di Giminianni 2012), o cercamento – com ou sem *zarza* – é a marca sobre a paisagem que indica a presença da propriedade privada *winka* (não mapuche), inscrevendo na composição territorial o regime da colônia. A *zarza* acompanhou o gado, o trigo, o centeio e os colonos, entre outras coisas, na condução de uma nova constituição do território. Feito com pessoas, animais, maquinários, aberturas de caminhos, rearranjos fundiários e muita violência, o regime colonial também se fez com plantas, a *zarza* entre elas.

Acontece que, além de plenamente capaz de desempenhar a função de cerca, a *zarza* é profundamente resistente, tanto ao frio e à umidade do inverno, quanto ao calor seco do verão. Sempre-verde, à diferença da amoreira do sítio, a *zarza* é uma planta de crescimento rápido. Por isso, depois de mais de cem anos reproduzindo-se no território mapuche, ela é hoje mais do que uma marca do regime de posse colonial; é vista, não só pelos Mapuche mas também pelos chilenos, também como uma praga: uma espécie catalogada como invasora, que ocupa terrenos abertos, campos abandonados, pastagens de animais, florestas de monocultura de eucaliptos e *pinus* pertencentes às empresas madeireiras, beiras de estradas, entradas de casas e qualquer outro espaço que ela encontre como possibilidade para se alastrar. Chamada de “praga agrícola”,



a *zarza* só não ocupa um lugar: os bosques nativos. Ainda que ela consiga embrenhar-se pelas bordas, não adentra muito mais do que uma área de pré-bosque; nesta região, ela convive com as plantas endógenas do sub-bosque. No entanto, contam meus colegas, ela é incapaz de conviver com as outras plantas no interior denso e diverso composto pela vegetação nativa.

Partindo do meu encontro com a *zarza*, gostaria de explorar o que ela faz a partir de algumas relações que dão contornos ao mundo mapuche. Pensando através das narrações e concepções de meus colegas, interessa mobilizar as imagens relacionais que ela incita e que a ela se opõem na constituição de uma paisagem que, sendo da ordem do território (*wajmapu*; território mapuche), também fala sobre a conformação pessoal de pessoas humanas e outras que humanas, incluindo as plantas. Como vimos, a *zarza* e os Mapuche convivem há mais de um século. No entanto, qualificar essa convivência pode nos ajudar a complexificar a forma em que as monoculturas têm sido pensadas no contexto sul-chileno. Ao fazê-lo, visitaremos alguns conceitos caros à metafísica mapuche de modo a constituir uma leitura informada pela economia de perspectivas que emerge das condições de existência do mundo mapuche. Esperamos que a *zarza*, interrogada junto com meus colegas, lance luz sobre diferentes formas de ser-pessoa e como elas se vinculam a territórios e a seres de diferentes composições.

Por fim, veremos que para meus amigos, e apesar da agressividade que ela assumiu no território mapuche, a *zarza* também é pessoa. Em algum lugar ela sabe *ser-com-outros*, ainda que este lugar não seja o *wajmapu* (território mapuche). A intenção é que, ao acompanhar esta reflexão, algo seja dito sobre a associação entre os *winka* (não mapuche) e seres outros que humanos² – vegetais, neste caso – e o modo como a colonização transforma pessoas que, em algum lugar, *são-com-outros* em plantas que apenas *são*; que não excedem o mundo do imediatamente visível e tocável e que, neste sentido, tornam-se inaptas a reconhecerem e a viverem junto a outros, exatamente como fazem os *winka* (não mapuche) em sua violência colonial. Em certa medida, então, pensaremos a *zarza* em relação à proposta de Tsing (2019) de que atentemos para os modos imprevistos em que os seres outros que humanos respondem aos desígnios humanos, em especial no que diz respeito à “vida feral”, que tira proveito das perturbações produzidas pelos seres humanos para levar a cabo intencionalidades próprias.

² Esta expressão, outros que humanos, empresto do trabalho contundente de de la Cadena (2015), seguindo a opção de Jamille Pinheiro na tradução do termo *other-than-human* ao português (cf. de la Cadena 2018). Vale a pena atentar à crítica da antropóloga peruana à noção de “não humano”, que decorre dos trabalhos de Latour (Latour 2012, 2013), evidenciando seu antropocentrismo de fundo.



MONOCULTURAS DE ESPINHOS

Antes que qualquer atividade cerimonial mapuche aconteça, o local que a sediará deve ser preparado. Geralmente essa preparação é uma renovação do *gijatuwe* – *gijatun* é o nome da grande cerimônia mapuche, enquanto o sufixo *-we* é um localizador. *Gijatuwe* é o lugar do *gijatun*, onde esta cerimônia ganha uma dimensão territorial. No entanto, mais do que uma unidade delimitada e circunscrita a um espaço demarcado, o *gijatuwe* é uma fronteira; não uma que separa, mas que produz encontros. A estrutura das cerimônias mapuche está marcada, no geral, por encontros entre diferentes agrupações humanas e entre elas e agrupações de seres outros que humanos; em especial as *espiritualidades* (termo êmico), que são convocadas a participarem desses eventos.

Renovar o *gijatuwe* implica, sobretudo, em trocar a estrutura de madeira em formato de semicírculo ou meia-lua, coberta com ramos de árvores, sob as quais as famílias que participam de um evento se alocam. Sob esta estrutura, que se chama *kvni* (ramos), se preparam alimentos e se recebem os convidados. Geralmente posicionados em direção ao oriente, os *kvni* circundam a metade de um círculo cujo centro está ocupado pelo *rewe* (centro cerimonial); mas do que um centro, no entanto, trata-se de um ponto de conexão com o *mundo espiritual*. O mais comum, no *lafkenmapu* (território do mar/lago, costeiro) é que dos *kvni* possamos ver a cordilheira do Nahuelbuta, que está a leste.

Cada fogão que se instala na parte interna do semicírculo ao início de uma cerimônia corresponde a um *genkvni* (dono/a dos ramos) ou um *gengijatun* (dono/a da cerimônia). São as/os *genkvni* que recebem os convidados e os presentes que estes trazem, que preparam alimentos e os compartilham ao longo das cerimônias. *Kvni matetun* corresponde ao ato de *matear*, tomar mate sob os *kvni*, indicando que se está compartilhando comida entre anfitriões e visitantes. Algumas cerimônias, como os *gijatun*, podem durar até quatro dias, período em que as pessoas, além de participarem das sequências rogativas, cozinham, comem e dormem sob os *kvni*.

Meu encontro nada amistoso com a *zarza* se deu no marco de renovação de um *gijatuwe* onde realizaríamos, dias depois, um *xafkintu*. Esta cerimônia é correntemente explicada como um intercâmbio ou troca de sementes, ainda que não seja apenas isso. Como fazia parte do grupo que receberia o *xafkintu*, participei, junto com outros *peñi* (irmão para ego masculino) do corte dos ramos de árvores para a cobertura. Para que isso fosse feito, oito pessoas e eu fomos



encarregados de nos embrenhar em regiões de mata, cortar os ramos, carregá-los até o *gijatuwe* e depositá-los e amarrá-los sobre a estrutura. O importante na hora de cortar é selecionar aqueles galhos não tão velhos – e não tão pesados, portanto –, mas que contenham bastante folhas verdes, o que indica, segundo soube, a presença de *newen* (poder, energia, força). De modo geral, o processo de seleção, corte e carregamento dos ramos, aparentemente uma tarefa singela, aponta para práticas de vinculação estreita para com os modos complexos em que as vidas humanas se entrelaçam com as vidas outras que humanas que compõem os bosques nativos, os territórios e o mundo mapuche como um todo. Noção de vida que, aqui, inclui pedras, ar e água, entre outras coisas, excedendo, portanto, o geontopoder neoliberal (cf. Povinelli 2016). Quem seleciona e corta os ramos, além de calcular variáveis mais evidentes, como peso e distância, se faz responsável também pelo *newen* que desencadeia³. Depois de um dia inteiro de trabalho, carregamos uma seis caçambas de caminhonete com os ramos, suficientes para cobrir a estrutura.

Apesar de ter sido uma atividade em certa medida divertida – porque são divertidos os *peñi* com os quais trabalhava – e não tão difícil no que consiste propriamente em cortar os ramos, meus colegas e eu terminamos o dia com as mãos, os braços e as têmporas arranhados, perfurados e cortados. Acontece que embrenhar-se nas matas próximas ao *gijatuwe* era extremamente difícil devido ao maciço de *zarza* que cobria o solo sob as árvores cujos ramos precisávamos cortar. Ainda que munidos de luvas, a enorme quantidade de talos espinhosos que tivemos que remover para alcançar as árvores e cortar e arrastar os ramos tornou a atividade um exercício titânico de paciência, de precisão e de resistência à corporeidade e agressividade da *zarza*.

Se antes de cortarmos os ramos anunciamos aos donos-cuidadores do lugar (*genmapu*, *espiritualidades*) nossa intenção, realizando uma pequena rogativa para pedir sua autorização e deixar-lhes seu carinho/pagamento (*poyewvn*), item de reciprocidade, ninguém escuta quando se pede à *zarza* que nos deixe passar. É preciso removê-la e ela resiste. Mesmo depois de cortar um talo e achar que você foi bem-sucedido em tirá-la do caminho, a *zarza* gruda em sua roupa

³ A relevância do conceito de *newen* é tal que, a título de menção, Narahara (2018) se refere ao mundo mapuche, isto é, à concepção ontológica mapuche, como uma malha de *newen*. É através dessa malha que este último, correntemente traduzido por poder, força ou energia, mas que, de fato, inclui e excede essas concepções, flui entre seus componentes, humanos e outros que humanos.



por um lado imprevisto, te corta ou enrosca em seus pés, muitas vezes derrubando a pessoa ao chão. Incansável, ela torna a entrada na mata um exercício quase impossível.

Ao final da atividade de corte dos ramos, produzimos montanhas de talos espinhosos de *zarza*, depositados por todos os lados. Pessoalmente, senti pena da planta pelo estrago que fazíamos para retirá-la. Fui alertado, contudo: quanto mais pena eu sentisse, mais ela me machucaria. Como os *winka* (não mapuche), a *zarza* é impiedosa e se aproveita de qualquer possibilidade para agredir. Além disso, não havia razão para me preocupar. “Em dois meses, ela terá coberto todo esse lugar de novo”, contou-me um dos *peñi*. Não à toa formou-se, dias depois, uma expressão de tom jocoso na relação com meus colegas: *malo como la zarza* (mau como a *zarza*). Apesar de usá-la como brincadeira, a expressão dizia muito sobre aquele a quem ela era dirigida: denotava a incapacidade de ser cuidadoso, de ser recíproco ou afetivo. A associação de alguém com a planta era, então, um índice evidente do que ela tem implicado para os meus colegas.

Depois de terminar a cobertura dos *kvni*, já a ponto de tornar à casa em que vivia, encontrei-me com minha amiga e professora, Rosa Huenchulaf. Ao ver-me cortado e arranhado, ela me perguntou se havia muita *zarza* onde fomos recolher os ramos. De fato, como vimos, havia muita. Ela me respondeu, em tom de burla e rindo-se, que dava para ver que tinha sido “duro o *weichan* [luta/guerra]”, referindo-se ao encontro com a planta, afirmativa que também me provocou o riso. “Isso foi trazido para cá pelos *winka* (não mapuche) e agora é uma praga”, me disse Rosa. “Onde não tem bosque nativo, tem *zarza*. E não adianta brigar com ela, porque a gente sai assim, todo machucado. Tem que ir com calma, tirando pouco a pouco”.

Em seguida, ela me explicou sobre a violência da planta: contou-me que os *kuyfikece* (antigos, ancestrais) não a conheciam e que os *winka* a plantaram quando a terra foi tirada dos mapuche. Como os *winka*, ela me disse, a *zarza* não tem dó de nada nem de ninguém, e que toma todos os espaços que encontrava pela frente. “Ela não sabe como compartilhar, nem como conviver. Onde a *zarza* entra, ela toma conta de tudo; depois custa um montão para tirá-la do caminho”. Isto é, ela trata todos os lugares em que chega como lugares disponíveis para si: vazios dela, esses lugares logo se tornam maciços enredados, verdadeiras “monoculturas de espinhos”, diz Rosa. E não se trata de dizer que esses lugares eram de fato vazios: a questão fundamental está na incapacidade da *zarza* em reconhecer a presença de outros com os quais



ela não sabe conviver e cuja existência ela termina inviabilizando; ela não *é-com-outros*, portanto: *só é, sozinha*⁴.

Rosa me contou, além disso, como a *zarza* se tornou um problema sério para que pessoas adquirissem os *lawen* (remédio) que estão espalhados pelo *mapu* (território), por exemplo. Na medida em que se espalha de modo acelerado e descontrolado, a *zarza* elimina os espaços de reprodução em que os *lawen* aparecem, e que dependem de uma multiplicidade de seres outros que humanos que ela não só não reconhece mas que também extingue. Para grande parte desses seres, é muito difícil competir com a *zarza*, sobretudo naqueles lugares em que as composições complexas cessaram de existir em razão dos agenciamentos coloniais e neoliberais, especialmente as florestas de monocultura industrial. O alastramento da *zarza* é o índice de um redimensionamento das relações entre seres humanos e outros que humanos ao longo da fronteira colonial. É da destruição causada pela política colonial e seus agentes que a *zarza* se aproveita, estendendo-se pelo território.

Além disso, a *zarza* fecha a passagem, tanto de humanos quanto de não humanos que, por uma ou outra razão, circulam pelos lugares. Além dos próprios mapuche, ela inviabiliza a reprodução de árvores como o *pewen* (araucária, *Araucaria araucana*), o *xiwe* (louro, *Laurelia sempervirens*) e o *foye* (casca-de-anta, *Drimys winteri*) que, contam meus colegas, são uma das primeiras a despontar em terrenos em que se dará a renovação dos bosques. Segundo me ensinaram, essas plantas têm muito *newen* (força, poder, energia) e preparam o lugar para que outros seres apareçam depois delas. Ao inviabilizar o brotamento do *pewen*, do *xiwe* e do *foye*, entre outras coisas, a *zarza* se tornou uma inimiga dos processos de regeneração dos bosques nativos e das composições complexas que requerem a vida-com-outros no território mapuche. Rosa mencionou, ainda, a dificuldade de colegas para conseguirem chegar a um *menoko* (olho d'água) específico, a mando das *espiritualidades*, porque o lugar estava tomado pela *zarza*. Eles demoraram dias para poder retirá-la e alcançar o *menoko*.

Dada a notoriedade da violência da *zarza* e a extensa experiência dos Mapuche com ela, vários dias depois de que os *kvni* haviam sido feitos, as pessoas ainda eram capazes de

⁴ Ainda que de passagem, vale a pena referir-nos ao argumento de Barad (2017) sobre o quanto as ocupações de terra sob a forma imperial se dão conectadas à lógica do vazio. Uma compreensão particular de vazio define a prática colonial na medida em que equaliza ausência de propriedade como ausência de matéria, como *terra nullius*, a justificção para ocupações dadas sobre a ideia de descobertas feitas por viajantes de toda sorte de vazios. Veremos, no entanto, que o vazio entendido pela perspectiva mapuche corresponde a outro tipo de problema, ainda que apontem igualmente para o tema da lógica colonial.



identificar, através das marcas pelo meu rosto e mãos, que eu havia “enfrentado a *zarza*”, diziam. Em todos esses momentos, eu terminava refletindo sobre o que Rosa me havia dito: sobre uma planta que não sabia conviver e que, além disso, impedia o encontro e inviabilizava a regeneração. Enquanto desinfetava os machucados, pensava no que a *zarza*, que é como os *winka* (não mapuche) e foi trazida por eles, havia feito com o território mapuche e as diferenças e complexidades do *ixofijmogen* (todas as vidas) que o constituem. Enquanto se alastra – e ela continua a fazê-lo incansavelmente – a *zarza* transforma a paisagem. Se essa transformação recai sobre o agenciamento – como ação e como conjunto – *winka*, ela não deixa de implicar dificuldades e restrições às formas mapuche de compor e de *ser-com-outros*, impedindo, inclusive, os esforços mapuche de recolocação do *ixofijmogen* naqueles lugares marcados pelas ruínas do espólio colonial e neoliberal.

Razão pela qual os colonos teriam inserido a *zarza* no *wajmapu* (território mapuche), a função de cerca viva continua vigente, então. Apesar disso, ela não serve apenas à delimitação das unidades de propriedade privada, mas também recorta a paisagem com a marca do regime colonial ao passo em que dificulta e limita a possibilidade das pessoas mapuche de cortar ramos, buscar remédios ou interagir com os demais seres outros que humanos que compõem o *wajmapu*, entre outras coisas. Ainda que essas sejam vistas como atividades, elas também são formas de agenciamento e de constituição do *nós complexo*, expressão que empresto de de la Cadena (2019) para designar uma rede de relações constitutivas entre seres humanos e outros que humanos através do qual as pessoas *mapu-che* (terra-pessoa ou “pessoa da terra”), assim como o próprio *mapu* (terra, território), emergem.

Incapaz de compartilhar e de conviver, na medida em que recorta a paisagem, a *zarza* obstaculiza as complexas relações constituintes do *mapu*. Se inicialmente ela cercava unidades espaciais, dando os contornos da propriedade privada, agora a planta também passa a cercar as relações de aliança, de afeto e de reciprocidade entre os mapuche e os seres outros que humanos, tanto vegetais e animais, quanto as *espiritualidades* que fazem os bosques nativos crescerem. Neste sentido, a *zarza* não só se recusa às alianças afetivas⁵ da cosmopolítica mapuche como, além disso, resiste a que outras alianças se conformem.

⁵ “Alianças afetivas” é uma expressão que percorre o diálogo entre Ailton Krenak e Pedro Cesarino, indicando a necessidade de compor outras formas de relação entre as diferentes formas de vida. Ao mesmo tempo, também reconhece a urgência dessas relações num contexto em que as práticas do Antropoceno (os extrativismos, por exemplo) estão exaurindo o campo das alianças na medida em que elimina os possíveis aliados (cf. Cesarino, Krenak, 2016).



SER-COM-OUTROS

Ixofijmogen é um conceito fundamental à metafísica mapuche. Ainda que a tradução mais corrente seja aquela que antes oferecemos do termo, “todas as vidas”, ele requer que nos detenhamos a destrinchá-lo, de modo que se torne evidente aquilo que estamos chamando de ser-como-outros. *Ixo-* diz respeito a uma ideia que poderíamos entender como composição, isto é, várias formas que existem relacionadas. Enquanto isso, *-fij-* aponta para a interdependência das partes como todos; ou seja, cada uma dessas formas é, em si mesma, uma composição de outras, que dependem, por sua vez, das composições que estabelecem com outras ainda. Já *-mogen* refere-se ao conceito mapuche de vida, extensiva a uma infinidade de seres visíveis e não visíveis, inclusive muitos seres que as ciências euroamericanas classificam como carentes de vida, como os elementos geológicos, e outras categorias que excedem os divisores da Constituição Moderna, para falar como Latour (2013).

Ainda que o termo tenha sido comparado à noção de biodiversidade (cf. Maureira, Quidel 2003), traduzido como natureza (Chihuailaf 2008: 10-11) e considerado como aquilo que se refere a tudo que vive (Di Giminiani 2018: 77), todas acepções possíveis e interessantes, proponho que entendamos *ixofijmogen* do modo em que me foi explicado por Rosa Huenchulaf: “uma infinidade de vidas que são todas as vidas do *wajmapu* e juntas são uma só vida”. O tema aqui é justamente o quanto vida corresponde a *ser-com-outros*, outros com os quais todas as vidas compõem enquanto extensividade e intensividade; ou, para ser mais preciso, o quanto a diferença entre as composições extensivas e intensivas que conduzem ao conceito de “todas as vidas” colapsa se não como efeito de um ponto escalar determinado. Afinal, todas as vidas compõem uma só vida que é o próprio *ixofijmogen* que emerge de um *mapu* (terra, território). Viver, portanto, é uma questão de multiplicidade (cf. Blaser, de la Cadena 2018), diferenças que são tanto da ordem das constituições pessoais quanto de mundo. Esta concepção altera, contudo, o modo em que *mapu* se compatibilizada às expressões “terra” e “território”. Aqui, como alhures (Calavia Sáez 2015: 262), noções de autoctonia e pertencimento dizem respeito às conexões com aquilo que no euroamericanismo se chama de “natureza”, ainda que a



“sobrenatureza” seja, no contexto mapuche, mais natural do que a própria “natureza” ou a “natureza humana”⁶.

A consequência conceitual da noção de *ixofijmogen* (todas as vidas) é a não fixidez das identidades no mundo mapuche. Aquilo que aparece como *kura* (pedra) para os olhos de alguém, é um composto de muitas outras vidas para os olhos de outrem, ou ainda, um dos nexos de relações que compõem o *mawiza* (bosque nativo ou monte). Uma *kura* é, então, *ixofijmogen*: na medida em que conforma outras vidas relacionadas que se apresentam como uma, ela própria é um conjunto de relações entre outras vidas mais. A não fixidez das identidades referentes aos seres que constituem o mundo mapuche diz respeito, portanto, às conexões entre humanos e outros que humanos que, ao passo em que dão lugar a todas as vidas, constituem, também elas, uma multiplicidade intensiva. O *nós complexo* é, portanto, multiespécies (cf. Haraway 2016; de la Cadena 2019).

Por isso, como explica Calibán (2019: 74), “[...] tocarse y dejarse tocar con el *itrofilmongen* [*ixofijmogen*, todas as vidas], con *pu ngen* [*pu gen*, donos-cuidadores] de cada *mapu*, reconocerse a partir de la abundancia da nuestra cosmovisión” é o próprio sentido do que implica *mapu-che* (pessoa-terra; “pessoa da terra”, pessoa-ser-com-a-terra). Como me disse Rosa, “os Mapuche estão muito conectados com a natureza”, ou, nas palavras de Don Vicente Huenupil, *lonko* (cabeça, chefe) de Serro Negro, “a natureza é família dos Mapuche; sem ela, o mapuche se torna *winka*”, o que implica dizer que deixa de *ser-com-outros*⁷. Neste sentido, a “humanidade” com a qual caracterizamos os Mapuche como seres humanos, em diferença com os seres outros que humanos, deixa de fazer sentido. O *ser-com-outros* que dá contorno à noção de *mapu-che* excede a humanidade do humanismo, esta condição metafísica solitária e narcisista em que o euroamericanismo se enfiou.

Nestes termos, a humanidade dos Mapuche só se sustenta se conferirmos àqueles com quem eles *são-com* um estatuto equivalente; ou todos os *mapu-che* (pessoas da terra) são humanos, inclusive os *mapu-che* que não vemos como tais por entendê-los como rios e bosques, ou todos eles são outros que humanos, na medida em que excedem a humanidade do humanismo euroamericano. Como sugere de la Cadena (2019), talvez o processo que transforma pessoas

⁶ Ver o ensaio de Strathern (2014) para uma exploração da relação entre “natureza” e “natureza humana” em oposição ao social no que diz respeito às convenções euroamericanas.

⁷ A privação de relações de parentesco efetivas como expressão do tornar-se *winka* é o objeto do artigo de Maciel (2019).



mapu-che em humanos ou natureza, com os contornos que isso implica na Constituição Moderna, corresponda, de fato, ao processo através do qual deixamos de reconhecer as conexões complexas através das quais os *mapu-che* emergem, transformando uns em alvo das políticas públicas e multiculturalistas dos Estados modernos e outros em recursos, disponíveis, portanto, à conversão em matéria-prima. Em certa medida, esta separação implica conceder ao mundo euroamericano a possibilidade de conduzir sua guerra de mundos, o conflito ontológico que substitui redes complexas de existência por redes de matérias-primas adiante (Almeida 2013).

A FACE PESSOA E O VAZIO DA COLONIALIDADE

Certa feita perguntei a Rosa se os eucaliptos e os *pinus* das florestas de monoculturas industriais têm *genmapu*, donos-cuidadores do território. Esses seres, tidos pelos meus colaboradores como uma das formas das *espiritualidades*, são quem cuidam e habitam tudo o que existe, seja dentro delas, na forma de uma casa, seja ao lado delas, como um companheiro. Ainda que os possamos entender, nos termos de Di Giminiani (2018: 71), como “mestres espíritos dotados com habilidades sencientes que os permitem agir sobre ações humanas”, os *genmapu* conformam um tipo de *ina mogen* (junto à vida): aquele que existe em relação a cada uma das formas de vida que existem, permitindo que o *ixofijmogen* se mantenha (Melin Pehuen et al. 2019: 43-44).

Ao mesmo tempo, os *genmapu* também são os espíritos das coisas. Assim como as pessoas mapuche, que estão compostas tanto por um suporte corporal visível e tocável (*kalul*), e que, portanto, habita o campo do imediatamente sensível, quanto por uma infinidade de *almas* ou *espíritos* (*pvjv*) que habitam diversos *mapu* não imediatamente visíveis ou tocáveis, tudo aquilo que existe também compartilha dessa conformação e distribuição pessoal. Em certa medida, *ixofijmogen* implica igualmente que todas as pessoas (humanas e outras que humanas) estão constituídas de muitas partes distribuídas por muitos lugares, o que significa que, além de complexa e distribuída, a pessoa mapuche também é ubíqua. Neste contexto, os *gen-* cuidam das suas coisas, que também são seu suporte corporal. Do *pvjv* (alma, espírito, duplo) de uma pessoa se pode dizer que ele é seu dono. *Pvjv* e *gen-* são posições reversíveis, mas que dizem



respeito a um mesmo problema: à face pessoa de tudo aquilo que existe, incluindo os seres humanos⁸.

À minha pergunta, Rosa respondeu estupefata: “não!” Se aparentemente tudo tinha *genmapu* (donos-cuidadores dos territórios), as florestas industriais, extensas monoculturas de eucalipto e *pinus*, não os tinham. Seu único dono, explicou Rosa, são as madeireiras. Os *genmapu* estão estreitamente vinculados ao *ixofijmogen*, isto é, à diversidade e à multiplicidade constitutiva de todas as formas de vida. Isso é exatamente a antítese do que uma floresta industrial conforma. A minha pergunta era, então, incabível: afinal, como poderiam as monoculturas ter donos-cuidadores? Se os *genmapu* requerem e engendram o *ixofijmogen*, suas composições estão feitas de muitos seres diversos entre si, mas que se conectam em suas redes de existência; eles *são-com* a água, o *pewen* (araucária), os *lawen* (remédios), as *espiritualidades* diversas e muitos animais, plantas, pedras, rochas e os próprios Mapuche, além de muitas outras coisas mais. Suas composições são como *mawiza* (bosques nativos) na medida em que as pessoas mapuche também assim se configuram: *são-com-muitos* e através dessas conexões. Assim, é inconcebível que as monoculturas possam ter donos-cuidadores, afinal, como nos recorda Zuker (2020), o *mono* de monocultura deve ser levado à sério enquanto uma proposta política de erradicação da diferença.

“As florestas de eucalipto são exatamente como os *winka* (não mapuche)”, me disse Rosa, “nelas só cresce a *zarza*”. Se nos bosques nativos dá de tudo porque eles se conformam da diferença e da multiplicidade, as composições que dão lugar às monoculturas industriais estão feitas de eucaliptos ou pinheiro e *zarza*, nada mais. Ainda que as madeireiras e os *winka* plantem essas florestas, contaram-me meus colaboradores, eles não se preocupam realmente por elas mas pelo dinheiro que a madeira produzirá. Com muito dessa madeira sendo vendida como “madeira de reflorestamento”, a indústria madeireira local alcança um nicho de mercado tido como “ecologicamente correto”, amaciando as consciências *winka* de compradores urbanos adeptos de um capitalismo verde enquanto incrementa seu faturamento.

Os *winka* e as madeireiras compõem com os eucaliptos, os *pinus* e a *zarza* na medida em que engendram a paisagem monocromática e monotemática das florestas industriais, criando-

⁸ Devido ao exercício complexo que é dar tratamento descritivo às figuras dos *genmapu*, bem como suas compatibilizações com a parte *alma* ou *espírito* das pessoas (*pvjv*), recomendo os excelentes artigos de Isla Madariaga (2019) e Bonelli (2019), ainda que o texto clássico referente ao tema seja o de Grebe (1993), talvez o primeiro esforço sistemático de pensar o que a autora chama de o “subsistema dos *gen* na religiosidade mapuche”. Não terei condições de aprofundar esta questão neste texto.



as em razão da demanda própria do mercado internacional da madeira e de celulose e condicionando-as a partir de tecnologias produtivas que respondem pouco às especificidades de solo e bioma do sul chileno, o que termina agravando o impacto ecocida sobre os cursos d'água, as propriedades da terra e as cadeias de dependência entre espécies. No entanto, os *winka* não compõem com as monoculturas do modo em que os Mapuche compõem com os bosques nativos.

Como suas monoculturas, as pessoas *winka* são vazias, nada cresce ali. Em contraste, as pessoas mapuche são como *mawiza*, os bosques nativos do *wajmapu* (território mapuche), repletos de *ixofijmogen* (todas as vidas). Enquanto a pessoa mapuche é altamente complexa, feita de muitas conexões intensivas e extensivas, a pessoa *winka* só dá *zarza*. Se as pessoas mapuche *são-com-outros*, os *winka*, como suas monoculturas e como a *zarza*, *só são*; são sozinhos. Não conseguem conviver e reconhecer os demais. *Ser-com-outros* é, então, a equivocação de ser, se é que restituímos a este verbo sua condição de proposição da metafísica euroamericana (Benveniste 1976). Rosa e meus colegas sabem que *ser*, quando falam de seu mundo e quando falam dos *winka*, diz respeito a coisas inteiramente diferentes, a formas de constituição distintas. Quando diz que os mapuche *são*, Rosa mostra e requer conexões de *ixofijmogen*; quando fala dos *winka*, essas conexões não só são dispensáveis, como se tornam alvo da violência daquele que não reconhece outros com quem se pode ser.

Se tratar o Ser como equivocação deveria corresponder a um fundamento do pensamento pela diferença (Maniglier 2013), a equivocação que organiza a reflexão dos meus colegas é o resultado da convivência com os *winka*, seu regime colonial-com-plantas e as monoculturas, mas também o recurso que permite *ser-com-outros* sobrevivendo à colonialidade. Em certa medida, o pensamento que aqui se delineia nos mostra que, se bem o excepcionalismo humano na ontologia do Ser se dissolve através das conexões mapuche, possibilidade vislumbrada pela antropologia de Tsing (2019), por exemplo, esse excepcionalismo é justamente a característica fundamental do modo de ser *winka* que, identificada pelos meus colegas através das práticas coloniais multiculturais-neoliberais, requer ser matizada e avaliada para ser entendida e desviada, ainda que para fazê-lo meus colegas se proponham a refletir as não relações dos *winka* com os seres outros que humanos.

Rosa e os demais conhecem a forma *winka* de ser sozinho e de não reconhecer a multiplicidade, de modo que o verbo *ser* indica aqui formas de redistribuir agências e



características constitutivas que respondem a requerimentos diferentes e, como vimos, contrastantes e em conflito. Assim,

Qualquer análise etnográfica do engajamento ambiental contemporâneo Mapuche deveria considerar a significância que a ferida colonial de destituição das terras tem para as ideias de alteridade com sociedades não indígenas e preocupações com a degradação ambiental associada à escassez de terra e à expansão histórica da indústria extrativa e grandes propriedades agrícolas (Di Giminiani, 2018: 75).

Trazida ao *wajmapu* (território mapuche) pelos colonos, a *zarza* passa, então, a ser uma das marcas visíveis sobre a paisagem territorial da “ferida colonial” mencionada por Di Giminiani. A forma em que a planta ganha força e se alastra pelo território diz respeito à mesma violência com a qual os *winka* espoliam e agridem, de modo que a analogia entre ambos, *winka* e *zarza*, é justamente o efeito de que eles compoñam, como um, as condições coloniais às quais o *wajmapu* é submetido.

Mais grave: quanto mais se estendem as monoculturas industriais das madeireiras, para ficar com o exemplo da prática produtiva *winka* que viemos explorando, mais *zarza* aparece; à medida que as monoculturas avançam, deixam para trás terrenos desgastados, agredidos e vazios de *ixofijmogen* (todas as vidas) para serem preenchidos pela violência resistente da *zarza*. Esta é para as monoculturas industriais o que as forças repressivas do Estado chileno são para as empresas madeireiras. Mas a fronteira produtiva não para: mais e mais florestas industriais são exigidas e levantadas pelas madeireiras às custas das redes complexas em que os *mapu-che são-com-outros*; e a *zarza* vai atrás. Os eucaliptos ou os *pinus* substituem a multiplicidade. Seu vazio se conjunta ao vazio da *zarza*. Depois, quando os terrenos são abandonados pelos eucaliptos e pelos *pinus*, a *zarza* se encarrega de seguir impondo o mundo *winka* por sobre a possibilidade da recolocação do *ixofijmogen*. De certo modo, ela é a figura vegetal através da qual a destruição do mundo mapuche e a substituição de redes complexas de existência por redes de produção de matéria-prima para o capital global são trazidas à tona.

Se os seres outros que humanos respondem de modo imprevisito às intenções e ações humanas, como nos recorda Tsing (2019), a *zarza*, quando pensada a partir dos critérios dos meus colegas, parece ter hiperdimensionado sua função de cerca viva. Ela cerceia, impossibilita, agride, se impõe e não reconhece formas de ser que, a diferença dela, *são-com-outros*. Neste sentido, a imprevisibilidade do seu comportamento parece ter sido escapar das condições de domesticação colonial para exceder, em quantidade e qualidade, sua função de cerca viva. Não só instaura a propriedade privada e separa um lugar do outro como, além disso, passa a



inviabilizar as condições de existência do *ixofijmogen* numa dimensão que talvez fosse inicialmente inesperada. Sua função de cerca ganha outros contornos, portanto. Apesar disso, de um ponto de vista mapuche, o que ela não faz é ser viva; o que implicaria *ser-com-outros*. Ela só é, vazia de vida. Se dela esperavam ser cerca viva, a ela restou, de uma perspectiva *mapuche*, ser cerca, o que diz muito sobre a própria forma em que os *winka* são entendidos na economia da vida do mundo mapuche.

CONCLUSÃO, OU A ZARZA TAMBÉM É PESSOA, MAS NÃO AQUI

Então, a *zarza* não tem cuidador, assim como as florestas de monocultura. Nenhum *genmapu* (donos-cuidadores dos territórios) vive ali; nem os animais, nem as espiritualidades, nem outros vegetais nativos que, como os mapuche, *são-com-outros*. A *zarza*, os *pinus* e os eucaliptos só são; são sozinhos, não requerem de outros. No entanto, conclui Rosa, “em outro lugar, lá de onde eles vêm, eles têm [*genmapu*, donos-cuidadores dos territórios]. Aqui não”. Sem *espiritualidades* que os cuidem, os lugares dos eucaliptos, dos *pinus* e das *zarzas* são vazios; não há vida-da-terra (*mapumogen*, vidas do território) que consiga existir ali. Ou justamente porque são vazios é que recusam a reciprocidade de ser distribuídos, conectando-se ao mundo das *espiritualidades*. O vazio extensivo das florestas das madeiras é o mesmo fenômeno, mas em outra escala, do vazio intensivo dos eucaliptos e dos *pinus*, não têm donos-cuidadores, nem duplos, nem nada: conformam uma existência meramente tangível, à diferença dos bosques nativos.

Repletos de vida, de diversidade, de animais, de remédios, de água, de espiritualidades e de *newen* (energia, poder, força), os bosques nativos estão cheios, são complexos: sua extensividade múltipla equivale à intensidade complexa de seus componentes. Assumindo formas tangíveis, os seres outros que humanos que compõem os bosques nativos existem em outros *mapu* mais, onde assumem outras formas a partir das quais coabitam com as espiritualidades. Sendo pedra, remédio ou rio, esses seres que aqui conformam bosques, alhures conformam família com os ancestrais mapuche e com os duplos daqueles que hoje existem aqui em forma humana. Nesses outros *mapu*, os Mapuche daqui e a infinidade de seres outros que humanos que compõem bosques nativos, vulcões, rios, montanhas, cachoeiras, lagos e o mar, entre outros, existem como *newen* (força, poder, energia) e são, ademais, parentes. Por isso, se a *zarza*, os eucaliptos e os pinos formam, pela ação espoliadora dos *winka*, uma floresta de espinhos, vazia de vida, os bosques nativos, assim como os seres que conformam os diferentes



mapu, formam o *ixofijmogen*, o conjunto de todas as vidas; aquele que, sendo algo em si mesmo, só existe assim, *sendo-com-outros*.

Mas lá de onde vem, a *zarza* tem dono-cuidador. Ainda que no *wajmapu* (território mapuche) ela seja sozinha, alhures ela é capaz de *ser-com-outros*, tem *genmapu*. Lá ela não é como no *wajmapu* porque, do ponto de vista dos meus colegas, ela não se associa ao ponto de vista *winka*. Em seu lugar, a *zarza* é *mapu-che* (pessoa da terra), estatuto que requer reconhecer o outro, *ser-com-ela* enquanto se faz multiplicidade. A *zarza mapu-che* é outra, portanto, em relação à *zarza winka*. Esta última, sua forma feroz, é o resultado das mesmas práticas coloniais que tiram seres outros que humanos de suas redes de existência para torná-los vazios. O apenas *ser* da *zarza* e dos *winka* é o vazio de vida da colonialidade e da espoliação; das práticas que convertem diferenças de mundos em *mono-cultura*. Em algum lugar, lá de onde vem, a *zarza* também é pessoa. A violência inaugural que espolia a terra e inscreve a colonialidade sobre o *wajmapu*, iniciando o processo de destruição daqueles que ali *são-com-outros*, é o mesmo que torna a *zarza winka*, uma não pessoa, quando a translada ao sul chileno. Se podemos aprender algo da *zarza* é o quanto ela, como *mapu-che* de algum lugar, também é agredida e reduzida pela violência colonial, condição esta que, se bem produz a paisagem de espólio no *wajmapu*, também a produz sobre o *ser* da *zarza*, modificado pela perspectiva *winka*.

NOTÍCIAS DO WAJMAPU

Terminando este texto, recebi a notícia de que meus colegas recomeçavam a preparação do *gijatuwe* para um grande *gijatun* que se planeja para dezembro. Agora, no entanto, tiveram que cortar a *zarza* que começou a invadir o próprio centro cerimonial, de modo a preparar o espaço. Deu muito trabalho, conforme me contaram, mas foi preciso: a *zarza* – como a colonialidade – não é bem-vinda na cerimônia.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2013. “Caipora e Outros Conflitos Ontológicos.” *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar* 5(1): 7–28.
- ANTILEO BAEZA, Enrique, CÁRCAMO-HUECHANTE, Luis, CALFÍO MONTALVA, Margarita, HUINCA-PIUTRIN, Herson. 2015. *Awükan Ka Kuxankan Zugu Wajmapu Mew. Violencias Coloniales En Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- BENVENISTE, Émile. 1976. “‘Ser’ e ‘Ter’ Nas Suas Funções Linguísticas.” In *Problemas de Linguística Geral*, São Paulo: Ed. Nacional: Edusp, 204–27.



- BLASER, Mario, DE LA CADENA, Marisol. 2018. "Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds." In *A World of Many Worlds*, eds. Mario Blaser and Marisol de la Cadena. Durham: Duke University Press, 1–22.
- BONELLI, Cristóbal. 2019. "On People, Sensorial Perception and Potential Affinity in Southern Chile." *Social Analysis* 63(2): 66–80.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar. 2015. "O Território, Visto Por Outros Olhos." *Revista de Antropologia* 58(1): 257–84.
- CALIBÁN CATRILEO, Antonio. 2019. *Awkan Epupillan Mew. Dos Espíritus En Divergencia*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer, and Ailton Krenak. 2016. "As Alianças Afetivas - Entrevista Com Ailton Krenak Por Pedro Cesarino." In *Incerteza Viva - Dias de Estudo. 32a Bienal de São Paulo*, eds. Jochen Volz et al. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 169–89.
- CHIHUAILAF, Elicura. 2008. *Sueños de Luna Azul*. Santiago: Cuatro Vientos.
- DI GIMINIANI, Piergiorgio. 2012. *Tierras Ancestrales, Disputas Contemporáneas. Pertenencia y Demandas Territoriales En La Sociedad Mapuche Rural*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- . 2018. "É Possível Respeitar a Terra? Dilemas Ambientais Entre Fazendeiros Mapuche No Chile." *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar* 10(2): 70–104.
- GREBE, María Ester. 1993. "El Subsistema de Los Ngen En La Religiosidad Mapuche." *Revista Chilena de Antropología* 12: 45–64.
- HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press.
- ISLA MADARIAGA, José Andrés. 2019. "Antérieurs, Distants et Différents. Les Maîtres Des Lieux (Ngen) Chez Les Mapuche." In *Au Seuil de La Forêt. Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de La Nature*, eds. Geremia Cometti, Pierre Le Roux, Tiziana Manicone, and Nastassja Martin. Paris: Tautem, 485–502.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham & London: Duke University Press.
- . 2018. "Natureza Incomum: Histórias Do Antropo-Cego." *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69(abr): 95–117.
- . 2019. "An Invitation to Live Together. Making the 'Complex We.'" *Environmental Humanities* 11(2): 477–84.
- LATOURE, Bruno. 2012. *Reagregando o Social*. Salvador: EDUFBA.
- . 2013. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. São Paulo: Editora 34.
- MACIEL, Lucas da Costa. 2019. "O fenômeno colonial entre a Bruxaria e a Teoria Crítica. Pensar Alianças a partir do Xamanismo Mapuche." *Espaço Ameríndio* 13(2): 268–90.
- MANIGLIER, Patrice. 2013. "Manifesto Para Um Comparatismo Superior Em Filosofia." *Veritas* 58(2): 226–71.
- MAUREIRA, Ramón, QUIDEL, Javier Quidel. 2003. "Principios Básicos Presente En El Derecho Propio Del Pueblo Nación Mapuche." In *Informe Final de La Comisión Autónoma Mapuche*, Santiago: Ministerio de Planificación, 1121–74.
- MELIN PEHUEN Miguel, MANSILLA QUIÑONES, Pablo, ROYO LETELIER, Manuela. 2019. *Cartografía Cultural Del Wallmapu: Elementos Para Descolonizar El Mapa En Territorio Mapuche*. Santiago: LOM Ediciones.
- NARAHARA, Karine Lopes. 2018. "Em Território Mapuche: Petroleiras, Newen e Conhecimento Em Puel Mapu (Argentina)." Universidade Federal do Rio de Janeiro.



- POVINELLI, Elizabeth. 2016. *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*. Durham & London: Duke University Press.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- TSING Anna. 2019. *Viver Nas Ruínas: Paisagens Multiespécies No Antropoceno*. Brasília: IEB
Mil folhas.
- ZUKER, Fábio. 2020. “Uma Floresta Que Queima.” In *Vida e Morte de Uma Baleia-Minke No Interior Do Pará e Outras Histórias Da Amazônia*, São Paulo: Studio São Paulo, 9–22.