

# Vamos à escola aprender a ser destruidor? Sobre responder à flecha de Davi Kopenawa

*¿Vamos a la escuela a aprender a ser un destructor? Sobre responder a la flecha de Davi Kopenawa*

*Do We Attend School to Become Destructive? On Responding to Davi Kopenawa's Arrow*

Jimmy Davison Emídio Cavalcanti

---

## Artigo de reflexão

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 08/01/2024. Devolvido para revisões: 05/10/2025. Data de aceitação: 10/06/2025

Como citar este artigo: Emídio Cavalcanti, J. D. (2025). Vamos à escola aprender a ser destruidor? Sobre responder à flecha de Davi Kopenawa. *Mundo Amazônico*, 16(2), 114-134.

<https://doi.org/10.15446/ma.v16n2.112402>

---

## Resumo

Objetivamos pensar um modo de responder ao xamã yanomami Davi Kopenawa, que pergunta se vamos à escola para aprender a ser destruidor. À maneira de um ensaio teórico, apontamos a ideia de excepcionalidade humana como questão problemática da educação dos brancos e buscamos uma perspectiva distinta com a noção de responsabilidade de Karen Barad. Responder a Kopenawa, sugerimos, passa por um borramento da imagem excepcional do humano e por uma afiação da sensibilidade ao toque do Outro, humano e não-humano.

*Palavras-chave:* xamã yanomami, escola dos brancos, excepcionalidade humana, responsabilidade

## Resumen

Nuestro objetivo es pensar en una forma de responder al chamán yanomami Davi Kopenawa, que pregunta si vamos a la escuela para aprender a ser destructivos. En forma de ensayo teórico, señalamos la idea de excepcionalidad humana como una cuestión problemática en la educación blanca y buscamos una perspectiva diferente con la noción de responsabilidad de Karen Barad. Responder a Kopenawa, sugerimos, implica difuminar la imagen excepcional de lo humano y agudizar la sensibilidad al tacto del Otro, tanto humano como no humano.

*Palabras clave:* chamán yanomami, escuela blanca, excepcionalidad humana, responsabilidad

---

Jimmy Davison Emídio Cavalcanti. Técnico em Assuntos Educacionais no Centro Acadêmico de Vitória da Universidade Federal de Pernambuco ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8685-5629>  
E-mail: jimycavalcanti@gmail.com

### Abstract

Our aim is to think of a way of responding to the Yanomami shaman Davi Kopenawa, who asks if we go to school to learn to be destructive. In the form of a theoretical essay, we point to the idea of human exceptionality as a problematic issue in white education and seek a different perspective with Karen Barad's notion of responsibility. We suggest that responding to Kopenawa involves a blurring of the exceptional image of the human and a sharpening of sensitivity to the touch of the Other, both human and non-human.

*Keywords:* Yanomami shaman, school of the whites, human exceptionality, responsibility

## Introdução

---

**X**amã yanomami Davi Kopenawa inspira este escrito. Ele interpela aos brancos, em especial a quem vive às voltas com o pensamento da educação: “Para que vocês vão pra escola? Pra aprender a ser destruidor?” (Kopenawa, 2012).

Vamos? Terá a escola dos brancos o objetivo de formar destruidores? A interpelação de Kopenawa soa um tanto agressiva? A nosso ver, há uma relação entre agressão e a indagação do xamã, mas em outro sentido. Agressão que ganha materialidade na destruição de terra, da floresta, seus habitantes, humanos e não-humanos. Destruição que alcança outros povos além os yanomami, indígenas e não-indígenas, inclusive “os brancos”.

Como se respondesse ao xamã, Ailton Krenak (2020) diz que o que os brancos chamam de *educação* “é tomar um ser humano que acabou de chegar aqui, chapá-lo de ideias e soltá-lo para destruir o mundo” (pp. 101-102). Acrescenta que os brancos outorgam a si mesmos soberania sobre não-humanos por meio de um procedimento excepcionalizante que restringe personitude ao humano.

O texto objetiva pensar uma resposta à interpelação do xamã Davi Kopenawa. Ambiciona, também, pensar o próprio responder. Trata-se de um ensaio teórico, pelo qual experimentamos um movimento articulante entre as palavras do xamã yanomami e a noção de *responseability* desde o ponto de vista realista agencial da física-filósofa Karen Barad (2012), do qual, de forma sucinta, “Responsability is not an obligation that the subject chooses but rather an incarnate relation that precedes the intentionality of consciousness” (p. 162).

De um lado, por meio das palavras de Kopenawa, perseguimos os rastros de destruição dos brancos e apontamos sua possível relação com a ideia de excepcionalidade humana; e argumentamos que a escola dos brancos, ao reconduzir essa ideia de excepcionalidade, educa pessoas destruidoras do não-humano.

Do outro, com Karen Barad (2007, 2012), questionamos a ruptura ontológica que hierarquiza humano e não-humano e experimentamos um modo de responder ao apelo de Kopenawa, relacionando duas noções importantes em seu pensamento: “tocar” e “responsabilidade”.

## Kopenawa

---

Davi Kopenawa Yanomami. Xamã, líder (cosmo) político yanomami, autor de *A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami* (Kopenawa e Albert, 2015) e de *O espírito da floresta* (Kopenawa e Albert, 2023)—ambos em aliança com o amigo e antropólogo Bruce Albert. Doutor *honoris causa* pela Universidade Federal do Estado de São Paulo (2023), membro da Academia Brasileira de Ciência, e testemunha do assassinato de seus pais, avô e tantos outros parentes pela ação dos brancos nas terras yanomami.<sup>1</sup>

Os brancos chamam Kopenawa de indígena. Ele mesmo diz que não o é. Recorrentemente reafirma que é um yanomami. Quer dizer, dentre outras coisas, faz parte de um povo que teve início com *Omama*, antepassado que reordenou *Hutukara* depois de o céu ter caído—sim, o céu já caiu uma vez. *Omama* também criou os *Xapiri* para ajudarem os yanomami a cuidarem da vida e manter o novo céu no lugar, evitando que caia novamente sobre suas e nossas cabeças. Ensinou aos yanomami um modo próprio de existir (Kopenawa e Albert, 2015).

Quando os brancos chamamos Kopenawa de indígena, estamos reafirmando, por nossa parte, que ele, assim como os seus, têm um vínculo com a terra anterior à colonização iniciada pelos povos ibéricos. Por sua parte, ele nos ensina, recorrentemente, que ele e seu povo não podem estar representados por um termo que quer englobar uma heterogeneidade de povos.

Kopenawa cresceu vendo a ofensiva branca contra os seus e se tornando um defensor destes (Kopenawa e Albert, 2015). Atuou como agente de órgãos do Estado e, mais tarde, porém ainda jovem, retornou para seu povo e se tornou, por meio de um processo longo e intensivo, sob a condução de seu sogro e dos *xapiri*, um xamã. Kopenawa torna-se outro. Com essa virada, sua atuação como diplomata cosmopolítico toma outras proporções, pois amplia o espectro onto e cosmológico de sua atuação, desde então junto aos espíritos da floresta. Através da *yãkoana*, sua visão se amplia, porque vê para além de seus próprios olhos. Fala como *outro*, que viaja entre mundos e traz as palavras de seus antepassados. Palavras que instauram um modo de existência que se sustenta através de relações de interdependência entre humanos e não-humanos, sem a arrogância de uma hierarquia e sem a perseguição de mercadorias cuja produção depende da destruição de tudo.

Um ponto comum nas falas de Kopenawa (2012, 2015, 2022, 2023): as flechas que lança buscam tocar os brancos, para que abramos os olhos e percebamos as pegadas que estamos deixando na Terra. Vestígios de uma maneira de existir destrutiva em razão de mercadorias e de desprezo pelo que encontramos pelo caminho. Kopenawa continua lançando suas flechas e tem alcançado algumas respostas. Tem aberto caminho entre os brancos, nas universidades, na mídia, na comunidade internacional, em meio político.

Talvez, porém, o mais claro indício de sua atuação esteja nas ameaças de morte que tem recebido (Kopenawa, 2012). As respostas, por sua vez, ainda parecem longe de desacelerar o processo de devastação do outro: humano ou não-humano, antrópico ou não.

## Pegada dos brancos (nós)

---

Ao atirar flechas, Kopenawa demarca não apenas as terras yanomami, também as de outros povos, vivos, mortos ou por vir, que têm o mesmo inimigo em comum. Mais de quinhentos anos—precisamos repetir—de expropriação, de assalto, de violência sexual, de aculturação e transculturação, de assassinato, de traição, de estelionato, de desdém... Em nome do suposto desenvolvimento, ou descaradamente em nome de ouro e diamante, ou em nome do demiurgo da mitologia cristã... Destruição de pessoas humanas e não-humanas, floresta, Terra, em sua heterogeneidade ontológica, atingindo seus habitantes, como se houvesse uma autorização natural ao humano para o uso da “natureza” como recurso.

Mas branco quer tirar mercadoria da terra, já aprendi faz tempo esse pensamento. *Napë* [os brancos] não quer preservar a natureza, cuidar da terra. Só quer destruir, tirar riqueza da floresta, negociar madeira pra país onde não tem. E ainda tem problema de biopirataria e garimpeiro. O nome já diz: garimpagem, fazer buraco... *Mataram* meu povo por conta de ouro e diamante. Querem fazer brinco de pedra pras mulheres deles ficarem bonitas e enfeitar casa, enfeitar loja, enfeitar tudo... o pensamento, o mundo todo do branco é assim. (Kopenawa, 2012, ênfase adicionada)

Durante a entrevista, diz o entrevistador Lino Bocchini, Kopenawa apontou “para a aliança do repórter para exemplificar como estamos acostumados com ouro, prata e outras riquezas naturais que vêm, por exemplo, do *garimpo que há séculos destrói terras indígenas e mata seu povo*” (citado em Kopenawa, 2012, ênfase adicionada). Podemos ficar tentados a verificar em nós mesmos se a fala se nos aplica. Se sim, temos responsabilidade pelas mortes? Se educadores, talvez fiquemos enteados a nos questionar se se aplica às crianças ou adultos que frequentam as salas de aula. Todavia, temos outro intuito neste texto.

Atentemos para as pegadas dos brancos na floresta. Perguntado, Kopenawa (2012) confirma que o garimpo se tornou o maior problema para os povos yanomami. Conta que o garimpo, para atender aos caprichos do povo da mercadoria, consiste numa prática que implica destruição da terra, da floresta, dos rios, da vida dos yanomami. Na complexidade do problema, seguem envenenamento do rio por mercúrio, desnutrição de grupos yanomami que moram próximo aos garimpos, assassinato dos yanomami e não yanomami que tentam defender a floresta e seus povos.

A destruição nas terras yanomami vai além da floresta e seus habitantes. Há grupos que tentam destruir, também, o seu modo de vida. *Modus operandi* comum aos brancos que chegam nas missões evangélicas nas terras indígenas, investindo contra a prática xamânica e outras comuns ao mundo yanomami. Intimidação, ameaça, uma série de práticas cristãs que buscam destruir o que não coincide com o que a missão diz defender. Kopenawa narra um caso em *A queda do céu*, referindo-se à instalação da missão na aldeia *Toototobi*.

Aos poucos, começaram a desenhar nossas palavras em peles de papel para poderem imitá-las. E assim, passado algum tempo, conseguiram falar com a língua direita. Foi então que começaram a nos amedrontar com as palavras de *Teosi* [o deus cristão], e a nos ameaçar constantemente: “Não masquem folhas de tabaco! É pecado, sua boca vai ficar queimada!” (p. 255) [...] A gente de *Teosi* demonstrava abertamente sua raiva contra os homens que, apesar de tudo, tinham coragem de continuar fazendo dançar os espíritos. [...] “Se continuarem assim ruins e persistirem em não amar *Sesusi* [Jesus], quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xupari* [inferno]”. (Kopenawa e Albert, 2015, p. 257)

Aos garimpeiros e missionários, Kopenawa (2012) junta agentes políticos e outras agências colonizadoras. O ouro viaja para outros lugares e pode terminar inclusive na mão de um repórter, de um docente, ou de um estudante. Explica: “[u]ma pessoa que compra ouro, o dono do avião, o dono da loja, e estrangeiros que estão comprando, tão mandando dinheiro, dão apoio ao garimpo. Quem compra ouro é garimpeiro também” (Kopenawa, 2012).

## Escola dos brancos

---

Ora, de que escola Kopenawa fala? Kopenawa passou por ao menos dois tipos de escola (Kopenawa e Albert, 2015). Uma instalada na aldeia em que viveu quando criança, sob a responsabilidade da missão que havia invadido o território à época. Outra, em um hospital público, sob a responsabilidade do Estado, quando foi acometido por tuberculose. Além delas, a mando da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), passou a estudar para se tornar agente de saúde. Podemos considerar essa experiência como um ponto pelo qual podemos particularizar o que o xamã chama de *escola dos brancos*.

Podemos pensar o que Kopenawa chama de *escola dos brancos* de um ponto de vista distinto. Desde a função que ela exerce. Em diferentes partes de *A queda do céu*, Kopenawa toca no assunto. Fá-lo, nota-se, demarcando uma distinção entre aquela e os modos de aprender de seu povo.

Em tom enfático, Kopenawa e Albert, 2015 explica:

O que eles [os brancos] chamam de educação, para nós são as palavras de Omama e dos xapiri, os discursos hereamuu de nossos grandes homens, os diálogos wayamuu e yäimuu de nossas festas. Por isso, enquanto vivermos, a lei de Omama permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento. (p. 390)

O xamã refere-se a *Omama* e aos espíritos da floresta, os *xapiri*, como os responsáveis pelos ensinamentos que os yanomami têm e que os tornam yanomami. *Omama*, como antepassado do qual nasceram os yanomami, deixou os *xapiri* para auxiliar os yanomami em sua cosmopolítica. Os yanomami retomam as palavras de *Omama* através de alianças com os espíritos da floresta, e com os “grandes homens”, os mais antigos. Os ensinamentos de *Omama*, assim como dos espíritos auxiliares, inscrevem um modo de existir particular, específico, yanomami.

Kopenawa diz dos ensinamentos que tornam os yanomami yanomami: “[a]s palavras de *Omama* e as dos espíritos penetram em nosso pensamento com a *yākoana* e o sonho. E assim guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuando a seguir o que *Omama* ensinou a nossos antepassados” (p. 390).

Como assim falou o xamã, yanomami aprende suas verdades por meio dos sonhos e da *yākoana*. Assim chegam aos seus as palavras de *Omama* e dos *xapiri*. Enquanto os brancos “dormem sem sonhos”,

[...] nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yākoana* hi, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. *Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade.* (p. 77, ênfase adicionada)

Em um gesto diferenciante, Kopenawa (Kopenawa e Albert, 2015) diz: *Omama* “[t]ransmitiu-nos todas as palavras de nosso saber. Já os brancos têm escolas para isso” (p. 391). Em outro momento, o xamã diz: “[n]ão é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam. Somos outra gente. É com a *yākoana* e com os espíritos da floresta que aprendemos” (p. 458). E acrescenta:

Nós, ao contrário, sem caneta nem peles de papel, viramos fantasmas com a *yākoana* para ir muito longe, contemplar a imagem dos seres no tempo do sonho. Então, os *xapiri* nos ensinam suas palavras e é desse modo que nosso pensamento pode se expandir em todas as direções. (p. 459)

Kopenawa (Kopenawa e Albert, 2015) percebe que os brancos, em suas escolas, aprendem ensinamentos sobre determinadas coisas. A ler e escrever, por exemplo. Não apenas. O xamã dizia sobre a escola dos brancos: “[s]eria bom para mim [ele] aprender outro costume” (p. 281).

O entendimento que se encontra nas palavras citadas parece conduzir a uma imagem de que a escola dos brancos não se restringe a apenas ensinar os conhecimentos de uma disciplina. Aprende-se ali uma maneira de existir.

Ao operarmos com a noção de maneira de existir, consideramos o ensinamento de Kopenawa sobre como os yanomami se tornam yanomami.

Através dos sonhos, dos diálogos com os mais antigos, da *yākoana*, aprende-se sobre o mundo, “as coisas de verdade”, porque se aprende e se expande as palavras de *Omama* e dos espíritos da floresta. Tudo isso, diz Kopenawa (Kopenawa e Albert, 2015), “é a nossa escola”. (p. 77).

O que chamamos de *escola dos brancos*, portanto, neste trabalho, consiste num espaço em que se aprende uma maneira de existir, que tem suas próprias verdades. Trata-se de uma imagem de escola, mas também de educação, da qual nos valeremos para ensaiar uma articulação com o pensamento de Karen Barad.

## Excepcionalidade e seus cortes

---

Quando despersonalizados o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. (Krenak, 2019, p. 49)

Vivendo entre as palavras de *Omama* e dos *Xapiri*, os yanomami aprendem uma maneira de existência. Particular. Ela nos mostra um cosmos habitado por uma heterogeneidade de agentes, humanos e não-humanos, que, em suas relações, formam uma cosmopolítica. As fronteiras ontológicas entre uns e outros decorrem de um evento cósmico que cerrou os existentes em corpos específicos, sem, com isso, extinguir a agência que tinham. Quando, antigamente, o céu caiu, seus habitantes transformaram-se em caça, continuando suas vidas no mundo atual em novos corpos (Kopenawa e Albert, 2015). Por isso, a comunicação, a política, e outras dimensões do mundo yanomami existem como matéria que interessa a humanos e não-humanos, muito embora devido à heterogeneidade de corpos, as relações precisam acontecer por outros meios, como através do xamanismo.

Os brancos, não diferentemente, através de suas próprias palavras, aprendem sua maneira de existência em espaços educacionais como a escola. Neste mundo, todavia, não há transitividade entre as fronteiras ontológicas. A diferença entre os corpos está marcada com tal radicalidade que faz os humanos se enxergarem como isolados do resto do mundo. Dentre as lições que os brancos tomam nas escolas deste mundo, abordamos uma em especial, que reflete essa ruptura: a excepcionalidade humana.

A despersonalização do outro acumula e ressoa uma sequência de tantas outras negações que demarcam as fronteiras entre humanos e não-humanos. Existe ali um corte complexo, porque há uma riqueza de argumentações que identificam, destacam e defendem uma ruptura ontológica radical entre uns e outros. Entre linhas de pensamentos e disciplinas distintas e até antagônicas, que compõem o longo percurso da formação do Ocidente, existe uma concordância em negar ao não-humano características especiais como a

personitude. Não têm mente, alma, agência. Sem destino, resta-lhe servir ao humano, que tudo tem e que, por isso, goza de excepcionalidade.

Tem-se dado o nome de excepcionalidade humana a esse estatuto ontológico do humano (Schaeffer, 2009). Pelo menos até meados do século XX, ela retratava uma verdade da existência. Mais recentemente, com críticas de diferentes fontes, tem sido reputada como mito (Benson, 2019; Coelho, 2023; Nodari, 2015), ficção (Benson, 2019; Anzoátegui, 2020; Baranzoni e Vignola, 2022), perversão (Kirby, 2014), ou pressuposto (Oliveira e Danowski, s.d.). Como retrato da verdade, ela se encontra na condição de tese. O filósofo francês Jean-Marie Schaeffer identifica quatro pilares da chamada tese da excepcionalidade humana, os quais recuperamos com recuso a um esquema feito por Aída Sotelo Céspedes (2016):

(1) la ruptura óptica que separa al hombre de otros seres vivos; (2) el dualismo ontológico que divide al hombre entre cuerpo y alma; (3) el gnoseocentrismo, según el cual lo propio del hombre es el conocimiento epistémico o ético; (4) el ideal cognitivo antinaturalista, que sitúa las vías de lo conocimiento humano como radicalmente diferentes a las vías por la que conocen otros seres. (p. 87)

A partir desses quatro pilares, e nos mantendo nos limites da discussão deste ensaio, podemos dizer que, em linhas gerais, a ideia de excepcionalidade humana pressupõe uma separação radical hierarquizante entre humanos e não-humanos na qual está reconhecida a soberania dos primeiros sobre os segundos. Esse corte se vale de especificidades que o humano possui. Podemos observar que essa imagem excepcional tem um percurso formativo no Ocidente, que ganha contornos através de dois caminhos distintos, que se cruzam, se distanciam, se influenciam e se complementam mutuamente, os quais chamaremos, aqui, de *caminho profano* e *caminho sagrado*.<sup>2</sup>

No caminho profano, a especificidade do humano está na mente e, em decorrência, no conhecimento, na imaginação, criação, comunicação, técnica, política e ética. O dualismo mente/corpo, aliás, consiste em base fundamental do pensamento ocidental, que constitui o modo de existir do branco. Nesse dualismo, o humano, enquanto espécie, tem a capacidade de agência racional, que lhe permite exceder o resto ou, nos termos de Anderson e Perrin (2018), remover-se da Natureza (*Removed from Nature*). Radicalmente distinto dela, o humano se torna um sujeito e, portanto, tem autonomia e liberdade. Condições necessárias para que possa entrar em cena o processo de formação humana, como educação. Não a toa, como observa Sílvio Gallo (2012), “[n]ão se fala de sujeito ou de formação em relação a um animal ou a uma coisa. Apenas em relação a seres humanos” (p. 45).

Essa imagem ganha forma no pensamento profano, para o qual a mente decorre de um processo de evolução natural. Ela concorre com a imagem sagrada de humano que, predominantemente no ocidente cristão, tem na alma



a especificidade do humano. Eis o dualismo que marca o caminho sagrado: alma/corpo. Sob esses termos, o corte da excepcionalidade diferencia o humano de todo resto ao passo que o assemelha, nada mais nada menos, ao criador de todo o universo, mais conhecido como *Deus*. Uma noção, ou melhor, uma verdade que também se mantém arraigada no pensamento ocidental.

Mais que instaurar uma ruptura radical, essa separação divina inclui a outorga do poder do humano sobre o não-humano, como narra a mitologia abraâmica (Bensusan, s.d.; Benson, 2019; Anderson e Perrin, 2018) e como se prolonga por meio de teólogos como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino (Bauab, 2009), que desdobraram os termos da mitologia na ramificação cristã. Essas narrativas míticas estão agrupadas num livro intitulado *Bíblia* (1999), no qual, ao narrar a criação do mundo e de suas criaturas, lemos:

Então disse Deus: ‘Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, e sobre toda a terra e sobre todos répteis que rastejam pela terra’” (Gênesis, 1:26).

Essa passagem deixa clara a concessão de autoridade do humano sobre todo o resto. Ela, aliás, nos remete às pegadas deixadas pelos brancos, as quais levam Kopenawa a tentar nos tocar. Em *As muitas curvas da virada animista*, Hilan Bensusan (s.d) cita o filósofo Carlos Segóvia para indicar a relação entre mitologia abraâmica e destruição do não-humano:

Carlos Segóvia entende os relatos bíblicos como sendo a mais imponente e persistente máquina de guerra contra a atitude animista: eles relatam tudo o que não é humano como parte da herança (politicamente conflituosa) que Deus preparou para os humanos. De fato, a ideia mesma de natureza surja desta herança—uma vez que tudo o que é natural foi feito para o nosso deleite, podemos então dispor dele, expor ele, torná-lo transparente.

Possível notar, portanto, que a ideia de excepcionalidade comporta, além da separação radical entre humano e não-humanos, a superioridade e a soberania dos primeiros sobre os segundos. Este aspecto não se restringe à origem sagrada, pois se encontra também em meio ao pensamento profano. Neste caso, o humano tem um *telos*, ele tem a capacidade de evolução e de exceção, que existem como um destino. O resto, que nada pode senão seguir leis, serve ao menos para pavimentar o caminho do humano, que, excepcionalmente, tem uma agenda a cumprir (cf. Bensusan, 2017). Quer dizer, o estatuto excepcional do humano, se natural ou divino, se profano ou sagrado, suspeitosamente favorece o uso e desuso de não-humanos. Despersonalizados, servem às únicas pessoas: humanos.<sup>3</sup>

No meio dessa argumentação, entre os dois caminhos, há uma questão crucial tanto para a compreensão da ideia de excepcionalidade humana quanto para sua relação com a educação do branco, quer dizer, para a formação

de seu modo de existir. Essa questão diz respeito ao caráter elementar das especificidades humanas. Elas existem no humano como algo a desenvolver, na condição de gérmen, podemos dizer. Essa noção cria as condições para a formação de humanos e as teorias que a sustentam no Ocidente, como no caso da filosofia de Immanuel Kant, para o qual, segundo Sílvio Gallo (2012), a educação, eis o ponto, deve se encarregar de mover os humanos da condição de minoridade para a de maioridade, o que, sumariamente, configura-se na formação do humano em sujeito, portanto, em um indivíduo autônomo, racional, e soberano, removido da natureza. Uma imagem, aliás, que ressoa outras separações hierarquizantes entre os próprios humanos, como, por exemplo, na dicotomia civilizado *versus* primitivo.

Retornemos à ideia de excepcionalidade, agora em vista dos obstáculos que lhe começam a surgir. Como o dissemos, há algumas décadas uma heterogeneidade de estudos de diversos campos do conhecimento têm contribuído para questionar a excecionalidade do humano. O humano, sua autonomia e racionalidade, características indispensáveis do sujeito moderno e de sua educação, enfrentam uma sequência de críticas que convergem para o que mais tarde se tornou conhecido como o *pós-humanismo*.

A princípio, podemos considerar que cada espécie tem especificidades, o que o próprio nome pressupõe. O gesto de tomar especificidade por excepcionalidade, então, merece uma suspeição—ao menos. Mas consideremos também que estudos de etologia (De-Sá e Resende, 2024), psicologia e neurociência (Gallo, 2012), dentre outras disciplinas (Coelho, 2023), têm argumentado que as características até então julgadas específicas do *homo sapiens* estão presentes entre outras espécies. Estudos que ajudaram a culminar no que Schaeffer (2009) chama de *el fin de la excepción humana*. Podemos ainda seguir outro caminho em direção à personalização do não-humano e à suspeição da excepcionalidade humana, que pode nos levar para além da constatação dessa redistribuição de características e especificidades. Consideramos importante fazê-lo porque, ainda naqueles casos, a questão se mantém em outro tipo de dualismo, desta vez inscrito naquilo que as ciências biológicas chamam de *biota*: vivo/não-vivo. Nesses casos, coisas não-orgânicas permanecem despersonalizadas. Se o povo Krenak tem um rio como avô, os brancos do dualismo biótico/abiótico têm-no como local para despejo de resíduos tóxicos.

Não um, mas vários caminhos podem nos levar a pensar saídas da excepcionalidade humana, da ruptura ontológica radical entre humanos e não-humanos, inclusive para além do dualismo vivo/não-vivo.<sup>4</sup> Dentre eles, um está traçado por Karen Barad em sua teoria do realismo agencial, na qual se entende que propriedades e fronteiras, aquilo que define identidades e realiza cortes, não estão dadas inerentemente a este ou aquele corpo. Inclusive, ali, a questão da agência está inscrita na matéria (Barad, 2007).

Num plano mais amplo, o problema da excepcionalidade humana em Barad está presente transversalmente, ele ronda seus escritos. Em alguns, essa ronda toma forma por meio de palavras, como, por exemplo, no caso do seu *Meeting the Universe halfway* (Barad, 2007), onde coloca o excepcionalismo humano (*human exceptionalism*) na agenda da crítica do pós-humanismo. Neste, segundo Barad (2007), encontra-se uma recusa ao antropocentrismo do humanismo e do anti-humanismo: “posthumanism, as I intend it here, is not calibrated to the human, on the contrary it is about taking issue with human exceptionalism [...] Posthumanism does not presume that man is the measure of all things” (p. 136). No âmbito de sua obra, podemos abordar a excepcionalidade a partir da noção de *intra-ação*, que atravessa sua teoria do realismo agencial, na qual estão insertos e implicados os problemas da responsabilidade e do tocar, dos quais iremos tratar nas próximas seções.

Barad (2007) introduz a noção de *intra-ação* (*intra-action*) como alternativa à de *interação* (*interaction*).

I introduce the term ‘intra-action’ in recognition of their ontological inseparability, in contrast to the usual ‘interaction’, which relies on a metaphysics of individualism (in particular, the prior existence of separately determinate entities). (p. 128)

A interação, inscrita na metafísica do individualismo, pressupõe que a agência de um indivíduo goza de autonomia e separabilidade, de maneira que as relações, interações, acontecem *a posteriori*. Não qualquer indivíduo, aliás, porque a distribuição da agência, no âmbito dessa metafísica, ressoa a excepcionalidade humana, de modo que se concebem apenas agentes humanos.

Melina Benson (2019), ao buscar uma ontologia para o Antropoceno a partir de novos-materialismos como o de Barad, explica os termos da restrição da capacidade de agência:

Specifically, human exceptionalism is based on the assumption that humans are somehow unique in terms of our capacity to act. This is again a product of a Cartesian worldview, *i.e.*, that it is our capacity for rational thought that creates the basis for privileged ontological status. (p. 259)

A *intra-ação*, por sua vez, supõe que indivíduos, suas propriedades e fronteiras, assim como as relações, emergem no mesmo devir contínuo do mundo. A agência, então, encontra-se distribuída entre humanos e não-humanos. Esse entendimento, contudo, precisa considerar a visão baradiana de agência como *ativamento* (*enactment*): “crucially, agency is a matter of *intra-acting*; it is an enactment, not something that someone or something has” (Barad, 2007, p. 178). Nesses termos, a agência não existe para uns e outros como propriedade, mas como *ativação*.

Com esses elementos, podemos dizer que o pensamento de Karen Barad contribui para uma problematização da excepcionalidade humana na medida

em que sugere a distinção entre humanos e não-humanos como acontecimento agencial. A separação acontece através de intra-ações nas quais uns e outros materializam, quer dizer, através das quais as especificidades deles se arranjam e se mantêm em constante rearranjo. Nesse sentido, uma separação em particular tem natureza particular, diferente daquela que se instaurou no caminho sagrado e profano. Necessário observar, contudo, que Barad não exclui as distinções entre corpos, nem pretende o borramento de fronteiras (Barad, 2011). Especificidades, como temos visto, existem. Não consistem, todavia, em excepcionalidade e sequer estão naturalmente ou divinamente dadas. A separação, a distinção, a individuação, elas tomam outro sentido, dessa vez, porém, como veremos adiante, sob os termos de um corte agencial.

## Tocar

---

Eu falo com as pessoas em grupos grandes e grupos pequenos. Converso com elas, falo a respeito da nossa sobrevivência na Terra. O pessoal escuta, mas a fala da gente não vai tão longe, por isso pensei no arco e flecha. *A gente estica e solta para ir mais longe, para tocar o coração, para olhar e escutar.* Se a flecha não toca, não se olha nem se escuta. Por isso eu escolhi a palavra como flecha, para falar com o não indígena. Se eu falasse apenas pela boca: destruidor, não pode derrubar essa árvore não! Ele escutaria, mas não iria acreditar. Tem que falar bem forte para ele sentir quem é que está falando para ele. Assim que eu escolho a palavra para usar. (Kopenawa, 2023, ênfase adicionada)

Kopenawa está em luta há décadas, e a situação parece a mesma desde a primeira invasão. Como se o Estado não conseguisse impedir que garimpeiros continuem realizando uma prática tipificada como crime no ordenamento jurídico que sustenta a ele mesmo. Todavia, os Yanomami têm conseguido alianças, pelas quais ainda se tem esperança. Ao menos no sentido de um adiamento do fim do mundo, como o diz Ailton Krenak (2019).

Como pode—depois do esforço de Kopenawa—a destruição continuar? Kopenawa passou a escrever livros com o Bruce Albert na esperança de que nós, seus algozes de cultura livresca, o ouçamos. Notou que apenas falar não bastava, como ao seu povo costuma bastar. Para os brancos ouvirem, tem de haver um esforço maior que a fala. Como se os brancos vivessemos sob um feitiço que nos impede de ouvir senão o canto da mercadoria (cf. Sztutman, 2018). Como se o humano, para valer o título de excepcional, houvesse de restringir a sensibilidade. Um feitiço anestésico.

“Kopenawa incorre em um movimento de ‘desenfeitiçamento’, protagonizado pelos xamãs yanomami e jamais dissociado da salvaguarda territorial, conquista inegável dos Yanomami” (Sztutman, 2018, p. 357). O xamã atira flechas. Tem maior alcance que o som da voz. Usa de outros meios, tenta novamente, a fim de quebrar o feitiço que nos ensurdece e entorpece. Com elas, tenta nos tocar.

A escolha do xamã, por “tocar”, remete-nos a um texto da física-filósofa Karen Barad (2012): *On touching: The inhuman that therefore I am*. Esse deslocamento, do xamã para a física, não se deve apenas ao tema de seu escrito, exposto no título *On touching*. Mas pela relação que Barad tece entre as noções de *touching* e *response-ability* (tocar e responsabilidade). Barad (2012) interpela: “Is touching not by its very nature always already an involution, invitation, ininvitation, wanted or unwanted, of the stranger within?” (p. 207).

Além do pensamento feminista e *queer*, os escritos de Karen Barad estão entrelaçados (*entangled*) com a física quântica, precisamente com o trabalho do físico-filósofo Niels Bohr. Esse entrelaçamento culminou na teoria do *agential realism* (Barad, 2007). Teórica reconhecida entre os novos materialismos (Dolphijn e van der Tuin, 2013) e a virada não-humana (Grusin, 2015), seus escritos (Barad, 2007, 2010, 2014) comumente recuperam a teoria quântica por diferentes conceitos. Destacamos o de entrelaçamento quântico (*quantum entanglement*), pelo qual podemos pensar as noções de *tocar* e de *responsabilidade*.

Na perspectiva realista agencial, em vista do entrelaçamento quântico, e diferentemente da física clássica, os corpos (humanos e não-humanos) existem ético-ontopistemologicamente entrelaçados. Os limites de um corpo, os contornos, nesse emaranhado, não existem *a priori*. Decidir onde começa e termina um corpo, portanto, torna-se uma questão situacional. Decide-se pelas relações que se estabelecem entre os corpos que, por sua vez, existem apenas através dessas mesmas relações.

Barad nos dá condições para dizer que um corpo não toca outro senão na medida em que a relação cria esses mesmos corpos. Eles já existem tocados uns aos outros por constituírem um mesmo emaranhado de matéria. Todavia, a matéria não tem corpo, lugar, nem tempo inerentes: “all bodies, not merely ‘human’ bodies, come to matter through the world’s iterative intra-activity—its performativity” (Barad, 2003, p. 823).

Para pensarmos no toque, portanto, importa seguir a distinção entre interação e intra-ação, posta por Karen Barad (2013):

The usual notion of interaction assumes that there are individual independently existing entities or agents that preexist their acting upon one another. By contrast, the notion of “intra-action” queers the familiar sense of causality (where one or more causal agents precede and produce an effect), and more generally unsettles the metaphysics of individualism (the belief that there are individually constituted agents or entities, as well as times and places). (p. 77)

Importante. O toque, desse ponto de vista, cria os corpos que se tocam, sem instituir uma separação radical ao modo de um *apartheid* (Barad, 2014). Se os corpos não têm fronteiras definidas, dizer um ou dois não faz sentido, senão considerando a provisoriidade dessa demarcação. O toque

configura um entrelaçamento quântico em que a diferenciação ocorre como um *cutting together-apart*.

Quantum entanglements are generalized quantum superpositions, more than one, no more than one, impossible to count. They are far more ghostly than the colloquial sense of ‘entanglement’ suggests. Quantum entanglements are not the intertwining of two (or more) states/entities/events, but a calling into question of the very nature of two-ness, and ultimately of one-ness as well. Duality, unity, multiplicity, being are undone. ‘Between’ will never be the same. One is too few, two is too many. No wonder quantum entanglements defy commonsense notions of communication ‘between’ entities ‘separated’ by arbitrarily large spaces and times. Quantum entanglements require/inspire a new sense of a-contu-ability, a new arithmetic, a new calculus of response-ability. (Barad, 2010, p. 251)

Nesses termos, podemos pensar o sentimento e a vontade de separação e, drasticamente, a hierarquia entre humanos e não-humanos, de outro modo. Como se a ideia de excepcionalidade humana fosse o sintoma de um feitiço—como o feitiço que a deusa Nêmesis lançou sobre Narciso e que o levou a um fim trágico através de seu amor por uma imagem ilusória (Ovídio, 2017). O que nos remete à noção de capitalismo como “sistema feiticeiro sem feiticeiros”, que tem, na “captura”, sua operação, “a qual resulta na produção de um poder que entorpece as pessoas, que não as impede de ver o seu rosto” (Sztutman, 2018, p. 347).

Os yanomami entendem esse sistema feiticeiro, e nós o podemos sentir juntamente. “[...] eles sabem, mais do que ninguém, sabem que o capitalismo—com suas mercadorias e tecnologias—emana feitiçaria por todos os lados, acarretando efeitos nefastos e patogênicos que somente os xamãs poderiam reverter” (Sztutman, 2018, p. 348). Mas, e se o feitiço sob o qual vivemos capturados, nós os brancos, não se limita apenas ao vício da mercadoria?

E se a imagem de humano como uma entidade separada de todo o resto tornou-se o próprio feitiço? E se, por outro lado, o simples ato de tocar se impõe como um modo de *queerizar* (*to queer*) essa ideia/noção/imagem de Humano? E se a educação, materializada na escola dos brancos, ao reproduzir a excepcionalidade humana, relança o feitiço de Nêmesis? E se, por saber mesmo dessa potência do toque, procura-se, a torto e a direito, preservar uma separação radical?

Portanto, em não havendo um ou dois termos, aquilo que se nos afigura como corpos existe como sedimentações do devir da matéria, sua performatividade diferenciante. Por isso dizer que ao tocar outrem, tocamos todos os outros, porque “apenas” se toca matéria, que não tem hierarquia e *apartheid* como herança ontológica: “all touching entails an infinite alterity, so that touching the Other is touching all Others, including the ‘self’, and touching the ‘self’ entails touching the strangers within” (Barad, 2012, p. 214).

Torna-se problemático, portanto, a situação em que dois corpos não sentem o outro, ou seu toque, não havendo separação. Como se os corpos que Kopenawa tenta tocar estivessem desprovidos dos sentidos. Como se estivessem sob um feitiço que instaura uma *anaesthesia*. Mas parece haver algo de seletivo nesse feitiço. Os brancos regozijam com as mercadorias, sonham com elas.

Todavia, o entrelaçamento entre corpos não escolhe um tipo, uma espécie em específico. Retomemos as palavras de Barad (2007): “[a]ll bodies, including but not limited to human bodies, come to matter through the world’s iterative intra-activity - its performativity” (p. 392, ênfase adicionada). A despeito da *anaesthesia*, o toque acontece. Uma afecção acontece. Algo se passa entre os corpos e para com eles. Nesse entrelaçamento incontornável, “marks are left on the bodies” (Barad, 2007, p. 176). Portanto torna-se incontornável também pensar em responder.

## *Responsability em barad*<sup>5</sup>

---

This queering of responsibility marks a disruption of the usual framings of ethics that take human exceptionalism to be the unquestioned bedrock of analysis. (Barad, 2012, p. 81)

Que chamamos de *responder a alguém*, quando esse alguém não está separado de nós mesmos? Há como não responder? Há, do ponto de vista do entrelaçamento quântico, como não responder? Karen Barad insiste em defender que não há separação entre ontologia, epistemologia e ética. Estamos intrincados uns com os outros na condição de *seus* outros. Não há como não responder. Temos responsabilidade e responsividade com o que se passa. A afirmação costuma estar acompanhada pelos acontecimentos destrutivos da Segunda Guerra Mundial (Barad, 2010, 2020), contemporâneos a seu intercessor Niels Bohr.

There is no erasure finally. The trace of all reconfiguring are written into the enfolded materialisations of what was/is/to-come. Time can’t be fixed. To address the past (and future), to speak with ghosts, is not to entertain or reconstruct some narrative of the way it was, but to respond, to be responsible, to take responsibility for that which we inherit (from the past and the future), for the entangled relationalities of inheritance that ‘we’ are, to acknowledge and be responsive to the noncontemporaneity of the present, to put oneself up to indeterminacy in moving towards what is to come. (Barad, 2010, p. 264)

Barad faz relação entre *quantum entanglements* e *hauntology*. Vai à materialidade dos mortos e dos vivos ainda por nascer. Não podemos retomar o passado, mudá-lo. Mas existimos, passamos a existir, num mundo constituído pelo que passou. Como parte dele. Imagem trágica, que nos força a pensarmos um corpo senão como continuidade de tantos outros corpos. Como se não

houvesse escapatória da responsabilidade. Se não há separação radical, se existimos como parte do mundo e, portanto, como parte dos outros, um toque termina por afetar essa continuidade.

Respondemos. Muito embora, por vezes, o modo de responder e as respostas não correspondam à gravidade da morte ou do nascimento que ainda não ocorreu. Não precisamos, talvez, questionar se temos responsabilidade pela destruição do povo yanomami. Se não há separação, a destruição afeta humanos e não-humanos.

Afeta os brancos também. Desafortunadamente, continuará a afetar, caso continuemos pensando como se existisse um “nós-eles”. Borrar a imagem do não-humano como recurso parece necessário. Como se não bastasse preservar ou conservar—assim como se cuida de uma embarcação para que não afunde com sua tripulação.

Retomando a noção de separação em Karen Barad, a insígnia nós-eles tem provisoriidade e cabe a um dado corte material. Não há corte “natural”. A responsabilidade e o risco da queda do céu estão implicados pela condição de existir como parte do mundo, do que diferenciamos: Yanomami, planeta, floresta, nós mesmos. No fim das contas, “vocês não são intocáveis”—disse o “invisível” Coronavírus.

Como responder a Kopenawa, então? Nos termos de Barad, “according to agential realism, ‘responsibility’ is not about right response, but rather a matter of inviting, welcoming, and enabling the response of the Other” (2012, p. 81). Como podemos traduzir essa asserção em termos de educação? Do que precisamos abrir mão, para performar uma resposta à altura?

Não deixamos de responder. Não há escolha. “Responsibility is not an obligation that the subject chooses but rather an incarnate relation that precedes the intentionality of consciousness” (Barad, 2010, p. 265). Trágico! Ignorar, silenciar, desdenhar, debochar, adormecer, tudo consiste em resposta. Ela talvez não importe, porque não cessa nem desacelera a prática destrutiva.

Nesse caso, responder a Kopenawa, quando pergunta se vamos à escola para aprender a destruir, não se trata apenas de um problema de currículo, de conteúdos de aula, de livros didáticos, de didática—de moralidade muito menos. Trata-se de um problema ético-ontoepistemológico. Quer dizer, responder a Kopenawa não exige tão somente dar uma resposta, mas se tornar uma resposta: diferenciar nossa própria maneira de existência sem, contudo, cair numa suposta separação. O que pode corresponder a quebrar o feitiço que nos anestesia e que nos impõe uma existência destrutiva.

The very nature of matter entails an exposure to the other. Responsibility is not an obligation that the subject chooses but rather an incarnate relation that precedes the intentionality of consciousness. Responsibility is not a calculation to



be performed. It is a relation always already integral to the world's ongoing intra-active becoming and not-becoming. It is an iterative (re)opening up to, an enabling of responsiveness. Not through the realisation of some existing possibility, but through the iterative reworking of im/possibility, an ongoing rupturing, a cross-cutting of topological reconfiguring of the space of responsibility. (Barad, 2010, p. 265)

A responsabilidade tem a ver com habilitar a resposta do outro e com a reconfiguração das conexões entre um e outro. Pode haver sentido numa busca por engendrar uma resposta ao apelo de Kopenawa—e de tantos outros que falam pela sua voz—por meio de uma reconfiguração dos próprios corpos. Rearranjar as conexões. Abri-los. Desenfeiteçar. Afiar a sensibilidade. Tornar suscetível o corpo ao corpo do outro. Talvez desfazer-se de si.

## Escola: humana, demasiado humana

---

Pelo que Davi Kopenawa nos conta, podemos pensar a escola dos brancos como um lugar onde aprendemos uma maneira de existir. As lições: a espécie *homo sapiens* tem um estatuto ontológico excepcional por ter, inerentemente, determinadas características exclusivas; esse estatuto nos confere soberania sobre todo o resto. Desprovidos de tais características excepcionais, restam como recurso.

Os brancos reconhecem essa falta também entre espécimens ou grupos de humanos. Como os chamados “povos primitivos”, que tratam com o não-humano como parente, não como recurso. Que se tornam, por isso também, empecilho para uma empreitada extrativista do não-humano. Krenak explica:

É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos os que estão fora dela são a sub-humanidade. Não são só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. (2020, p. 10)

Há, portanto, uma especial importância no “desenvolvimento” humano. Removê-lo do natural, cortar os laços com o não-humano, para que este reste como recurso.

A situação muda se a ruptura ontológica entre humanos e não-humanos consiste num exercício ficcional. E se a imagem excepcional do humano não passa de uma “ilusão sem corpo” (Ovídio, 2017, p. 193), como o reflexo de Narciso na água?

O conceito de responsabilidade, pensada através do emaranhamento entre corpos, coloca em cena uma maneira de diferenciação *com* o Outro. Diferenciação que abdica da tecnologia feiticeira mortificante que se vale da imagem de uma humanidade. E se, ao invés de mercadorias, fizermos parentes *com* o inseparável outro? Recorramos outra vez a Barad:

Our debt to those who are already dead and those not yet born cannot be disentangled from who we are. What if we were recognised that differentiating is a material act that is not about radical separation, but on the contrary, about making connections and commitments? (2010, p. 266)

Teremos aprendido na escola que isso uma aliança de ouro ou diamante tem algum valor? Como, depois de Kopenawa, pensar uma joia de ouro ou de diamante sem lembrar da morte de seu povo? A responsabilidade e a responsividade já nos atravessam. E se pudermos responder de outros modos a Kopenawa, para além de um exercício puramente reflexivo e racional? E se pudermos responder esteticamente?

Que outras respostas podemos dar a Kopenawa/nós mesmos? Talvez abandonar o Humano, demasiado humano? Atirar mais adiante suas flechas? Desenfeitiçar a escola?

## Notas

---

<sup>1</sup> Apresentação singela. Sugerimos a leitura do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (Kopenawa e Albert, 2015), onde consta a autobiografia do xamã.

<sup>2</sup> O caminho profano está composto por contribuições do pensamento filosófico (cf. Céspedes, 2016; Lozano, 2016; Suarez-Ruiz, 2020; Benson, 2019; Lewgoy e Cegata, 2017), sociológico (cf. Catton Jr. e Dunlap, 2021), antropológico (cf. Lewgoy e Cegata, 2017), psicanalítico (cf. Suárez-Ruiz, 2020), e da zoologia (cf. Anderson e Perrin, 2018). O sagrado, tem influência predominante da mitologia abraâmica (cf. Coelho, 2023; Bensusan, s.d.; Anderson e Perrin, 2018) e da teologia cristã (Bauab, 2009)

<sup>3</sup> Interessante notar, inclusive, que, mesmo quando o ativismo ecológico pretende conservar ou preservar a chamada Natureza, mantém em seu discurso a finalidade de defender a vida humana (Bensusan, 2017).

<sup>4</sup> Entre diferentes contribuições do pensamento ocidental para pensarmos além dessa dualidade estão filósofos como Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche e, mais recentemente, filósofas e filósofos cujos trabalhos têm contribuído para os novos-materialismos, como Jane Bennett, Karen Barad, Elizabeth Povinelli, Isabelle Stengers, Bruno Latour e Hilan Bensusan, para citarmos alguns poucos.

<sup>5</sup> A proeminência dos estudos em torno do conceito de responsabilidade deve-se a Donna Haraway, mas também ganhou importância nos pensamentos de Isabelle Stengers, Anna Tsing, Deborah Bird Rose e Karen Barad (Hofman, 2023). Neste trabalho, recorreremos à abordagem de Karen Barad.

## Referências

ANDERSON, K., e Perrin, C. (2018). “Removed from nature” The modern idea of human exceptionality. *Environmental Humanities*, 10(2), 447-472. <https://doi.org/10.1215/22011919-7156827>

- ANZOÁTEGUI, M. (2020). *¿Somos tan autónomos?: la ficción de la excepcionalidad y el fantasma de la excepción humana*. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.11928/pr.11928.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11928/pr.11928.pdf)
- BARAD, K. (2003). Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. *Sings: Journal of Women in Culture and Society*, 28, 801-831. <https://doi.org/10.1086/345321>
- BARAD, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv12101zq>
- BARAD, K. (2010). Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, spacetime enfoldings, justice-to-come. *Derrida Today*, 3(2), 240-268. <https://doi.org/10.3366/drt.2010.0206>
- BARAD, K. (2011). Nature's queer performativity. *Kvinder, Køn & Forskning*, 1-2, 25-53. <https://doi.org/10.5250/quiparle.19.2.0121>
- BARAD, K. (2012). On touching: The inhuman that therefore I am. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 25, 206-223. <https://doi.org/10.1215/10407391-1892943>
- BARAD, K. (2013). Intra-actions [entrevista por A. Kleiman]. *Mousse. Contemporary Art Magazine*, 34, 76-81. [https://breathingwith.multiplace.org/\\_media/intra-actions\\_interview\\_of\\_karen\\_barad.pdf](https://breathingwith.multiplace.org/_media/intra-actions_interview_of_karen_barad.pdf)
- BARAD, K. (2014). Diffracting diffraction: Cutting together-apart. *Parallax*, 20, 168-187. <https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927623>
- BARAD, K. (2020). After the end of the world: Entangled nuclear colonialisms, matters of force, and the material force of justice. *The Polish Journal of Aesthetics*, 58(3), 85-113. [https://pjaesthetics.uj.edu.pl/en\\_GB/archives/-/journal\\_content/56\\_INSTANCE\\_r1lnMup4DOPq/138618288/146593418](https://pjaesthetics.uj.edu.pl/en_GB/archives/-/journal_content/56_INSTANCE_r1lnMup4DOPq/138618288/146593418)
- BARANZONI, S., e Vignola, P. (2022). Para acabar con la imagen extractivista del pensamiento. Una ficción filosófica. *Culture Machine*, 21, 1-24. <https://culturemachine.net/vol-21-antropoficciones/>
- BAUAB, F. B. (2009). O excepcionalismo humano na imagem cristã-medieval de natureza. *Perspectiva Geográfica*, 5(1-2), 53-71. <https://e-revista.unioeste.br/index.php/pgeografica/article/view/1996>
- BENSON, M. H. (2019). New materialism: An ontology for the Anthropocene. *Natural Resources Journal*, 59(2), 251-280. <https://digitalrepository.unm.edu/nrj/vol59/iss2/18/>
- BENSUSAN, H. (s.d.). *As muitas curvas da virada animista*. <https://anarchai.blogspot.com/2020/04/minha-virada-animista.html>
- BENSUSAN, H. (2017). *Linhas de animismo futuro*. IEB Mil Folhas.

- BÍBLIA (J. Ferreira de Almeida, Trad.) (1999). Sociedade Bíblica do Brasil.
- CATTON JR., W. R., e Dunlap, L. E. (2021). Sociologia ambiental: um novo paradigma. *Revista Sociedade e Estado*, 36, 2, 773-787. <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/37860/31028>
- CÉSPEDES, A. S. (2016). El cuerpo contemporáneo: entre la tesis de la excepcionalidad del hombre y su oscurantismo. *Pedagogia y Saberes*, 44, 83-91. <https://doi.org/10.17227/01212494.44pys83.91>
- COELHO, F. U. (2023). *Conflito: a origem do direito*. WMF Martins Fontes.
- DE-SÁ, B. R. M., e Resende, B. (2024). Reflexões sobre o conceito de ensino em animais humanos e não-humanos a partir de uma perspectiva etológica. *Cadernos de Psicologia*, 4(2), 1-12. <https://doi.org/10.9788/CP2024.2-06>
- DOLPHIJN, R., e van der Tuin, I. (2013). *New materialism: Interviews & cartographies*. Open Humanities Press. <https://doi.org/10.3998/ohp.11515701.0001.001>
- GALLO, S. (2012). Educação, devir e acontecimento: para além da utopia formativa [número especial]. *Educação e Filosofia*, 26, 41-72. <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/19672/12335>
- GRUSIN, D. (Ed.). (2015). *The nonhuman turn*. University of Minnesota Press.
- HOFMAN, L. B. (2023). Immanent obligations of response: Articulating everyday response-abilities through care. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 25, 2, 1-18. <https://doi.org/10.31219/osf.io/p98ad>
- KIRBY, V. (2014). Human exceptionalism on the line. *SubStance*, 43(2), 50-67. <https://doi.org/10.1353/sub.2014.0028>
- KOPENAWA, D. (2012, 3 de julho). Davi Kopenawa Yanomami. Pouco conhecido em seu próprio país é a mais respeitada liderança indígena brasileira [entrevista por L. Bocchini]. *Revista Trip*. <https://revistatrip.uol.com.br/trip/entrevista-com-davi-kopenawa-yanomami>
- KOPENAWA, D., e Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- KOPENAWA, D. (2022). Resistência é a terra não morrer. Arco entrevista Davi Kopenawa Yanomami, que participa no evento 'Brasil, Terra Indígena: 522 anos de resistência [entrevista por S. Wobeto]. *Revista Arco*. <https://www.ufsm.br/midias/arco/resistencia-e-a-terra-nao-morrer>
- KOPENAWA, D. (2023, 25 de maio). A palavra como flecha. Entrevista com Davi Kopenawa Yanomami [entrevista por M. Carvenale]. *Amazônia Real*. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/628979-a-palavra-como-flecha-entrevista-com-davi-kopenawa-yanomami>

- KOPENAWA, D., e Albert, B. (2023). *Espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. Companhia das Letras.
- KRENAK, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- KRENAK, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- LEWGOY, B., e Segata, J. (2017). A persistência da exceção humana. *Vivência Revista de Antropologia*, 49, 155-164. <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/12826/8814>
- LOZANO, A. M. (2016). *Humanos/no humanos: reflexiones sobre el fin de la excepción humana*. Fundación Gilberto Alzate Avendaño. <https://eulaliadevaldenebro.com/archivos/fin%20de%20la%20excepcion%20humana.pdf>
- NODARI, A. (2015). A literatura como antropologia especulativa. *Revista da Anpoll*, 38, 75-85. <https://doi.org/10.18309/anp.v1i38.836>
- OLIVEIRA, R., e Danowski, D. (s.d). *O pressuposto do excepcionalismo humano presente na filosofia moderna e sua crítica por Bruno Latour*. [https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio\\_resumo2017/relatorios\\_pdf/ctch/FIL/FIL-Rodrigo%20Oliveira.pdf](https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2017/relatorios_pdf/ctch/FIL/FIL-Rodrigo%20Oliveira.pdf)
- OVÍDIO. (2017). *Metamorfoses*. Editora 34.
- SCHAEFFER, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica.
- SUÁREZ-RUIZ, A. J. (2020). Human exceptionality in Jaques Lacan's thinking. Some ethical and epistemological implications. *Signos Filosóficos*, XXII(44), 80-107. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/171581?show=full>
- SZTUTMAN, R. (2018). Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência: pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 338-360. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p338-360>