

Il tema: Antropocene e post-antropocene

# A Dimensão Ontológica do Antropoceno: Pensamento Ameríndio e Algumas Ideias para Adiar o Fim do Mundo<sup>1</sup>

## The Ontological Dimension of the Anthropocene: Amerindian Thought and Some Ideas to Postpone the End of the World

JULIANA NEUENSCHWANDER-MAGALHÃES

*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

juliananeue@direito.ufrj.br

ORCID ID 0000-0002-9679-5869

**Abstract.** This article observes the imagination of the end of the world in the Anthropocene era and, at the same time, intends, from an anthropological turn that considers other possibilities of human existence on Earth, to imagine how Amerindian cosmivision can promote not only an ontological but also an epistemological turn in the field of contemporary law and politics. A conflicted but not impossible dialogue between the naturalistic matrix of Western thought and Amerindian multinaturalism, in search of “ideas to postpone the end of the world”.

**Keywords:** anthropocene, ontology, multinaturalism, Amerindian perspectivism, cosmopolitanism.

**Resumo.** O presente artigo observa a imaginação do fim do mundo na era do Antropoceno e, ao mesmo tempo, pretende, desde um giro antropológico que considere outras possibilidades de existência do homem sobre a Terra, imaginar como a cosmivisão ameríndia podem promover um giro não apenas ontológico, mas tam-

---

<sup>1</sup> Agradeço a Raffaele De Giorgi, Luiz Eduardo Soares, Carolina Araújo, Pedro Amorim, Lusmarina Campos Garcia e Marcus Giraldes pela interlocução e colaboração antes e durante a elaboração desse artigo.

bém epistemológico no campo do direito e da política contemporâneos. Um diálogo conflituoso, mas não impossível, entre a matriz naturalista do pensamento ocidental e o multinaturalismo ameríndio, em busca de “ideias para adiar o fim do mundo”.

**Palavras-chave:** antropoceno, ontologia, multinaturalismo, perspectivismo ameríndio, cosmopolitismo.

## 1. Pressupostos ontológicos e epistemológicos na observação das narrativas do “fim do mundo

A imaginação sobre o fim do mundo acompanha a humanidade e varia de tempos em tempos. A cada virada de século ou de milênio o temor reaparece: a ira divina, uma grande enchente, terremotos, meteoros que se chocam com a Terra, pandemias ou a permanente ameaça de uma explosão nuclear invocam o fim do mundo. A observação antropológica permite concluir que há uma persistência da ideia do fim do mundo no tempo, como uma espécie de “variável comum” que persiste em diferentes culturas, com seus mitos, fabulações e narrativas sobre o fim dos tempos.

Essa variável comum aproxima e, ao mesmo tempo, torna possível observar as profundas diferenças entre as narrativas do fim-do-mundo do Ocidente e a imaginação dos povos indígenas da Amazônia. Não se trata, aqui, nem de aplainar as profundas diferenças entre o mundo ocidental-europeu e ameríndio, nem de aprofundar uma “guerra ontológica” que já dura mais de 500 anos. Refiro-me à uma guerra que tem se dirigido não apenas aos corpos indígenas, mas sobretudo ao modo no qual eles existem e resistem, que diz respeito à abissal distância ontológica entre aqueles dois mundos.<sup>2</sup>

Diferenças ontológicas não excluem a possibilidade de que haja uma coincidência no que diz respeito aos “encontros pragmáticos”, ou seja, aos encontros com o que existe. Assim, se ontologias e encontros pragmáticos não são separáveis, no sentido que os pressupostos ontológicos permitem interpretar os encontros pragmáticos, como ensina Almeida, interessa-me ver como diferentes ontologias podem confluir para a ideia comum de fim de mundo. Trata-se de assumir um “pluralismo ontológico radical”, para usar a expressão de Maniglier<sup>3</sup>, que vai muito além do mero relativismo cultural, num “*ontological turn*”<sup>4</sup> da Antropologia, que passa a buscar evi-

---

<sup>2</sup> Entende-se por ontologia, conforme Almeida, o “acervo de pressupostos sobre o que existe”. Almeida, *Caipora e outros conflitos ontológicos*, 9.

<sup>3</sup> Maniglier, *How Many Earths?*, 61.

<sup>4</sup> *Ibid.*

denciar e comparar as diferenças ontológicas, ao invés de comparar culturas. Do ponto de vista sociológico, que aqui me interessa, esse *ontological turn* oferece a possibilidade de se observar a multiplicidade ontológica existente como socialmente construída, na medida em que a Antropologia oferece um “inventário das diferenças”<sup>5</sup> que permite à Sociologia conhecer como as diferenças (ontológicas) produzem ulteriores diferenças (sociais).

A ideia de fim de mundo está ligada à noção de desaparecimento do homem na Terra. O mundo terá terminado quando já não houver mais humanos nele. Esse é o paradoxo da afirmação de que o mundo vai acabar: quando ele for observável, já não será mais possível observá-lo. Ninguém estará mais aqui para saber se a profecia se cumpriu. Isso porque o “fim do mundo” é um daqueles problemas que, para Kant, a razão não pode resolver, mas também não pode deixar de colocar para si mesma: “ela o faz necessariamente sob a forma de fabulação mítica, ou, como se gosta de dizer hoje em dia, de ‘narrativas’ que nos orientem e nos motivem.”<sup>6</sup> A ideia paradoxal do fim do mundo, portanto, sempre se expressou “melhor” na forma dos mitos, que suportam paradoxos e muitas vezes narram o fim como um novo começo. É importante ter presente que o mito tem um regime semiótico indiferente à verdade ou falsidade empírica de seus conteúdos.<sup>7</sup> Esta paradoxal indiferença em relação ao regime do verdadeiro/falso, entretanto, não exclui a verdade dos mitos. Da mesma forma, não nega à ciência o valor de verdade com que ela assinala seus encontros com o existente. É possível, mediante a distinção entre “verdades metafísicas”, que se dirigem a domínios que estão além de qualquer experiência possível, e “verdades pragmáticas”, que dizem respeito a experiências possíveis, concluir que “um mesmo núcleo de verdades pragmáticas é compatível com múltiplas verdades metafísicas”, ou seja, “que múltiplos mundos metafísicos são compatíveis com as mesmas verdades pragmáticas, isto é, com a experiência.”<sup>8</sup> Isso significa tanto que ontologias são indispensáveis para a vida e para a ciência, quanto que diferentes ontologias, até mesmo aquelas em guerra declarada, podem ser compatíveis com as mesmas verdades pragmáticas.

O “fim de mundo” será o “núcleo conceitual originário” a partir do qual irei observar a multiplicidade ontológica como “um complexo de diferenças”, desde o qual derivam e se multiplicam as diferenças<sup>9</sup>, não apenas ontológicas, mas também políticas. O desafio que aqui se coloca é, então: nessas diferenças, ontológicas e políticas, há um encontro possível?

<sup>5</sup> Descola, *Outras naturezas*, 9.

<sup>6</sup> Danowski e Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Almeida, *Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno*, 11-12.

<sup>9</sup> De Giorgi, *Othering*, 15.

## 2. A imaginação do fim do mundo no Ocidente: do Apocalipse ao Antropoceno

A ameaça do fim dos tempos é uma constante na história do pensamento ocidental. Os gregos antigos tinham uma concepção de tempo cíclico e recusavam a ideia de um início e de um fim. O mundo, nesse passo, poderia ter vários fins. No mito de Deucalião e Pirra, narrado por Ovídio nas *Metamorfoses*, a ira de Zeus contra a degeneração da humanidade o leva a destruir o mundo com um dilúvio, do qual sobreviveram apenas Deucalião e Pirra, a quem o mesmo Zeus deu a chance de refazer a Humanidade e reconstruir o mundo. Nas *Leis* de Platão, o estrangeiro de Atenas conta que “*Les hommes auraient été détruits plusieurs fois par des déluges, des maladies et bien d'autres fléaux, à la suite desquels ne subsistait qu'une faible proportion du genre humain*”.<sup>10</sup> Na tradição judaico-cristã, o tema do dilúvio e da arca retornam na estória de Noé, e a narrativa do fim de mundo precede o (re)começo no Gênesis, primeiro livro do Antigo Testamento.

A partir do primeiro século depois de Cristo, a ideia de fim de mundo passa a ser associada à palavra apocalipse (“revelação” em grego) que dá nome ao último livro do Novo Testamento. O Apocalipse foi escrito entre os anos 90 e 96 d.C. por João de Patmos, que relata a revelação de Jesus sobre o fim do mundo. A tragédia posta em cena por meio de um imaginário povoado por bestas, demônios, criaturas meio humanas meio animais, e entes celestiais, aciona um cenário cosmológico cujo drama termina com a derrota do mal. Na interpretação teológica, essa não é apenas uma metáfora para falar das experiências catastróficas e mortais, mas é uma afirmação de que novos começos são possíveis (assim como na mitologia grega, o tempo cíclico impunha o “fim” como um novo começo). Apesar disso, com o tempo “apocalipse” passou a indicar toda narrativa sobre o fim do mundo, toda escatologia, mesmo aquelas fora do contexto religioso.

Nas sociedades antiga e medieval, a permanência da referência ao apocalipse nutria expectativas políticas, como se vê já na crença na eternidade de Roma e do Império Romano. Plutarco dizia, entre o primeiro e o segundo século depois de Cristo, que Roma havia sido construída no centro geométrico de uma circunferência ideal, que abraçava o arco do céu e o fosso do inferno, que se chamava *mundus*.<sup>11</sup> Na visão dos grandes narradores da cultura romana, como Paulo, Tertuliano e Lactâncio, o tempo de Roma é o tempo que resta.<sup>12</sup> Por toda a Idade Média, “apocalipses” não canônicos, muito deles apócrifos, tiveram ampla circulação. Não era

---

<sup>10</sup> Platão, *Leis III*, 677a, 481.

<sup>11</sup> De Giorgi, *Direito, Tempo e Memória*, 68

<sup>12</sup> *Ibid.*, 69-70.

incomum que tais narrativas fossem levadas mais à sério do que normas jurídicas propriamente ditas, de modo que, a partir do século VI, a Igreja passou a proibir a circulação daqueles apocalipses apócrifos, perigosos na medida em que traziam relatos “alternativos” sobre o inferno e o paraíso. Isso não evitou que eles continuassem a ser produzidos e circulassem livremente, até mesmo nos sermões dos padres. Essas narrativas do fim do mundo, que exerceram influência sobre poetas Dante Alighieri, não apenas mostraram-se resistentes ao controle social como desafiaram as autoridades constituídas<sup>13</sup>. As ideias do fim de mundo adquiriram uma função cada vez mais política e jurídica, tanto em favor da manutenção da ordem, motivando as pessoas para que fossem tementes a Deus e obedientes aos preceitos religiosos e aos comandos políticos, quanto dando corpo a movimentos revoltosos e messiânicos, como as crenças milenaristas.

O limiar da Modernidade foi marcado pelo encontro, então interpretado em termos religiosos e escatológicos, com um Novo Mundo. “Deus me fez mensageiro do novo paraíso e da nova terra dos quais ele falou no Apocalipse de São João, e me mostrou o local onde encontrá-lo”<sup>14</sup>, afirmou Cristóvão Colombo ao chegar às Américas. O paraíso terrestre é *novo*. Esse gosto de novidade inaugura a Modernidade, que termina por se impor tanto como uma mudança estrutural profunda, com a tendência à diferenciação funcional, quanto como um deslocamento do horizonte temporal, do passado para o futuro.<sup>15</sup>

Para a religião, isso significou uma adaptação da narrativa apocalíptica cristã: “da escatologia, que antigamente pregava o fim do mundo, passou-se ao progresso que deve ajudar a realizar no mundo os postulados cristãos até a liberdade vindoura.”<sup>16</sup> Essa pode ser uma chave de leitura possível para um importante texto apocalíptico do século XVII, o poema *Paradise Lost*, de John Milton. O poema de Milton é marcado pela dramaticidade da destruição e do fim na descrição apocalíptica do reino de Satanás, mas o poema também traz, seguindo a tradição bíblica, a redenção e o recomeço, com o anjo Miguel conduzindo Adão e Eva para fora do Paraíso. “*The world was all before them, where to choose [...] Through Eden took their solitary way.*”<sup>17</sup> Na escatologia de Milton o futuro não é mais determinado escatologicamente e se abre diante do casal que deixa de mãos dadas o paraíso.

A oposição entre aquém e além que alimentava as crenças apocalípticas, foi assim substituída pela oposição entre passado e futuro, de for-

<sup>13</sup> Cover, *Bringing the Messiah Through the Law*, 203.

<sup>14</sup> McEwan, *Blues do fim dos tempos*, 24

<sup>15</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 10.

<sup>16</sup> Kantorowicz, *Os dois corpos do rei*, 170.

<sup>17</sup> Milton, *Paraíso Perdido*, 877.

ma que os desafios do tempo histórico fossem tratados dentro do próprio tempo histórico. Koselleck referiu-se a essa nova experiência histórica como “temporalização” e “aceleração”<sup>18</sup>. Embora a noção de aceleração do tempo não seja propriamente moderna, pois na Antiguidade já estava presente uma ideia de “abreviação do tempo”, é na Modernidade que ela abandona a referência escatológica para se inscrever no horizonte do progresso. Ao mesmo tempo, o agente dessa aceleração se desloca, de Deus para o homem.

O homem passa a ser observado como uma criatura distinta de todas as outras, que “se eleva acima de todos os outros seres do mundo que não são homens.”<sup>19</sup> Junto com o “novo tempo” de uma sociedade que se projeta para o futuro, afirma-se esse novo homem como aquele que é capaz de dominar e transformar a natureza. Essa antropologia “naturalista” da *modernidade impõe à totalidade dos homens um mesmo padrão cultural*, aquele cultivado no continente europeu: afinal, parece mesmo ser esse padrão que confere uma especial dignidade ao homem. Estabelece-se, na cosmologia ocidental, um nexos e ao mesmo tempo uma progressiva “tensão” entre as noções de natureza e cultura. A ideia de natureza, nessa antropologia naturalista, antes que indicar um estado original e puro, passa a remeter a uma natureza “cultivada” e “civilizada”. Essa identificação entre natureza, cultura e civilização reflete o “espírito geral” do Iluminismo. A razão, embora pensada como uma faculdade subjetiva dos homens enquanto tal, exige certas condições (inclusive geográficas). O Iluminismo dessa forma “torna irracional tudo que a ele se contrapõe”.<sup>20</sup> Neste contexto, a racionalidade se torna um lado de uma distinção cujo outro lado pode ser algo irracional, como por exemplo o prazer, a fantasia, a imaginação.<sup>21</sup>

Para o Iluminismo, de acordo com Koselleck, “a salvação não está mais no fim da história, mas na realização da própria história”; como disse a seu tempo Schiller, “a própria história do mundo transformou-se em juízo do mundo”.<sup>22</sup> A razão iluminista impõe a ação e, na expectativa de um futuro a se realizar por meio da ação, na forma da revolução, exige a aceleração: “Precisamos nos apressar para talvez acelerar a revolução no espírito humano [...]. Ajam, pois ainda é dia”, escreveu em 1788 um autor alemão.<sup>23</sup> Nesta direção, as utopias revolucionárias do século XVIII em diante trazem em seu interior essa secularização da ideia do apocalip-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Kant, *Metafísica dos Costumes*, 413.

<sup>20</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 36.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>22</sup> Koselleck, *Estratos do Tempo*, 176.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 178.

se cristão, em que a revolução é vista como o fim de um mundo, corrompido e degenerado, e o início de um novo mundo, regenerado e redimido. A palavra “crise”, que saltou do vocabulário médico para o político, foi a senha para se identificar a situação em que deve haver a regeneração do mundo, traduzindo os temores escatológicos em expectativas de uma nova salvação. Ainda que de forma diversa daquele que exprime a crise da sociedade burguesa e “*la perdita di senso del suo proprio mondo*”, é nesse horizonte de uma escatologia secularizada que se inscreve o marxismo, que “*in quanto teoria rivoluzionaria della fine di un mondo, il mondo capitalistico, e dell’avvento del mondo socialista e comunistico, racchiude senza dubbio un’apocalittica*”.<sup>24</sup>

Marx é expressão da percepção da aceleração histórica que marca o século XIX: seja como percepção do potencial de expansão do capitalismo, seja pela consciência do curso de uma história que se precipitava sobre os princípios (burgueses) do Iluminismo. Sobretudo, Marx foi capaz de perceber, ainda cedo, que o capitalismo traz consigo o germe da destruição. No *Manifesto* de 1848, com Engels, afirmou que a burguesia construiria um mundo à sua imagem e semelhança.<sup>25</sup> Esse mundo, que seria mais tarde magistralmente dissecado nas páginas do *Capital*, é um mundo autodestrutivo. Há algo de apocalíptico no capitalismo e Marx já então se refere até mesmo às consequências ecológicas de sua expansão. No Livro I de *O Capital*, pode-se ler que “a produtividade do trabalho também está ligada a condições naturais, que frequentemente se tornam menos férteis na mesma proporção em que a produtividade – à medida que ela depende de condições sociais – aumenta”.<sup>26</sup> Importante registrar que, em 1886, um ano antes da publicação do *Capital*, a palavra ecologia é usada pela primeira vez pelo biólogo alemão Ernst Haeckel, que a definiu como “a ciência das relações dos organismos com o mundo exterior, em que podemos reconhecer de maneira ampla os fatores de luta pela existência”.<sup>27</sup>

A experiência da aceleração da história tem seu ponto alto, no século XIX, com a invenção das máquinas a vapor e das ferrovias, que tornam possível a velocidade dos trajetos e encurtam as distâncias. Em meio à revolução da velocidade, impulsionada pelo *pathos* do progresso, ainda pontificam, contudo, referências escatológicas de fundo religioso. Em 1871 apareceu na Alemanha um livro que tratava da ferrovia atlântico-pacífica nos Estados Unidos para o “vindouro reino de Deus na Terra”.<sup>28</sup> Enquanto isso, na Europa acreditava-se que as ferrovias iriam reunir os povos e

<sup>24</sup> *Ibid.*, 676,1.

<sup>25</sup> Marx & Engels, *Manifesto Comunista*, 44.

<sup>26</sup> Marx, *O Capital*, 141.

<sup>27</sup> Bensaïd, *Marx, manual de instruções*, 141.

<sup>28</sup> Koselleck, *Estratos do Tempo*, 181.

fazer a democracia.<sup>29</sup> Mas, na verdade, quando os trens puderam viajar em diferentes velocidades, o que se viu foi a divisão dos trens de forma a fazer da velocidade algo acessível a poucos, valorizando-se mais querer chegar mais rápido do que aproveitar a viagem.

Entre o final do século XIX e por todo o século XX (e mais intensamente nos períodos dramáticos deste último) a ideia de fim de mundo, na forma de um mal-estar, de uma sensação de deslocamento e não pertinência, de uma perda de sentido existencial, passa a povoar a literatura, as artes, a filosofia e a psicanálise. Muitas narrativas ao longo do século XX evocam esse sentimento de perda do mundo, em autores como Rimbaud, D.H Lawrence, Sartre, Becket, Moravia, Camus, dos quais aqui não poderemos nos ocupar, tendo sido já referidos por Ernesto De Martino.<sup>30</sup> É fundamental, contudo, mencionar um autor que, como ninguém, expressou a dramaticidade dos encontros pragmáticos com o fim de mundo no século XX.

Walter Benjamin escancara a natureza apocalíptica da ideologia do progresso ao descrever, na famosa nona tese de *Sobre o Conceito de História*, o quadro *Angelus Novus* de Paul Klee.<sup>31</sup> A passagem é bastante conhecida e reflete a tragédia do tempo em que Benjamin viveu, mas também assume um caráter quase profético diante de Hiroshima e da permanente ameaça de uma guerra nuclear, sob a qual o mundo vive desde 1945. A guerra nuclear é o fim do mundo, mas como advertiu Ernesto De Martino, “*non come rischio o come simbolo mitico-rituale di reintegrazione, ma come gesto tecnico della mano, lucidamente preparato dalla mobilitazione di tutte le risorse della scienza nel quadro di una politica che coincide con l’istinto di morte*”.<sup>32</sup> Essa política que coincide com o instinto de morte, à qual resistiu enquanto pôde Walter Benjamin, é o fascismo. O fascismo que se pretendeu derrotar na guerra e que faz, de tempos em tempos, uma reaparição fantasmagórica no Ocidente, como para lembrar que o poder soberano é, cada vez mais, um poder de decidir sobre o fim do mundo.

Sob esse *Zeitgeist*, no imaginário do pós-guerra não faltaram narrativas apocalípticas no cinema, nas artes, na literatura e na filosofia. “Fim da história” e “morte do sujeito” são expressões que denotam o quanto nossa época está impregnada de escatologia. O gênero ficção científica encontrou grande fortuna, lotando salas de cinema e vendendo romances que permitiam observar como futuras e imaginárias ameaças que, despidas do excesso de fantasia, já eram reais e concretas.

---

<sup>29</sup> Virilio, *Cibermundo*, 20.

<sup>30</sup> De Martino, *La fine del mondo*.

<sup>31</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 226.

<sup>32</sup> De Martino, *La fine del mondo*, 441.

Ao mesmo tempo, a globalização foi apresentada ao mundo como mais uma novidade no museu das novidades, como sinônimo de triunfo do capitalismo e como um “processo” sempre em vias de ocorrer, necessário e quase natural. Nos anos 90, a literatura identificou a globalização como compressão do espaço e do tempo.<sup>33</sup> Já o arquiteto e urbanista Paul Virilio vislumbrou, de uma forma muito interessante, na globalização uma violenta sucessão de acidentes, no qual a invenção e adoção de uma nova tecnologia é também a invenção e adoção de um novo acidente. “O acidente é um milagre ao contrário, inventar o navio é inventar o naufrágio, inventar o avião é inventar a explosão, inventar a eletricidade é inventar a eletrocussão... Cada tecnologia calcula a sua própria negatividade, que é inovada ao mesmo tempo que o progresso técnico”.<sup>34</sup> Isso marca as catástrofes do século XX em diante: enquanto eventos como o desmoronamento de uma construção, a explosão de uma caldeira a vapor, a queda de um avião ou a ruptura de uma barragem eram “mantidos sob os limites de uma *loose coupling* da natureza”, aquilo que representa uma “verdadeira catástrofe no sentido ecológico são as transformações, rápidas ou lentas, que têm lugar em medida minúscula e gigantesca no nível espaço-temporal, muitas vezes ao mesmo tempo em medida minúscula e gigantesca.”<sup>35</sup>

Paul Virilio refere-se ao maior de todos os acidentes, a maior de todas as catástrofes, o “acidente do tempo”: a hiperconcentração do tempo real que reduz todos os trajetos a nada, em benefício de um presente permanente.<sup>36</sup> Virilio usou a expressão “presentificação”, como sinônimo de “uma amputação do volume do tempo” nas suas três dimensões, passado, presente e futuro. Adotando um termo que retirei de François Hartog, tenho utilizado “presentismo” para referir-me à experiência da temporalidade de nossa época, que vive a globalização como um longo presente, no qual o passado parece distante demais para ser considerado e o futuro (que já é presente) impossível de ser imaginado.<sup>37</sup> Presentismo é o tempo das viagens sem trajeto, só partidas e chegadas.

No romance *The Road* o futuro já começou, não há de onde vir nem para onde ir, só existe o trajeto: um homem e seu filho que, após uma catástrofe de proporção mundial, vagam por uma estrada, numa fuga desesperada de nada para ir a lugar algum. O que eles buscam é simplesmente sobreviver num mundo desolado, onde se instala um novo Estado de natureza *sem natureza*, apenas humanos vagando pelas ruínas do pla-

<sup>33</sup> Giddens, *Runaway world*, 64; Harvey, *Condição Pós-Moderna*, 257.

<sup>34</sup> Virilio, *Cibermundo*, 95.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>36</sup> Virilio, *Cibermundo*, 87.

<sup>37</sup> Neuenschwander, *Globalización, presentismo y corrosión*, 147-148; Neuenschwander e Giraldes, *Democracia sem povo e o novo populismo*, 175.

neta. Como inscrito em todas as narrativas apocalípticas ocidentais, não há mundo para além do homem. Nem mesmo natureza. O mito apocalíptico trazido por McCarthy é expressão de um sentimento de “fim de mundo” que se espalha na atualidade, não como uma experiência apocalíptica, que envolvia, desde a escatologia cristã, a possibilidade de regeneração, mas como o encontro com um mundo finito. “Não o fim do mundo apocalíptico, mas o mundo como finito”, diz Paul Virilio, que cita Paul Valéry: “o tempo de um mundo finito começa.”<sup>38</sup> Ou seja, dessa vez, não tem redenção e tudo terá mesmo um fim. Como disse Luhmann, a evolução sempre agiu em grande parte de maneira autodestrutiva.<sup>39</sup>

A palavra Antropoceno tem sido usada, desde o início do século XXI, para indicar esse encontro com o mundo finito. Desta feita, é a ciência que soa o sinal de alarme, como um risco iminente que decorre de decisões “racionalmente” tomadas e não como um perigo diante da ira de um deus. Seria, no entanto, talvez o caso de se buscar saber aquilo que se esconde por detrás da ideia de Antropoceno e qual sua função na sociedade em que vivemos. Certo é que chegamos a uma etapa em que a destruição do meio ambiente, “a serviço dos interesses cegos do capital” assumiu uma proporção tal que “mesmo que amanhã se reverta o processo, seriam necessárias várias décadas para produzir mudanças significativas visando neutralizar a articulação perniciosa, auto impedida e auto sustentada do capital.”<sup>40</sup> Talvez seja de fato mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo.<sup>41</sup> Mas nesse caso, sem que se coloque a aceleração capitalista em xeque, o máximo que se pode conseguir é novamente expulsar os homens do paraíso, não sem antes dar-lhes a oportunidade de morder a maçã.

### 3. A imaginação ameríndia e as ideias para adiar o fim do mundo

Conforme já observaram antes Assy e Rollo, a ideia do fim do mundo é uma constante no pensamento dos povos da floresta: “*the idea that the present time might be depicted as that of one long falling, or as that of the imminent end of an era, which would be consummated by the sudden completion of a falling (a cataclysm), is an impression that runs through Amerindian thought.*”<sup>42</sup> Em algumas dessas cosmologias, como na do povo Yawanawa, o mito se refere a um tempo no qual não havia nada, “mas

<sup>38</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>39</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 93.

<sup>40</sup> Mészáros, *O século XXI*, 87.

<sup>41</sup> Fisher, *Realismo Capitalista*.

<sup>42</sup> Assy e Rolo, *Shaman cosmopolitanism*, 130.

já existiam as pessoas”, ao passo que, na versão dos *Aikewara*, não havia nada no mundo, só gente e jabutis. Outras escatologias indígenas falam da destruição do mundo provocada por dilúvios ou incêndios universais. No caso dos *Guarani*, sucessivas terras e suas respectivas humanidades foram (e serão) criadas e destruídas pelos deuses, por meio da água e do fogo, ou ainda pela retirada de estrutura de sustentação da camada terrestre.<sup>43</sup>

Em meio a essa diversidade escatológica, encontramos a cosmologia do povo *Yanomami*, documentada no livro *A Queda do Céu*, escrito pelo xamã Davi Kopenawa e pelo antropólogo Bruce Albert. No mito *yanomami*, foi *Omama* que criou a terra e a floresta, os ventos, os rios. Mas antes havia a gente que é chamada de *yarori*, que eram ancestrais “humanos com nomes de animais”, que não paravam de se transformar e que foram, aos poucos, se tornando os animais de caça que hoje os índios comem. Aquela primeira floresta era frágil, pois “virava outra sem parar” até que por fim o céu desabou sobre ela e seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra. *Omama* então teve que criar uma floresta nova, mais sólida que a primeira e tomou todas as providências para que ela não desabasse, plantando nas suas profundezas imensas placas de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Só depois ele criou as montanhas, o sol, as nuvens, a chuva, as árvores, as plantas, as abelhas, os rios e os seus semelhantes.<sup>44</sup>

O mito da queda do céu é muito interessante, por sua beleza e também porque nos lembra narrativas ocidentais, como o próprio Gênesis, como o próprio Gênesis. Também podemos observar essa aproximação na referência que Kopenawa faz a um rio dos mortos “nas costas do céu”<sup>45</sup>, que nos traz à lembrança *Lete*, o rio do esquecimento, cantado na mitologia grega e na poesia. Particularmente relevante, no entanto, numa comparação desse mito com seus congêneres ocidentais, são as diferenças ontológicas neles inscritas, especialmente no que diz respeito à noção de humanidade e natureza.

É bastante difundida dentre os povos originários da Amazônia, tal como no mito *Yanomami*, a noção de que no início há uma humanidade originária “não completamente humana” que vai se diferenciando não só em outras espécies viventes (o que pareceria uma espécie de evolução reversa), mas também em tudo outro existente, desde os corpos celestes aos acidentes geológicos. Para esses povos, a humanidade é um fundo no qual se diferenciam todos os entes, humanos e não-humanos. A “humanidade histórica ou contemporânea” é tão somente a parte que não se trans-

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>44</sup> Kopenawa e Albert, *A Queda do Céu*, 81-83.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 82.

formou, “permanecendo essencialmente igual a si mesma.”<sup>46</sup> Essa compreensão da humanidade é antagonônica ao excepcionalismo humano próprio da cosmogonia ocidental, que vê os homens como animais dotados de uma qualidade suplementar, a razão, capaz de torná-los criaturas distintas de todas as outras. Essa visão naturalista ocidental vê a evolução como uma luta pela sobrevivência na qual é natural a destruição das espécies, como algo inevitável e correlato à própria evolução. O que significa que a destruição das outras espécies, daquilo que conhecemos como “natureza”, se torna um problema apenas e na medida em que o futuro – isto é, a existência humana – é ameaçada.

Assim, enquanto o Ocidente pressupõe a animalidade como a condição comum aos homens e animais, para o pensamento ameríndio o que há em comum entre eles é a humanidade. As formas da natureza (as diferentes roupas) são múltiplas, enquanto a cultura é uma só. Ou seja: há uma multiplicidade de espécies, de corpos, mas a cultura é uma só, sob o pano de fundo de uma humanidade vista como comum a índios, animais e todo mais vivente. Para a antropologia naturalista do ocidente é justamente o inverso: a natureza é única e as culturas que são diferentes.

Nessa visão multinaturalista, a perspectiva de um não exclui a dos outros entes: se as onças veem a si mesmas como humanas, os índios as veem como onças, ainda que saibam que elas são, em sua essência, humanas. O conceito de “perspectivismo ameríndio” não se refere apenas à perspectiva dos povos indígenas, mas também ao fato de que esses povos levam a sério a multiplicidade ontológica de perspectivas dos outros entes. Isso implica assumir que “os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo [...] de uma forma profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos”.<sup>47</sup> Os índios veem os humanos como humanos e os animais como animais, mas em condições especiais, como no sonho ou no transe, é possível aos xamãs ver a humanidade que se esconde sob a pele (a roupa) dos animais. Os xamãs são capazes de ver essa essência humana dos animais, pois são “andróginos do ponto de vista das espécies”, circulam entre os dois mundos e podem contar aos outros índios como é o lado de lá, o mundo dos animais e dos espíritos da floresta. Só os xamãs podem conhecer os espíritos que dançam, luminosos, na “floresta de cristal”<sup>48</sup>, assumindo um papel de interlocutores ativos no “diálogo transespecífico”.

Essa outra visão da humanidade tem consequências políticas, na medida em que o perspectivismo xamânico ameríndio é o “multinatura-

<sup>46</sup> Danowski e Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 92

<sup>47</sup> Viveiros de Castro, *A Inconstância da Alma Selvagem*, 350.

<sup>48</sup> Viveiros de Castro, *A Floresta de Cristal*, 320.

lismo como política cósmica”.<sup>49</sup> Trata-se de um cosmopolitismo totalmente distinto do que estamos habituados a falar. Enquanto o cosmopolitismo europeu é geralmente compreendido como “*the dialogue of foreigners as foreigners amongst each other*”, com a redução das diferenças ao mesmo num espaço homogêneo de mais ou menos tolerância, o cosmopolitismo ameríndio envolve a multiplicação do múltiplo e a produção de diferenciações e devires, explicam Assy e Rolo.<sup>50</sup> Para os ameríndios, há muito mais sociedade do que estamos habituados a pensar, pois eles incluem na sociedade o “ambiente”, visto por eles como “uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*”.<sup>51</sup> Nessa arena cósmica todos os seres estão em relação, cabendo aos xamãs, no diálogo entre “transespecífico”, fazer o trabalho da diplomacia e impedir a queda do céu.

O mito da “queda do céu” ensina, portanto, sobre a necessidade de uma cosmopolítica em tempos de fim de mundo. Como se sabe, mitos não são algo apenas a ser colecionado na literatura e nos museus antropológicos. Eles, com seu regime próprio de verdade, cumprem uma função social e, portanto, se produzem e (re)entram na prática social. Para os povos indígenas da Amazônia brasileira, que resistem a um “fim de mundo” que já dura quinhentos anos, a função dos mitos é a de resistir à destruição. Por isso, em face dessa permanente ameaça do fim do mundo, há entre eles uma tarefa, também permanente, de sustentar o céu para que ele não caia. Assim como em outras narrativas, no mito *yanomami* há uma sobreposição de fins do mundo, com diversos episódios da queda do céu.<sup>52</sup> Daí a necessidade de se estabelecer um novo céu e de, com precaução máxima, cuidar para que este novo céu não venha, por sua vez, despencar. O trabalho de sustentar o céu é executado pelos xamãs e seus *xapiris*. Os xamãs, sempre que o céu começa a tremer e ameaça arrebentar, enviam seus *xapiris* para reforçá-lo. “O céu se move, é sempre instável. O centro ainda está firme, mas as beiradas já estão bastante gastas, ficaram frágeis. Ele se torce e balança, com estalos aterrorizantes. Os pés que o sustentam nos confins da terra tremem tanto que até os *xapiri* ficam apreensivos!”<sup>53</sup>

A consciência da queda do céu como uma ameaça permanente aproxima o pensamento xamânico da narrativa do Antropoceno, na medida em que a queda é vista como uma ameaça iminente em vista da qual são necessárias medidas de precaução. A diferença dos homens brancos, que experimentaram a modernidade como ruptura com o passado e proje-

<sup>49</sup> Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 49.

<sup>50</sup> Assy e Rolo, *Shaman cosmopolitanism*, 144.

<sup>51</sup> Danowski e Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 97-8.

<sup>52</sup> Como explicam Danowski e Viveiros de Castro, “a regra nas mitologias ameríndias são de apocalipses periódicos”. *Ibid.*, 107.

<sup>53</sup> Kopenawa e Albert, *A Queda do Céu*, 196.

ção no futuro e, apenas agora, viram no horizonte mais um apocalipse, os povos indígenas brasileiros estão habituados a sucessivos e sobrepostos fins de mundo, representados na sucessão de quedas do céu que sempre podem voltar a ocorrer. Nas últimas décadas, no entanto, os indígenas perceberam que o tempo é finito não apenas para eles, que há séculos estão ameaçados, mas que “hoje estamos todos na iminência de a Terra não suportar a nossa demanda” e que “a conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças”.<sup>54</sup>

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, o filósofo indígena Ailton Krenak nos mostra que a resistência indígena não se dá na forma clássica dos protestos, ainda que cada vez mais esses povos estejam se organizando. A forma primordial da resistência indígena é sobretudo a da luta ontológica, é re-existência. Há, nesta atitude, uma recusa à submissão ao novo tempo do mundo e à lógica do capitalismo cinzento e opaco, que apaga as subjetividades no pastiche de um cosmopolitismo *fake*. Se a gente não faz outra coisa nos últimos tempos senão despençar, diz Krenak, “vamos aproveitar toda nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Se os povos indígenas resistem só pelo fato de ainda existirem, foi pelo fato de terem expandido sua subjetividade, não aceitando a ideia de que eram iguais.”<sup>55</sup> Se a queda é iminente e mesmo atual, por que não saltarmos em paraquedas coloridos? Essa é a cosmopolítica ameríndia, que nasce das palavras de *Omama*, as palavras que os xamãs escutam no tempo dos sonhos. “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.”<sup>56</sup>

#### 4. Considerações finais

No início dos anos 2000, quando a globalização era ainda aclamada como uma grande novidade, o Subcomandante Marcos elaborou a noção de “globalização fragmentada”, ao dizer que “o mundo é um arquipélago, um quebra-cabeça cujas peças se convertem em outro quebra-cabeça, e a única coisa realmente globalizada é a proliferação do heterogêneo”.<sup>57</sup> No presente artigo, vimos como a diversidade do mundo não é apenas cultural, mas também ontológica. Vimos também que a ideia da iminência do fim do mundo, na forma do Antropoceno, é uma verdade pragmática que

<sup>54</sup> Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 45.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 30-1.

<sup>56</sup> Kopenawa e Albert, *A Queda do Céu*, 390.

<sup>57</sup> Marcos, *Nuestro siguiente programa: ¡Oximoron!*

aproxima dois mundos: o dos cientistas do Ocidente e o dos ameríndios. Esse “encontro pragmático” não apaga as diferenças ontológicas entre esses dois mundos, como a própria noção de humanidade ou as formas de resistência à queda do céu: antes, é capaz de revelar quão profundas elas são e quanto pode ser desafiador um diálogo entre mundos tão diferentes. Mesmo tendo me limitado à uma incursão no perspectivismo ameríndio, busquei evidenciar que há uma multiplicidade ontológica na imaginação do fim do mundo que nos leva a construção, acompanhando a convocação zapatista, de “um mundo onde caibam muitos mundos”.<sup>58</sup>

Resta explorar, a título de precária conclusão, as possibilidades que o reconhecimento dessa diversidade abre para que encontros pragmáticos entre diferentes mundos possam resultar em novas práticas políticas. A intenção zapatista, próxima do perspectivismo ameríndio, pode ser observada como uma expressão daquilo que Isabelle Stengers chamou de cosmopolítica, conceito que, mais que reivindicar a legitimidade de outros mundos, “diz respeito sobretudo à capacidade de exercitar a diplomacia”, definida por Stengers como “a articulação de ‘interesses em comum que não são os mesmos’”.<sup>59</sup>

Essa ideia se distancia da forma na qual os ocidentais comumente abordam outros mundos: quase sempre a partir de sua própria cultura e noção de verdade, nomeando especialistas (etnólogos, orientistas, estudiosos da religião, psiquiatras) capazes de transformar as outras culturas “de incompreensíveis em compreensíveis”<sup>60</sup> e ajudá-los a praticarem um velho hábito, desenvolvido enquanto “leitores de romance e de críticas ideológicas”: aquele de “ver que outros não vêm aquilo que não vêm”. Desta forma os ocidentais se esquecem que aquilo que se aplica aos outros pode ser aplicado também a eles mesmos. Seria o caso, como observou Niklas Luhmann, de também “compreender que não se compreende aquilo que não se compreende” para, depois, “experimentar as semânticas que lhe vêm à cabeça”: de se “explorar possibilidades não de produção de mais segurança, mas de mais insegurança; não de vínculo, mas de liberdade e, portanto, de *imaginação*”.<sup>61</sup>

“É mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo” é o subtítulo, na edição brasileira, do livro de Mark Fisher *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Realismo capitalista é o nome que Fisher dá ao sentimento disseminado de que o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, sendo impossível imaginar uma alternativa a ele.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Baschet, *A experiência zapatista*, 1.

<sup>59</sup> Costa, *Da verdade inconveniente à suficiente*, 41.

<sup>60</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 57.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>62</sup> Fisher, *Realismo Capitalista*, 3.

Em que pese a disseminação desse sentimento, é preciso considerar que o capitalismo não é necessário e nem natural. Como já previra Marx, ele tem contradições e, por isso, de tempos em tempos entra em “crise”, tendendo mesmo à autodestruição. A permanência do capitalismo, num mundo em que, na sua versão “tardia”, o neoliberalismo, se expandiu de forma bárbara e ao mesmo tempo encontrou um fracasso retumbante (tendo acumulado muito mais miséria do que riqueza), é resultado de uma outra crise, que aqui chamarei de “crise da imaginação”. A crise de imaginação diz respeito ao aprisionamento da razão, mas também à ausência de sentido existencial, de perda de transcendência e de horizonte de futuro. O realismo capitalista é a expressão do eterno presente, do presentismo em que se confinou a sociedade global. Para Mark Fisher, “o capitalismo é o que sobra quando as crenças colapsam ao nível da elaboração ritual e simbólica, e tudo o que resta é o consumidor-espectador, cambaleando trôpego entre ruínas e relíquias”.<sup>63</sup> O capitalismo realista, prossegue Fisher, pretende se livrar das “ideologias do passado” tanto quanto “apresenta a si mesmo como um escudo que nos protege dos perigos resultantes de acreditar demais”.<sup>64</sup> Desta forma o capitalismo rompe com qualquer transcendência, com qualquer possibilidade de mediação entre passado, presente e futuro capaz de conferir sentido à existência humana. Não há nostalgia do “tempo perdido”, mas também não há esperança num futuro que ainda não chegou. E já que não há alternativas ao futuro-presente, memória, imaginação, sonho e utopia são produtos fora do mercado capitalista.

O fim de mundo, nesse contexto, tem sido anunciado como Antropoceno. A palavra, no parece, contém em si um antropocentrismo reverso: de seres capazes de conhecer e dominar a natureza pelo uso da razão, os humanos passam agora a ser vistos como senhores da destruição. Não só os cientistas, mas também filósofos e ambientalistas como Krenak e Kopenawa falam em Antropoceno. Para eles, que são importantes lideranças indígenas, invocar o Antropoceno permite atualizar suas narrativas tradicionais sobre o fim do mundo, tornando-as compreensíveis aos homens brancos. Eles, contudo, sabem muito bem que foi o capitalismo, e não só os homens que empunham motosserras, que foi a modernização que jogou a “gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos”, que foi em nome da modernização que “essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade.”<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 14.

Também Luhmann escreveu que ainda que se pense em perspectivas apocalípticas, sempre “sob a sombra do sol escaldante da teologia”, todos sabemos que o futuro da sociedade é um problema que pode ser formulado apenas na sociedade e sobre o qual apenas na sociedade se pode decidir de um modo ou outro.<sup>66</sup> A imagem do futuro que o Antropoceno desenha toma a forma do risco implícito nas decisões, mas não considera o risco das decisões que daí podem derivar. O discurso ecológico é capaz de irritar a sociedade e seus sistemas sociais, que podem reagir (ou não) com a adoção de medidas “racionalmente adequadas” para ativar decisões que supostamente podem salvar o mundo do desastre ambiental: ativação de medidas políticas, criação de fundos econômicos, investimento tecnológico e até mesmo construção de naves aeroespaciais capazes de salvar os ricos do desastre do fim do mundo. Isso, contudo, não elimina o risco, e o risco com o qual novamente nos deparamos é aquele da razão permanecer cega em face do “mal que nasce do próprio cálculo racional e das melhores intenções, o *‘rational fool’*, ou, para dizer com Paul Valéry: a *‘méchanceté de celui qui a raison’*.”<sup>67</sup> Não se pode ignorar, por exemplo, que por detrás do discurso da urgência pode esconder-se a possibilidade de medidas autoritárias ou até mesmo de um estado de exceção global ou, ainda, que o soar da sirene do Antropoceno simplesmente mascare “o prodigioso florescimento do evangelho satânico do ‘desenvolvimento’ (agora verde, sustentável, ecológico)”<sup>68</sup>

Talvez o Antropoceno possa ser melhor compreendido como um processo em que a sociedade dá lugar a operações sistêmicas mediante as quais coloca em marcha um processo de destruição de si mesma.<sup>69</sup> Isso não exclui que o fim de mundo que chamamos Antropoceno seja produto de decisões que, se não são certamente de origem divina, poderiam ser outras se fossem levadas a sério as múltiplas possibilidades que a diversidade ontológica oferece para novas práticas políticas: como ponto de partida para a construção de uma nova razão do mundo, uma razão para além do capitalismo e que abarque (e abraçe) outras racionalidades, como a razão do sonho, da poesia e da imaginação. Para além do relativismo, do historicismo e de todos os discursos “*anything goes*”, que podem chamar a atenção e estilizarem-se como “gaia ciência”<sup>70</sup>, o encontro com a multiplicidade ontológica poderia resultar numa racionalidade construtivista e pluricontextual. O curioso é que, para isso, talvez seja necessário ouvir a voz que chega da floresta.

---

<sup>66</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 81.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>68</sup> Danowski e Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 159.

<sup>69</sup> Aldo Mascareño utiliza o conceito, trazido de Niklas Luhmann, de auto-imunidade. Mascareño, *De la inmunidad a la autoinmunidad*, 99.

<sup>70</sup> Luhmann, *Osservazioni sul moderno*, 42.

## Bibliografia

- Almeida, Mauro W.B. “Caipora e outros conflitos ontológicos.” *Revista de Antropologia da UFSCar*, jan-jun, 2013: 7-28. DOI:10.52426/rau.v5i1.85
- Almeida, Mauro W.B. “Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno.” *Ilha*, 2021: 10-29. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e78405>
- Assy, Bethania, e Rafael Rolo. “Shaman cosmopolitanism: Amerindian resistance and perspectivism.” Em *Cosmopolitanism. From the Kantian Legacy to Contemporary Approaches*. Por Cristina Foroni Consani, Joel Klien e Soraya Nour Sckell, 130-153. Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 2021. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-58460-4>
- Baschet, Jérôme. *A experiência zapatista. Rebeldia, resistência, autonomia*. São Paulo : n-1 Edições. 2021.
- Benjamin, Walter. “Sobre o Conceito de História.” Em *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre a literatura e história da cultura . Obras escolhidas. Vol. 1*. Por Walter Benjamin. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- Bensaïd, Daniel. *Marx, manual de instruções*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- Costa, Alyne de Castro. “Da verdade inconveniente à suficiente: cosmopolíticas e antropoceno.” *Cognitio-estudos. Revista Eletrônica de Filosofia*, jan-jun, 2021: 37-49. DOI: <https://doi.org/10.23925/1809-8428.2021v18i1p37-49>
- Costa, Alyne de Castro. *Guerra e paz no Antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour*. Dissertação (mestrado) , Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departa, 2014.
- Cover, Robert M. “Bringing the Messiah Through the Law: A Case Study.” Em *Religion, Morality, and the Law*. Por J. Roland Pennock e John W. Chapman. New York: New York University Press, 1988.
- Danowski, Débora, e Eduardo Viveiros de Castro. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2017.
- De Giorgi, Raffaele. *Direito, Tempo, Memória*. São Paulo: Quartier Latin. 2006.
- De Giorgi, Raffaele. *Risiko als Bindung der Zukunft in komplexen Systemen*. Lecce. 2015.
- De Giorgi, Raffaele. “Othering. La costruzione giuridico-politica di un futuro che non può cominciare.” Em *Direito, Democracia, Futuro e risco*. Por Raffaele De Giorgi, Jorge Lasmar, Lucas Gontijo e Mariana Bicalho: 15-34. Belo Horizonte: D’Placido. 2022.
- De Martino, Ernesto. *La fine del mondo. Contributo all’analisi dell’apocalissi culturali*. Torino: Einaudi, 2019.
- Descola, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

- Eagleton, Terry. *A ideia de cultura*. São Paulo: Unesp, 2011.
- Fisher, Mark. *Realismo Capitalista*. São Paulo: Autonomia Literaria, 2020.
- Giddens, Anthony. *Runaway world. How globalisation is reshaping our lives*. Surrey: Bookmarque Ltd, 2002.
- Hartog, François. *Regimes de Historicidade. Presentismo e Experiências do Tempo*. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica, 2014.
- Harvey, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.
- Horkheimer, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro, 2002.
- Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkin, 2005.
- Kantorowicz, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Kopenawa, Davi, e Bruce Albert. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semântica de los tempos históricos*. Barcelona, Buenos Aires e México: Ediciones Paidós, 1993.
- Koselleck, Reinhart. *Estratos do Tempo. Estudos sobre História*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora PUCRio, 2014.
- Krenak, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- Luhmann, Niklas. *Osservazioni sul moderno*. Roma: Armando Editore, 1995.
- Maniglier, Patrice. “How Many Earths? The Geological Turn in Anthropology.” *The Otherwise*, 2020: 61-75.
- Marcos, Subcomandante Insurgente. 2000. *Nuestro siguiente programa: ¡Oximoron!* abril. Acesso em 22 de abril de 2022. <https://enlacezapatis-ta.ezln.org.mx/2000/04/01/oximoron-la-derecha-intelectual-y-el-fascismo-liberal/>.
- Marx, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Editorial Boitempo, 1998.
- Mascareño, Aldo. “De la inmunidad a la autoinmunidad: la disolución del orden social.” *Astrolabio / nueva epoca*, 98-118: 2020. DOI: <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n25.29340>
- McCarthy, Cormac. *A estrada*. Rio de Janeiro: Objectiva, 2010.
- McEwan, Ian. *Blues do Fim dos Tempos*. Belo Horizonte/Veneza: Âyiné, 2019.
- Mészáros, István. *O século XXI. Socialismo ou barbárie?* São Paulo: Boitempo, 2003.
- Milton, John. *Paraíso Perdido*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- Neuenschwander, Juliana. “Diversidade Cultural e Justiça de Transição.” *Quaderni Fiorentini v.44*, 2015: 1137-1166.

- Neuenschwander, Juliana. "Globalización, presentismo y corrosión de la soberanía popular en Brasil." Em *Cuba-Brasil . diálogos sobre democracia, soberanía popular e direitos sociais*. Por Lucas de Alvarenga Gontijo et alli. Belo Horizonte: D'Placido, 2021.
- Neuenschwander, Juliana, e Marcus Giraldes. "Democracia sem povo e o novo populismo de direita no Brasil." Em *Direito, democracia, futuro e risco*, por Raffaele De Giorgi, Jorge Lasmar, Lucas Gontijo e Mariana Bicalho: 153-179. Belo Horizonte: D'Placido, 2022.
- Ovídio. *Les Métamorphoses*. Paris: Georges Lafaye/ Les Belles Lettres, 1980.
- Platão. "Des Lois." Em *Oevres Complètes*, por Platão. Paris: Flammarion, 2011.
- Stengers, Isabelle. "The challenge of ontological politics." Em *A world of many worlds*. Por Marisol de la Cadena & Mario Blaser: 83-111. Durhan and London: Duke University Press, 2018. <https://doi.org/10.1515/9781478004318-005>
- Virilio, Paul. *Cibermundo: a Política do Pior*. Lisboa: Teorema, 2000.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "A Floresta de Cristal." *Cadernos do Capó, São Paulo* 320, 2006. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.