

FILOSOFIAS PARA ALÉM DO EXCEPCIONALISMO HUMANO: ECOLOGIAS NAS COSTURAS ENTRE MUNDOS

PHILOSOPHIES BEYOND HUMAN EXCEPTIONALISM: ECOLOGIES IN THE SEAMS
BETWEEN WORLDS

Amanda Veloso Garcia¹

Resumo: O Antropoceno é fomentado pelas consequências de um ideal de humanidade superior e separado do que se entende por natureza, cuja elaboração conceitual recebeu contribuições de filósofos renomados. Neste contexto, este artigo busca por meio das filosofias não hegemônicas que foram silenciadas pela colonialidade, repensar a forma como entendemos a humanidade e a natureza, dialogando com ecologias para além do excepcionalismo humano e do discurso do desenvolvimento sustentável. Dessa forma, pretendemos evocar um viés ecológico e não antropocêntrico da filosofia que rompa com o dualismo humanidade/natureza e que esteja mais conectado com a maneira como a vida acontece no planeta que vivemos.

Palavras-chave: Antropoceno, Antropocentrismo, Ecologia

Abstract: *The Anthropocene is fostered by the consequences of an ideal of humanity that is superior and separate from what is understood by nature, whose conceptual elaboration received contributions from renowned philosophers. In this context, this article seeks, through the non-hegemonic philosophies that were silenced by coloniality, to rethink the way we understand humanity and nature, dialoguing with ecologies beyond human exceptionalism and the discourse of sustainable development. In this way, we intend to evoke an ecological and non-anthropocentric bias in philosophy that breaks with the humanity/nature dualism and is more connected with the way life happens on the planet we live.*

Keywords: *Anthropocene, Anthropocentrism, Ecology*

¹ É professora de Filosofia do Instituto Federal do Rio de Janeiro (campus Pinheiral). Possui Licenciatura (2012), Bacharelado (2014) e Mestrado (2016) em Filosofia e Doutorado (2021) em Educação pela UNESP/Marília.

Introdução

Desde a Antiguidade grega a Filosofia ocidental hegemônica se ancora em uma visão do humano como “animal racional” pautada em hierarquias entre os seres vivos. Tal ideal de humanidade fundamentou práticas como o colonialismo, que excluíram humanos e não humanos da categoria de dignidade, tratando como objetos povos não europeus e todos os tipos de seres vivos que não se enquadravam nessa ideologia de superioridade. Diversos filósofos renomados contribuíram para o delineamento desse ideal.

Como afirmam Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014, p. 47), “O sujeito constituinte moderno é uma alucinação narcisista”, pois a chamada revolução copernicana de Kant conduziu a filosofia “para uma via que a afastou infinitamente do “Grande Fora” e a encerrou na gaiola dourada do sujeito. Com Kant perdemos o mundo, em suma, voltando-nos para nós mesmos, no que se poderia chamar de um verdadeiro surto psicótico de nossa metafísica”. Danowski e Viveiros de Castro entendem o sujeito moderno como uma “alucinação narcisista” que gera outras consequências:

A equivocadamente denominada revolução copernicana de Kant é, como se sabe, a origem oficial da concepção moderna do Homem (guardemos a forma masculina) como poder constituinte, legislador autônomo e soberano da natureza, único ente capaz de elevar-se para além da ordem fenomenal da causalidade que seu próprio entendimento condiciona: o "excepcionalismo humano" é um autêntico *estado de exceção ontológico*, fundado na separação autofundante entre Natureza e História. A tradução militante desse dispositivo mítico é a imagem prometeica do Homem conquistador da Natureza: o Homem como aquele ser que, emergindo de seu desamparo animal originário, perdeu-se do mundo apenas para melhor voltar a ele como seu senhor. Mas este privilégio é profundamente ambivalente, como sabemos desde, pelo menos, o Romantismo. A apropriação racional e a economização instrumental do mundo levariam a seu “desencantamento” (Weber). (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 43)

Como desdobramento de um conhecimento voltado para o ego moderno, o homem reafirma o seu excepcionalismo diante da natureza. Danowski e Viveiros de Castro compreendem que a autoafirmação como “senhor” conquistador da natureza funciona como um *estado de exceção ontológico* que justifica qualquer ação realizada em nome da excepcionalidade do homem. Dessa forma, em nome de uma suposta racionalidade superior, se justifica qualquer ação no mundo, tanto a exploração do território quanto das pessoas vistas como mais próximas da natureza do que da humanidade hegemônica.

O Antropoceno pode ser entendido como um *estado de exceção ontológico* que “jamais teria sido metafisicamente possível sem a grande instauração, peculiarmente sobrenatural, da divisão moderna entre natureza e cultura” (VALENTIM, 2018b, n.p.). Tal divisão foi amplamente fundamentada por filósofos europeus consagrados, de modo que a tradição filosófica ocidental se caracteriza por um pensamento que promove a separação entre mundos, povos, pessoa/mundo, humanidade/natureza, natureza/cultura, etc., como explica Marco Antonio Valentim (2014, p. 4-5):

uma multiplicidade inumerável de mundos divergentes, todos eles neutralizados em sua potência própria de mundanização pela “consciência absoluta”, emancipada, do povo universal. Com efeito, se se considera o discurso filosófico moderno em vista de seu impacto imanente sobre outros povos, humanos e não-humanos, que ele desde sempre manteve excluídos e ao mesmo tempo assujeitados à produção do sentido “em geral”, dificilmente se escapa à evidência de que o pensamento transcendental consiste, sobretudo, em um dispositivo espiritual de “aniquilação ontológica” de outrem. De orientação declaradamente contrária à onto-teo-logia, a proposição moderna exemplar – genuinamente transcendental – do “isolamento metafísico do homem” (Heidegger, 1990, § 10, p. 172) é, de Kant a Heidegger, tacitamente etno-eco-cida.

Valentim (2018c, n.p.) explica que a dignidade exclusiva do humano que permeia a filosofia ocidental hegemônica consiste em um afeto narcísico que desencadeia “o especismo e o racismo que caracterizam o “ciclo maldito” da modernidade, a separar os humanos dos outros animais e segregar os humanos entre si”. Portanto, o Antropoceno está intrinsecamente atado ao fascismo, “Conforme podemos testemunhar mundo afora, o *fascismo* é a política oficial do *Antropoceno* (assim como o *capitalismo*, o seu sistema econômico)” (VALENTIM, 2018b, n.p.), de maneira que podemos afirmar que “se o antropocentrismo constitui a ontologia fundamental do Antropoceno, o fascismo é a sua política oficial: a que o instaura e acelera, fechando por expansão frenética (destruição exportada) o mundo “humano” sobre si mesmo e impelindo-o assim a sua própria destruição” (VALENTIM, 2018a, p. 290). Contudo, podemos dizer que as filosofias que fundamentaram a superioridade de um tipo específico de mundo – eurocêntrico, patriarcal, antropocêntrico, dualista, capitalista –, permeado de especismo e racismo, têm responsabilidade sobre as consequências desastrosas do Antropoceno para a ecopolítica do planeta e a vida como um todo.

No entanto, a experiência de destruição de mundo vivenciada especialmente por povos ameríndios e africanos há séculos, começa a ser compartilhada pelos povos “modernos”. Nesse sentido, se “nosso mundo vai deixando de ser kantiano” (VALENTIM, 2018a, p. 19) não é por uma mudança paradigmática, mas pela *intrusão de Gaia* (STENGERS, 2015) que coloca em xeque a superioridade do mundo único ocidental. Porém,

Se faz sentido caracterizar o tempo das catástrofes mediante aquela intrusão, é porque se o toma sob o ponto de vista da humanidade moderna, metafisicamente isolada. Desde a perspectiva dos povos da floresta, ele seria melhor designado por “outra” intrusão, a do “povo da mercadoria” (Kopenawa & Albert 2015: 406-

420). Tal equívoco ontológico em torno ao elemento intrusiva atesta que a catástrofe se efetiva de modos divergentes; mais ainda, que não é nada estranho ao pensamento xamânico que Gaia tenha se tornado *a intrusa* justo para os intrusos. [...] os chamados “povos sem história” mostram-se bem mais capazes de conceber a multidimensionalidade cosmopolítica, *spectral*, da transformação em curso – uma hiper-historicidade, além do Homem e, em certo sentido, do próprio Antropoceno, na qual entropia e *criação* se tornam como que indiscerníveis. (VALENTIM, 2018a, p. 288)

A ideia de uma *intrusão de Gaia* só faz sentido se tomarmos como referência o mundo único hegemônico, pois se olharmos a partir das *cosmoperspectivas*² das filosofias dos povos não hegemônicos veremos que a intrusão a seus mundos ocorreu com o colonialismo, de maneira que sempre foram conscientes dessa potência catastrófica do povo universal. A pandemia de Covid-19 é apenas um dos sintomas da crise desse modelo de civilização hegemônico. O cenário catastrófico atual obriga a perceber o mundo a partir das filosofias não hegemônicas, que demonstram muitas contribuições para lidar com os desafios atuais. Contudo, podemos afirmar que o pensamento filosófico precisa de uma vez por todas colocar no devido lugar as filosofias dos seres divinos celestiais que sempre se afirmaram como universais, este lugar tem a ver com reconhecer que sua filosofia corresponde a uma entre muitas possibilidades de compreender o planeta e, sem dúvida, a mais prejudicial e irresponsável de todas.

Se apoiando nesse processo de transformação ontológica da filosofia, este artigo pretende discutir outra compreensão da humanidade que corresponda aos desafios imposto pelo Antropoceno, discutindo parâmetros para uma possível Filosofia Ecológica.

Filosofias e ecologias para além do desenvolvimento sustentável

Ainda que não seja possível viver sem se alimentar de outras formas de vida, o que explica a centralidade da ideia de predação nas *cosmopercepções* ameríndias, a relação com o que nos cerca pode se dar numa lógica de pisar leve sobre a Terra. Sobre isso, concordamos com Renzo Taddei (2014, p. 2) que “é curioso que as sociedades fundadas em uma metafísica da predação [...] mate

² Neste artigo optamos pela adoção do conceito de *cosmopercepção* de Oyèrónké Oyèwùmí por estar mais adequado à pluralidade de formas de perceber o mundo e que não se restringem à visão. Como explica a filósofa: “O termo cosmovisão, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos” (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 2-3, tradução nossa).

menos que as sociedades que se dizem fundadas na ética do amor (cristão)”³. Na filosofia ameríndia isso é consequência de um entendimento de que tudo que nos cerca é vivo e portador de uma *cosmoperspectiva*. Por outro lado, as ecologias modernas quando tentam “pisar leve” o foco continua sendo o humano moderno, sua sobrevivência, sua superioridade que aparece na ideia de que ele é portador da responsabilidade necessária para “cuidar da natureza”. Dessa forma, as ontologias ameríndias contrastam com o viés antropocêntrico que caracteriza a metafísica ocidental moderna, manifestando um princípio antropomórfico:

Neste sentido, o antropomorfismo é uma inversão irônica completa (dialética?) do antropocentrismo. Dizer que tudo é humano é dizer que os humanos não são uma espécie especial, um evento excepcional que veio interromper magnífica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo. O antropocentrismo, inversamente, faz dos humanos uma espécie animal dotada de um suplemento transfigurador; ele os toma por seres atravessados pela transcendência como se por uma flecha sobrenatural, marcados por um estigma, uma abertura ou uma falta privilegiada (*felix culpa*) que os distingue indelevelmente no seio - no centro - da Natureza. E quando a filosofia ocidental se auto-critica e se empenha em *atacar* o antropocentrismo, sua forma usual de negar o excepcionalismo humano é afirmar que somos, em um nível fundamental, animais, ou seres vivos, ou sistemas materiais *como todo o resto* - a redução ou eliminação “materialista” é o método favorito de equiparação do humano ao mundo preexistente. O princípio antropomórfico, ao contrário, afirma que são os animais e demais entes que são humanos *justo como nós* - a generalização ou expansão “panpsiquista” é o método básico de equiparação do mundo ao humano preexistente. (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 97)

O antropomorfismo ameríndio traz uma perspectiva filosófica que não entende a humanidade como uma espécie excepcional, rompendo com a lógica do antropocentrismo. Na filosofia ocidental hegemônica, o excepcionalismo humano só é questionado a partir da animalidade intrínseca à humanidade ou na sua essência como ser vivo. Por trás da lógica de se igualar ao restante, está um suposto “rebaixamento” humano na escala evolutiva. O antropomorfismo ameríndio ao focar em um outro entendimento humano não reproduz a lógica de retorno a um estágio anterior, mas afirma a possibilidade ao outro de tudo aquilo de que também se considera capaz, é equidade e não novas formas de entender as hierarquias evolutivas. Diante disso, Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 97) reivindicam que “o antropomorfismo merece receber cidadania filosófica plena, apontando para possibilidades conceituais ainda inexploradas”.

³ Mesmo os grupos indígenas que têm a centralidade na guerra e na antropofagia com outros grupos, não podem ser necessariamente associados a uma moralidade violenta. Como explica Viveiros de Castro (2002, p. 248), “não se pode nem se quer ignorar as inúmeras informações que sublinham o alto valor atribuído à proeza guerreira, a onipresença do tema da vingança, a natureza iniciatória do homicídio, e as conexões entre guerra e casamento. Seja como for, embora talvez caiba rotular os Tupinambá de extremamente belicosos, seria muito difícil considerá-los como particularmente violentos. Os cronistas e missionários representam sua vida cotidiana como marcada por uma notável afabilidade, generosidade e cortesia. [...] seu ódio aos inimigos e todo o complexo do cativo, execução ritual e canibalismo estavam assentados em um reconhecimento integral da humanidade do contrário – o que nada tem a ver, bem entendido, com qualquer humanismo.”

O filósofo ameríndio concluiria que “tudo já está *vivo*” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 98). Desta forma, os ameríndios não veem outros seres como objeto. E, nesse sentido, o que podemos afirmar sobre os múltiplos outros implica em perspectivar:

Poderia ser objetado que, a rigor, os animais são “humanos-para-si” para nós, pois somos “nós” (os Ameríndios) que sabemos isso e agimos de acordo com esse saber. Sem dúvida. Mas não sabemos tudo o que os animais sabem, e menos ainda tudo o que eles são. De qualquer modo, isto não significa que exista, escondido nas profundezas do mundo, um Humano-em-si ou um Animal-em-si, porque nas metafísicas ameríndias não há distinção – e aqui avançamos uma tese etnográfica, não uma hipótese universalista – entre o “mundo-em-si” e a série indeterminada de existentes enquanto centros de perspectiva ou, se assim se preferir, enquanto mônadas. Cada objeto ou aspecto do universo é uma entidade híbrida, ao mesmo tempo humano-para-si e não-humano-para-outrem, ou melhor, por-outrem. Neste sentido, todo existente, e o mundo enquanto agregado aberto de existentes, é um *ser-fora-de-si*. Não há ser-em-si, ser-enquanto-ser, que não dependa de seu ser-enquanto-outro; todo ser e ser-por, ser-para, ser-relação. (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 97-98)

Não sabemos tudo que os outros animais sabem, logo qualquer afirmação de que nenhum outro ser do planeta além do homem tem perspectiva – o que na cosmologia ocidental implica ter consciência, racionalidade, moralidade, política, entre outros – é difícil de sustentar. O que somos também carrega o *ser-relação*, o que quer dizer que depende também dos outros seres. Não há separação entre sujeito e objeto, no mundo ameríndio não existem objetos, tudo está inter-relacionado.

Como afirma Ailton Krenak (2019, p. 32), para os povos ameríndios, “os humanos não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm”. Para ele, a catástrofe ecológica que vivemos tem como cerne o que denomina como “despersonalização da natureza”: “Quando despersonalizamos 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). Comentando a filosofia de Ailton Krenak, Arthur Imbassahy (2019, p. 12) reflete:

Ailton Krenak faz uma crítica contundente de alguns dos princípios dominantes que nos impedem de enxergar toda multiplicidade de seres que coabitam conosco a Terra. Enquanto no xamanismo há uma busca de ver o sujeito por trás do que parece ser um objeto, no capitalismo o fundamental é que tudo vire mercadoria, isto é, objetos sujeitos à exploração. [...] Com essa despersonalização do mundo, o que antes eram diversos sujeitos se transformam em apenas uma humanidade, que se concede o direito de explorar uma natureza exterior, passiva, transformada em recursos naturais. Dessa forma, a acumulação de objetos no Ocidente se faz mediante um empobrecimento generalizado dos sujeitos que compõem o mundo. Seu objetivo final parece ser a redução de toda diversidade à monocultura: uma unidade abstrata que, no entanto, projeta um mundo assustadoramente real. Basta contrapor um deserto verde (dominado por uma única espécie) e a Floresta Amazônica; o português e as mais de 160 línguas diferentes faladas no Brasil; as muitas centenas de povos que vivem no continente americano e uma dúzia de Estados-nação; incontáveis espíritos e deuses e um único Deus cristão. O que está em disputa é qual mundo queremos habitar.

Enquanto o pensamento hegemônico visa a reduzir tudo a objeto de consumo, inclusive os humanos, as filosofias ameríndias parecem fazer o movimento inverso, buscando a subjetividade naquilo que é coisa para a ontologia do povo autointitulado universal.

Davi Kopenawa (2015) através de sua “crítica ecopolítica da razão pura, *branca*” (VALENTIM, 2014, p. 18) afirma que aquilo que é chamado pelos brancos de “meio ambiente” não tem relação com a experiência cósmica dos Yanomamis, pois corresponde ao “que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 484-485). Sobre o entendimento da ecologia, explica:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*⁴, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 480)

Nesse sentido, a ecologia não é feita apenas por humanos, ela é realizada por todos os seres e relações que compõem a floresta. Por isso que Kopenawa afirma que os xamãs protegem a natureza por inteiro, defendem “suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos *xapiri* e habitantes humanos” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 484-485), pois “Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 484-485). Contudo, as filosofias ameríndias fomentam o entendimento do ambiente não enquanto *meio*, mas enquanto *cosmos*, o ambiente como uma *sociedade de sociedades – cosmopolítica –*, na qual os outros seres são vistos como povos e não como recursos.

O *xamanismo* aponta para a comunicação com outros seres. A importância dessa comunicação também implica em evitar o fim do mundo, isto é, a *queda do céu*:

A solução simplista para evitar que o céu caia, critica Ailton Krenak, é isolar ainda mais a humanidade da natureza. Idealmente, haveria de um lado um mundo onde todos falam a mesma língua e se entendem; do outro, uma natureza pura, protegida e intocada, onde os seres humanos podem apenas passear, mas não de fato interagir. Em contraposição a esse ideal, que na prática cria bolhas de paz em um mundo cada vez mais caótico, os conhecimentos e as poéticas cosmopolíticas dos xamãs dizem respeito às articulações específicas entre seres muito diversos, em intensa comunicação. (IMBASSAHY, 2019, p. 14)

⁴ Os *xapiris* são os espíritos da floresta que atuam a partir do diálogo com os xamãs. Os Yanomamis entendem que a atuação dos *xapiris* é essencial para evitar o fim do mundo (“queda do céu”).

E como forma de “preservação”, o que a ideologia dominante promove é o aumento do distanciamento entre humanidade e natureza. Tal abordagem, que pode ser chamada de conservacionista, também defende a expulsão de comunidades em nome da preservação. Assim como Tsing (2019, p. 238), “Nós rejeitamos generalizações sobre a destruição ambiental, especialmente quando envolvem acusações contra grupos pobres e marginalizados”, pois muitas vezes os habitantes locais sabem mais sobre a situação e formas de preservação das florestas do que os cientistas e governos. O discurso de preservação se dá de forma descolada e instrumentalizada da humanidade: “Nesse sentido, a biodiversidade adquire papel econômico passivo – por sua capacidade de absorver carbono – no balanço das emissões de gases de efeito estufa e dos processos de redução do aquecimento do planeta” (LEFF, 2009, p. 253). Tal perspectiva reproduz a ideia da natureza como um objeto manipulável a serviço do ser humano e desconsiderando as relações sociais e espirituais que se estabelecem.

Portanto, é preciso refletir sobre o que está por trás de discursos sobre sustentabilidade: “Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar?” (KRENAK, 2019, p. 22). Diversas vezes o termo *desenvolvimento sustentável* é usado para encobrir práticas destrutivas, e mesmo na melhor das hipóteses, costuma ser associado à reciclagem e plantio de árvores sem um questionamento profundo desse sistema destrutivo capitalista. Não há sustentabilidade possível sem uma mudança política profunda, sem destituir as grandes corporações de seu poder irrestrito de ditar os rumos do planeta, sem oferecer justiça para os povos das florestas, ribeirinhos, caiçaras, quilombolas, ou seja, sem questionar profundamente a própria ideia de *desenvolvimento* e o sistema que a sustenta. Não é possível entender a relação humanidade/natureza como neutra, pois parte de uma concepção específica de humanidade e de natureza e de como devem ser a relação entre ambas. Toda ecologia é política assim como não pode existir justiça alguma sem justiça ambiental.

O que chamamos de catástrofe ambiental se relaciona intrinsecamente com a piora das condições de vida dos grupos oprimidos. Como destaca Alexandre Costa (2014, p. 10), “É uma questão crucial para a classe trabalhadora, pois mitigar e frear a crise climática é pré-condição para que não herdemos da burguesia uma Terra em ruínas” (COSTA, 2014, p. 10). Costa estabelece paralelos entre a crise ecológica e a violência, como se segue:

Crise ecológica e recrudescimento da violência organizada pelo Estado, mesmo nos regimes burgueses ditos “democráticos”, estão umbilicalmente unidas, como produto inevitável do crescimento capitalista (a primeira) e como único meio possível para assegurá-lo (a segunda). Ou se detém a fúria expansionista do

capital (e isso implica em rever as próprias noções produtivistas-desenvolvimentistas incrustadas em boa parte do pensamento “de esquerda”), ou secas e cacetetes, enchentes e balas de borracha, furacões devastadores e repressão e massa se abaterão, ao longo deste século, com mais e mais frequência sobre a “terceira classe do Titanic”. (COSTA, 2014, p. 13)

O Brasil infelizmente oferece um enorme número de casos desse tipo, até mesmo porque, como afirma Antonio Bispo dos Santos (2015, p. 97), “a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades” que tem a vida como fonte de riqueza. No mesmo sentido, Juliana Fausto (2014, p. 3-4) acrescenta:

Muitos concordam hoje que estamos vivenciando a Sexta Grande Extinção, também chamada de Extinção do Holoceno ou Extinção do Antropoceno. Queimando fósseis antigos, não paramos de criar novos fósseis. Do ponto de vista desses novos fósseis, dos que se extinguem para se tornar, por exemplo, pedras, o Antropoceno, mais que uma época geológica, é sistema de governo: regime de exceção. Subversivos pelo desacordo entre seu modo de vida e aquele único aceito pelo poder que se impõe sobre eles, inumeráveis espécies animais sucumbem diariamente, caçados direta ou indiretamente – por exemplo, pela precarização de seus habitats. São os desaparecidos do Antropoceno. Desaparecidos políticos, criminosos radicais na monocultura civilizacional. [...] a filosofia, que, em grande parte de sua história, pelo menos a majoritária, se esforçou para retirar dos animais qualquer ponto de vista, culminando na famosa teoria acerca de sua pobreza de mundo. Seguindo o escritor, podemos nos perguntar se o mundo dos animais é pobre nele mesmo ou se é o mundo configurado pelo *anthropos* que é cada vez mais pobre; este homem que fala e forma mundos empresta seu nome a uma época cujo próprio é a pobreza ontológica. [...] No Antropoceno, essa afirmação perde seu caráter supostamente descritivo e aparece como uma tarefa que o configurador de mundos tomou para si: aproximar cada vez mais os animais das pedras, transformando-os em fósseis. (FAUSTO, 2014, p. 3-4)

O desenvolvimentismo enquanto política do Antropoceno articula fascismo e especismo, ao mesmo tempo queimando e produzindo fósseis a partir de genocídios humanos e não humanos, o que permite afirmar que “a civilização baseada na queima de combustíveis fósseis é também aquela comprometida com a produção acelerada de novos fósseis” (FAUSTO, 2014, p. 3).

Além do fim dos sistemas de exploração, a sustentabilidade também passa pela colaboração multiespécies, como explica Tsing:

sustentabilidade significativa requer o ressurgimento de múltiplas espécies, isto é, a reconstrução de paisagens habitáveis através das ações de muitos organismos. A maioria dos estudiosos da sustentabilidade concentra-se apenas em planos e programas humanos. Em contraste, eu argumento que, onde os modos de vida humanos se sustentam através de gerações, é porque eles se alinham à dinâmica do ressurgimento de múltiplas espécies. (2019, p. 225)

A sustentabilidade não existe se a pensarmos como um ato humano, a ecologia depende de entender e colaborar com a *cosmoperspectiva* de muitos outros seres. O *xamanismo* estimula a preservação da floresta por meio da aproximação entre os diferentes seres, focando numa necessidade constante de comunicação: “Longe de se reduzir a prosaicos lugares provedores de comida, a floresta e os campos de cultivo são teatros de uma sociabilidade” (DESCOLA, 1999, p. 118).

Os povos originários trazem outra concepção de natureza, de humanidade e de ecologia, pois “fazem parte daquela gigantesca minoria de povos que jamais foram modernos, porque jamais tiveram uma Natureza, e portanto jamais a perderam, nem tampouco precisaram se libertar dela” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 94-95). E, nesse sentido, podemos falar de uma *colonialidade da natureza* que estrutura as opressões coloniais e o racismo ambiental, isto é, quem tem direito à terra e qual deve ser a relação com ela. A natureza na perspectiva monocultural moderna envolve ao menos dois equívocos fundamentais intrinsecamente interligados: a ideia de que os humanos não são natureza e a compreensão da natureza enquanto objeto, isto é, *recurso* de exploração. Vemos que a compreensão que temos de natureza foi fabricada pela ontologia hegemônica encobrendo e *soterrando* os aspectos sociais e *cosmopolíticos* que a permeiam.

O pensamento hegemônico ignora o potencial ambiental dos diferentes ecossistemas, como ocorre, por exemplo, com a aplicação de monoculturas para climas temperados, o que não permite aproveitar o metabolismo e funcionamento próprio desses ambientes e das pessoas e seres que nele vivem. Na monocultura são ignorados os potenciais ecológicos do ambiente, da cultura e da criatividade humana que exige diversificar as formas de cultivo e respeitar as práticas dos povos: “Em vez de aglutinar a integridade da natureza e da cultura, engole, para globalizar racionalmente o planeta e o mundo” (LEFF, 2009, p. 239). Por isso, Leff defende a construção de uma nova forma de compreender a ecologia que acompanhe a produção de novos saberes científicos que resgatem os saberes e práticas tradicionais,

para descobrir novos usos potenciais dos recursos naturais e encontrar melhores formas de organização produtiva, que sirvam aos povos na defesa contra o processo político-econômico do capital, que atenta constantemente contra o potencial produtivo da riqueza natural dos seus territórios, contra suas identidades culturais e contra suas condições de existência. (LEFF, 2009, p. 234).

É importante ressaltar que essas outras ecologias são novas apenas para o povo dominante, pois se mantêm vivas nas comunidades e povos não hegemônicos e são indissociáveis de suas vidas. Contudo, sustentabilidade coincide com a proposta de “ver o que importa mesmo para as pessoas, os coletivos e as comunidades nas suas ecologias” (KRENAK, 2019, p. 24), de forma a integrar conhecimento e experiência cotidiana. Não se trata de tornar hegemônicas as diversas práticas dos povos que resistem há séculos, mas de ampliar as possibilidades, destituir das ideologias de superioridade a monocultura hegemônica e criar estruturas que permitam pluralidade de ecologias e compartilhamento da vida no planeta.

Antônio Bispo dos Santos contrapõe o modelo de desenvolvimento sustentável com o que ele denomina como *biointeração*. Ele explica que as práticas voltadas para o desenvolvimento sustentável se baseiam na tríade “reduzir, reutilizar e reciclar”, não estabelecendo uma crítica radical ao “uso indiscriminado de recursos naturais finitos e não renováveis nos processos de sintetização e de manufaturamento, característicos do desenvolvimentismo” e mantendo a “necessidade de transformação do orgânico em sintético como algo inquestionável que inevitavelmente levará a humanidade a uma situação de miséria, fome e escassez generalizada” (SANTOS, 2015, p. 98). Um exemplo do problema desse pensamento é a garrafa pet, “uma vez pet, sempre pet” (SANTOS, 2015, p. 101), ou seja, sua reutilização ou os processos industriais de reciclagem acabam por somar ao esgotamento dos recursos naturais e da poluição, não eliminando o problema da produção de plástico.

Por outro lado, a *biointeração* se dá através de processos de reedição da natureza, se baseando na tríade “extrair, utilizar e reeditar” (SANTOS, 2015, p. 102) na compreensão de que tudo o que fazemos é fruto da energia orgânica. Assim, rompendo com a necessidade contínua de processos de manufaturamento e sintetização e apontando para a

importância de biointeragirmos com todos os elementos do universo de forma integrada, a ponto de superarmos os processos expropriatórios do desenvolvimentismo colonizador e o caráter falacioso dos processos de sintetização e reciclagem do desenvolvimentismo (in)sustentável, pelo processo de reedição dos recursos naturais pela lógica da *biointeração*” (SANTOS, 2015, p. 102).

O exemplo trazido por Santos é o *cofo* utilizado para guardar a pesca, que pode ser feito a partir de vários tipos de palhas disponíveis no bioma, além de se decomporem rapidamente quando descartados.

Ao contar sua história na comunidade *Pequizeiro* no vale do rio Berlingas no Piauí, Santos nos oferece um exemplo mais profundo de *biointeração*. Além da existência de “roças de todo mundo”, as pescas eram coletivas envolvendo em diferentes tarefas toda a comunidade, de maneira que coordenadas pelos mais velhos, algumas pessoas “remendavam tarrafas, outras cortavam palhas para fazerem tapagens, outras retiravam balseiros de dentro d’água, outras distribuíam cachaça, bolos e tira-gosto, outras faziam café e assim por diante” (SANTOS, 2015, p. 82). Quem não tinha material de pesca, colaborava de outras formas. Porém, a melhor maneira de entender o que Santos (2015, p. 82) chama de *biointeração* é a “estrutura orgânico social de uma casa de farinha”. As várias tarefas que envolvem o fazer da farinha são divididas por todas as pessoas envolvidas em agrupamentos que, em torno de rodas, incentivam brincadeiras, proximidades, amores:

Depois de dar água aos animais que estavam nas roças, os rapazotes também comparecem à casa de farinha, onde provocados pelo jeito maroto das cabrochas, desafiavam-se a enfrentar o manejo da roda.

Como a roda localiza-se, estrategicamente, em uma posição privilegiada, de lá se vê todos os movimentos que acontecem no recinto, inclusive, os olhares interessados das meninas. Se os meninos que estão na roda conseguirem cruzar o seu olhar com o olhar de uma das cabrochas, logo elas lhe passam uma mensagem que, sem dificuldades, é compreendida. A mensagem é um convite para, após raspar e cevar a mandioca, juntos pegarem água na cacimba. [...] Tudo isso acontece mediante poucas palavras, quase ninguém percebeu, mas a menina já emitiu outra mensagem: à noite ele deve ajudá-la a lavar a massa. E assim se lava a massa, se colhe a tapioca, se torra a farinha, se faz o beiju; e assim se namora, marca noivado, e vive-se durante um longo período, onde se faz muita força, mas toda essa força se transforma em festa. (SANTOS, 2015, p. 83-84)

Nesta perspectiva, o trabalho não é um castigo pelo pecado original por meio de uma relação com a terra exclusivamente para a produção de alimentos, mas está envolto por espiritualidade e ancestralidade. Sobre isso escreveu Maria Sueli Rodrigues de Souza (APUD SANTOS, 2015, p. 112):

Se perguntarmos o que é biointeração, Bispo nos responde é a pescaria artesanal orquestrada com sinfonia afinada de vários instrumentos que produzem sons diferentes com instrumentos diferentes sem deixar de ocupar o seu lugar no ritmo sincronizado; é a mandiocada ou farinhada também numa orquestra da qual participam as notas do trabalho, do amor, da sedução, do convívio, da partilha, do achar bom viver e fazer junto. Biointeração é “guardar o peixe nas águas, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo”, é viver, conviver e aprender com a mata, com o chão, com as águas, com o vento, com a lua, com o sol, com as pessoas, com os animais. É transformar o trabalho em vida, arte e poesia. É transformar as divergências em diversidades. É retirar as notas pesadas do castigo do trabalho para fazer fluir, confluir a interação, a biointeração.

Biointeração significa compreender que “a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia” (SANTOS, 2015, p. 85), pois as populações quilombolas reconhecem que os recursos naturais pertencem a todos.

Biointeração envolve uma mudança radical de concepção acerca da natureza. A cosmovisão extrativista da natureza, baseada no dualismo cartesiano de fragmentar natureza e humanidade, é *ecologicida* e carrega consigo uma racionalidade destrutiva de todas as formas de vida porque utiliza o cosmos como meio, ignorando a reprodução da vida que lhe é intrínseca e necessária. Por outro lado, nas cosmovisões não ocidentais nem ao menos faz sentido falar de natureza por entender que todos são parte constitutiva do cosmos e não podem existir de forma independente dele. Nesse sentido holístico de várias tradições não ocidentais, a destruição do outro significa a destruição de si mesmo. O que diferencia as duas cosmovisões é a compreensão da natureza enquanto meio – concepção ocidentalocêntrica – e o cosmos como um fim em si mesmo – concepções não ocidentais –. Contudo, é mais do que uma diferença de concepção, pois ao observar o mundo vemos que não é possível sobreviver com a destruição do ecossistema. Desse modo, a cosmovisão dualista ocidentalocêntrica é na verdade uma ideologia de alienação que não pode existir no mundo tal como ele é. Enquanto a

ontologia hegemônica é destrutiva, outras cosmologias têm em seu cerne a reprodução de vida a partir de uma compreensão cósmica de sujeito como parte de um sistema orgânico. Precisamos entender o próprio planeta como um ser orgânico dinâmico, desconstruindo a visão da Terra como uma coisa, bem como resgatar uma visão mais orgânica e integrada de nós mesmos. Concordamos com Tsing (2019, p. 238) que

Para apreciar os desafios do Antropoceno, no entanto, precisamos prestar mais atenção às socialidades interespecies das quais todos nós dependemos. Enquanto bloqueamos tudo o que não é humano, fazemos da sustentabilidade um conceito mesquinho limitado; perdemos o rumo do trabalho comum que é necessário para viver na Terra tanto para humanos quanto para não humanos.

A própria agricultura, quando entendida para além da excepcionalidade humana, aponta para a agência não humana. Por exemplo, o que chamamos de agroecologia, e que em muito se assemelha às técnicas de agricultura ancestrais, parte de uma interação entre os seres a fim de utilizar as técnicas de não humanos, como, por exemplo, a forma de cultivo de pássaros ou a fabricação do mel pelas abelhas. Os processos agroecológicos se pautam na observação e conhecimento profundo das técnicas de outros seres, como abelhas e pássaros que atuam na propagação de sementes. O que a agroecologia faz é interagir com outros seres oferecendo condições convidativas para eles e retribuindo seu trabalho. Assim, cria-se um ambiente favorável para que todos humanos e não humanos possam interagir, se alimentar e, conseqüentemente, aplicar as técnicas próprias visando o bem comum.

A vida neste planeta é resultado de um movimento de *sincronia* com outros seres, o próprio ser humano só existe por causa das bactérias, pois sua origem remonta a elas, mas também sua presentificação só é possível em alianças com elas. Como ressaltam Margulis e Sagan (2002, p. 133), “A simbiose produz novos indivíduos. “Nós” não poderíamos sintetizar as vitaminas B ou K se não houvesse bactérias em nosso intestino”. A humanidade depende de mutualidade multiespecies para sobreviver, ignorar outras espécies significa ignorar parte do que somos. As alianças simbióticas convidam a repensar a individualidade e a autonomia humana, assim, faz sentido entender a vida como uma rede de *alianças entre mundos*. Margulis e Sagan entendem a biosfera como uma *sinfonia senciente* que não é regida pela humanidade, mas pelas colaborações interespecies:

Os humanos não são especiais e independentes, mas parte de um *continuum* de vida que circunda e abarca o globo. O *Homo sapiens* tende a dissipar calor e a acelerar a organização. Como todas as outras formas biológicas, nossa espécie não pode continuar a se expandir indefinidamente. Tampouco podemos continuar a destruir outros seres, de quem dependemos, em última instância. Devemos realmente começar a ouvir o resto da vida. Como uma linha melódica única na ópera viva, somos repetitivos e persistentes. Podemos julgar-nos criativos e originais, mas não estamos sozinhos nesses talentos. Quer o admitamos ou não, somos apenas um tema da forma biológica orquestrada. Com seu glorioso passado não humano e seu futuro incerto mas instigante, essa vida, a nossa vida, está hoje tão inserida quanto sempre esteve no resto da sinfonia senciente da Terra. (MARGULIS & SAGAN, 2002, p. 254)

Se o ser humano dominante tem agido como se fosse o proprietário legítimo da economia da Terra, inclusive eliminando outros humanos, não tardará para ser eliminado por ela: “A metamorfose contínua do planeta é o resultado cumulativo de seus seres multifários. A humanidade não rege a sinfonia senciente: com ou sem nós, a vida prosseguirá” (MARGULIS & SAGAN, 2002, p. 251).

Considerações finais

A partir das *cosmoperspectivas* sobre a vida que discutimos nestas páginas, refletimos sobre um outro modo de filosofar mais conectado com os movimentos que envolvem o viver neste planeta. Se a filosofia hegemônica pode ser entendida como uma *necropolítica* por seus movimentos aniquiladores de outras ontologias, propomos pensar o filosofar como um movimento em *sintonia* com outras formas de vida. Para isso, tal filosofar precisa romper com o antropocentrismo e os discursos do desenvolvimento sustentável. A diferença dessa forma de filosofar pode ser entendida por meio da diferenciação entre a *Filosofia da Ecologia* e a *Filosofia Ecológica*. Como explicam as filósofas Maria Eunice Quilici Gonzalez e Juliana Moroni (2011, p. 29-30), para os adeptos da *Filosofia da Ecologia*, as questões ecológicas

devem ser abordadas sob uma ótica racional, antropocêntrica, exclusiva do ser humano, devido à capacidade humana de discernimento moral, supostamente não encontrada em outras espécies. [...] A abordagem antropocêntrica da Filosofia da Ecologia, que utiliza a escala de valores exclusivamente humanos para decidir e direcionar os rumos do planeta, se diferencia do viés (necessariamente antropomórfico, mas não antropocêntrico) adotado pela Filosofia Ecológica. Nesse viés, o estudo das múltiplas relações que se estabelecem entre organismos e meio ambiente adquire um caráter naturalista, que elege a vida, em suas várias dimensões, e a ação ambientalmente situada como parâmetros centrais a partir dos quais se espera que possa emergir uma visão sistêmica da natureza.

Portanto, a abordagem da *Filosofia da Ecologia* utiliza como referência valores exclusivamente humanos a partir de uma perspectiva racional, colocando as questões ecológicas sob uma interpretação moral humana. A *Filosofia Ecológica*, por sua vez, não entende o humano como capaz de direcionar sozinho os rumos do planeta, focando em compreender a dinâmica da vida nas relações entre os organismos e o ambiente. No viés da *Filosofia Ecológica*, “a vida é caracterizada como uma complexa rede dinâmica que se constitui por meio de processos auto-organizados e se mantém através de ajustes, de cooperação e embates entre as várias espécies de seres existentes” (GONZALEZ & MORONI, 2011, p. 31). Assim, a *Filosofia Ecológica* atua no sentido de “explicitar os padrões informacionais que marcam a interação dinâmica dos vários organismos com o ambiente que habitam” (GONZALEZ & MORONI, 2011, p. 31). O ambiente não é descrito por meio de

variáveis neutras, mas a partir da inter-relações entre os organismos e os seus ambientes. As filósofas elencam três principais pressupostos da *Filosofia Ecológica*:

Em primeiro lugar, ela retira o homem do centro do universo e busca descobrir o que parece ser o seu nicho natural na dinâmica da vida auto-organizada e compartilhada por inúmeras formas significativas de existência. Um segundo pressuposto é que, longe de ser a única espécie pensante, o ser humano possui em comum com muitos outros seres vivos a habilidade de conceber, sentir e perceber a dinâmica das relações informacionais, também conhecidas como “*affordances*” (GIBSON, 1979), as quais possibilitam a ação dos organismos no meio ambiente. A terceira suposição fundamental da Filosofia Ecológica é que a natureza não é uma máquina gigantesca, mas sim um sistema informacional, dinâmico e qualitativo, que tem os seres vivos entre os seus constituintes fundamentais. Nesse sistema, o acaso e os processos auto-organizadores desempenham um papel importante no estabelecimento de novidades e na preservação da vida. (GONZALEZ & MORONI, 2011, p. 29)

Dessa forma, a *Filosofia Ecológica* se contrapõe à visão antropocêntrica sobre a natureza que acompanha as abordagens da *Filosofia da Ecologia*. Um filosofar ecológico percebe o mundo para além da humanidade, conectado com outros seres e suas formas de perceber o mundo. A *Filosofia Ecológica* parte da compreensão da Terra como um sistema vivo no qual “há tendência ao equilíbrio e à constância advêm da unicidade e funcionalidade entre os elementos que o compõe, sem que haja a necessidade da predominância de um elemento racional que controle ou pretenda reger a dinâmica da vida” (GONZALEZ & MORONI, 2011, p. 34). Nesse sentido, organismo e ambiente formam um sistema auto-organizado, dinâmico e complexo que se constitui a partir de um processo contínuo de mutualidade e reciprocidade. Consequentemente, uma *cosmoperspectiva* não antropocêntrica leva a outra epistemologia:

Na perspectiva ecológica, o conhecimento não está limitado ao domínio exclusivamente proposicional, que envolve fatores ligados à linguagem humana. A linguagem é apenas um dos elementos constitutivos do conhecimento que se espalha pelo ambiente através de gestos, olhares, processos históricos, além dos hábitos de ação que propiciam as percepções olfativas, visuais e auditivas dos seres vivos. Para exemplificar, podemos identificar os gestos presentes no sorrir e chorar como conhecimento não proposicional de certas espécies relativas às expressões de alegria e tristeza; ou, o tipo de comunicação estabelecida entre os pássaros e a natureza que lhes permite perceberem com antecipação a chegada do inverno e migrarem para áreas mais quentes. Nessa perspectiva, a aquisição do conhecimento advêm do aprendizado que ocorre através da troca de informações entre os organismos e o meio no plano da ação habilidosa. (GONZALEZ & MORONI, 2011, p. 31-32)

Entender o conhecimento como coevolutivo permite perceber como fazemos mundos coletivamente e que nenhum ser é capaz de determinar sozinho os rumos do que acontece ao seu redor. Se somos compostos por muitos seres, que moldam e têm suas *cosmopercepções* moldadas por seus mundos, faz mais sentido entender o conhecimento não como o resultado de representações de uma razão isolada metafisicamente, mas como um fazer coletivo e dinâmico contínuo de interações em muitas escalas. A abordagem da *Filosofia Ecológica* aponta para a comunicação como uma

estrutura informacional que possibilita a ação, não necessariamente restrita à fala ou à escrita. Concordamos com James Gibson (1979, p. 258, tradução nossa) que “conhecer é uma extensão do perceber”. Nesse viés, não seria preciso interpretar o mundo através de representações mediadas por uma razão, os seres fazem parte dele de maneira que o significado emerge de processos coevolutivos de longa duração. A ação no mundo gera disposições e é esta experiência que permite detectar o significado e o conhecimento. A epistemologia ecológica não se refere a *formas* de conhecer, mas está voltada para *práticas* de conhecimento, de maneira que a percepção-ação dos organismos no ambiente está intrinsecamente relacionada ao saber.

Contudo, a *Filosofia Ecológica* enquanto uma visão sistêmica alternativa da natureza, que não concebe o ser humano de maneira isolada do mundo e dos demais organismos, “procura re-situar o ser humano no que parece ser o seu nicho natural, fornecendo subsídios para o estudo da dinâmica de sua vida” (GONZALEZ & MORONI, 2011, p. 35). Assim, convida a buscar os padrões que nos ligam a outros organismos, nos situando em uma “rede compartilhada por inúmeras formas significativas de existência” (GONZALEZ & MORONI, 2011, p. 35). Dessa forma, a filosofia

busca reatar o elo perdido da sua corporeidade na complexa rede dinâmica da vida. A esperança é que o abandono da ilusão de controlador central da natureza, e a sua imersão nessa rede, possibilite a compreensão de problemas ambientais cujas soluções parecem exigir novas formas de compreensão do mundo a partir de múltiplas perspectivas unificadoras. Tais perspectivas poderiam alterar espontaneamente hábitos auto-destrutivos que direcionam o nosso comportamento e que nos impedem de fazer avaliações críticas acerca de nossas ações no mundo. Essa visão sistêmica, que respeita a diversidade de ações, poderia, quem sabe, nos recolocar na posição de seres do mundo da vida e não apenas de seres no mundo da razão. (GONZALEZ & MORONI, 2011, p. 35-36)

Situando o ser humano em seu lugar no cosmos, a abordagem ecológica não antropocêntrica “o retira do centro do universo, integrando-o na dinâmica da vida auto-organizada e compartilhada por inúmeras formas significativas de existência” (GONZALEZ & MORONI, 2011, p. 26). Nesse sentido, entendemos que a *Filosofia Ecológica* colabora para uma compreensão sensível e sistêmica tanto do conhecimento quanto do ser. As filosofias que discutimos neste artigo estimulam a perceber saberes mais que humanos e os *nós* que nos compõem, convidando a resistir ao Antropoceno para além do excepcionalismo humano.

Referências bibliográficas

COSTA, Alexandre Araújo. (2014). *Sobre Crise Ecológica, Violência e Capitalismo no Século XXI*. Os mil nomes de Gaia. Rio de Janeiro. Disponível em:

<<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/alexandre-costa.pdf>>. Acesso em 18 de novembro de 2020.

DANOWSKI, Débora & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.

DESCOLA, Philippe. A selvageria culta. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 107-123.

FAUSTO, Juliana. (2014). *Os desaparecidos do Antropoceno*. Os mil nomes de Gaia. Rio de Janeiro. Disponível em: < <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/juliana-fausto1.pdf>>. Acesso em 18 de novembro de 2020.

GIBSON, James Jerome. *Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1979.

GONZALEZ, Maria Eunice Quilici; MORONI, Juliana. Visões de mundo: uma reflexão a partir da perspectiva da Filosofia Ecológica. In: SIMONETTI, M. C. L. (Org.). *A (in)sustentabilidade do desenvolvimento: meio ambiente, agronegócio e movimentos sociais*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 25-37.

IMBASSAHY, Arthur. A arte de segurar o Céu pela diferença: contra o ódio a indígenas e meio ambiente, narrativas nos estimulam a alianças. *Suplemente Pernambuco* n. 162, Agosto 2019, p. 12-15.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LEFF, Enrique. *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorian. *O que é a vida?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002.

NODARI, Alexandre. (2014). *Limitar o limite: modos de subsistência*. Os mil nomes de Gaia. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/alexandre-nodari.pdf>>. Acesso em 18 de novembro de 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

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

TADDEI, Renzo. (2014). *Alter geoengenharia*. Os mil nomes de Gaia. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/renzo-taddei-altergeoengenharia.pdf>>. Acesso em 18 de novembro de 2020.

- TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- VALENTIM, Marco Antonio. (2014). *A sobrenatureza da catástrofe*. Os mil nomes de Gaia. Rio de Janeiro. Disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/marco-antonio-valentim.pdf>>. Acesso em 18 de novembro de 2020.
- VALENTIM, Marco Antônio. Extramundandade e sobrenatureza: Ensaios de ontologia fundamental. *Desterro* [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018a.
- VALENTIM, Marco Antonio. Fascismo, a política oficial do Antropoceno. Entrevista especial com Marco Antonio Valentim. [Entrevista concedida a] Ricardo Machado. IHU – *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. 31 de out, 2018b. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>>. Acesso em 05 de abril de 2020.
- VALENTIM, Marco Antonio. Professor de Filosofia lança livro em que compara conceito de “mundo” para ocidentais e ameríndios. [Entrevista concedida a] Camille Bropp. *Carta Maior*. 05 de set, 2018c. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?%2FEditoria%2FLeituras%2FProfessor-de-Filosofia-lanca-livro-em-que-compara-conceito-de-u21Cmundo-u21D-para-ocidentais-e-amerindios%2F58%2F41641&fbclid=IwAR3sQxxmNmp9zLv8GVSkj1aXSEh4fpaGPm0oyWPn2gUix_5tQmUc8_Mb4ns>. Acesso em 05 de abril de 2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.