

A Vastidão do Vazio – Lucrecio, Kant, Kopenawa

[The Vastness of Void – Lucretius, Kant, Kopenawa]

Marco Antonio Valentim*

Resumo: O ensaio investiga a relação entre humanidade e catástrofe na cosmologia xamânica de Davi Kopenawa, comparada por aproximação à cosmologia venusiana de Lucrecio e por contraste à escatologia moral de Kant. Consideram-se a tese da instabilidade estrutural e dinâmica do céu e o problema do vazio cósmico. Procura-se então desenvolver a questão sobre a origem e o fim da humanidade através da catástrofe, tanto em sua dimensão ancestral, extra-humana, quanto em conexão com a atual destruição socioambiental, de origem antrópica. Como conclusão, especula-se acerca do papel desempenhado pelo pensamento crítico na irrupção da catástrofe.

Palavras-chave: Humanidade. Catástrofe. Vazio. Antropia. Crítica.

Abstract: The essay investigates the relationship between humanity and catastrophe in Davi Kopenawa's shamanic cosmology, which is compared by approximation to Lucretius' venusian cosmology and by contrast to Kant's moral eschatology. It considers the thesis of the structural and dynamic instability of the sky and the problem of the cosmic void. So it seeks to develop the question about the origin and the end of humanity through the catastrophe, both in its ancestral, extra-human dimension, and in its connection with the current socio-environmental destruction, of anthropic origin. In conclusion, it speculates about the role played by the critical thinking in the catastrophe's eruption.

Keywords: Humanity. Catastrophe. Void. Anthropy. Critique.

*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: mavalentim@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7950-1673>.

Nós sabíamos que éramos diferentes, mas sabíamos também que fazíamos parte. Isso ainda era sabedoria para alguns espíritos tardios como Lucrecio, que viveu pouco antes da era cristã. Em seu grande poema Sobre a natureza das coisas, Lucrecio não viu barreira entre o homem e o resto da criação; ele viu o mundo não-humano como a matriz na qual a humanidade é formada e nutrida, à qual pertencemos como o quartzo pertence à rocha em que se cristalizou, e para a qual retornaremos como a onda ensolarada retorna ao mar. [...] Por volta do século XVIII na Europa, inventamos a “Natureza”. A Natureza compreende todas as outras espécies e todos os lugares em que elas vivem, fora de nós. Idealizada ou demonizada, a Natureza é o Outro da humanidade. Nós existimos fora e acima dela.

Ursula K. Le Guin

[...] no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicar seus conhecimento e habilidades é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. [...] Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma pessoa, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das coisas, tais como os animais irracionais, aos quais se pode mandar à vontade, porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo.

Immanuel Kant

O que eles chamam de natureza é, na nossa língua antiga, Urihi a, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos Urihinari, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, as das folhas que são seus cabelos e as dos cipós. São também as dos animais e dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo as dos grandes caracóis warama aka. A imagem do valor de fertilidade në roperi da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos xapiri são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos.

Davi Kopenawa Yanomami

Em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (KOPENAWA, ALBERT, 2015), a relação entre humanidade e catástrofe é tratada, com especial profundidade, em três capítulos principais, cada qual sendo o último de cada parte respectiva do livro: o Capítulo 8, “O céu e a floresta”; o Capítulo 16, “O ouro canibal”; e o Capítulo 24, “A morte dos xamãs”. Não se trata de simples reiteração acumulativa do tema: no primeiro, ele surge como tópico central da cosmologia yanomami, atinente ao vínculo estrutural entre céu e floresta; no segundo, é considerado com respeito ao mundo dos brancos, particularmente no que se refere à des-

truição de ecossistemas e biomas provocada pela mineração e, mais amplamente, pelo mundo da mercadoria; e, no terceiro desses capítulos, é apresentado como consequência do conflito entre esses mundos – o céu, a floresta e a cidade – sob a figura da aniquilação “cosmocida” (GODDARD, 2017) dos agentes xamânicos. O tema constitui, portanto, a espinha dorsal da obra. Podemos formulá-lo desde já nos termos de um problema: qual é o papel que a *antropia* desempenha na cosmologia xamânica de Davi Kopenawa? *Em que medida a queda do céu supõe, para a sua emergência como evento cósmico, um nexo intrínseco entre humanidade e catástrofe?*

A fim de experimentar sua situação trans-histórica e entre-mundos, é oportuno recuperar, de saída, o mesmo tema geral com base na tradição filosófica ocidental. Para tanto, imitando um gesto especulativo de Romandini (2018, pp. 182-185), proponho um breve contraste entre cosmologia antiga e teleologia moderna: *Lucrecio versus Kant*.

“Catastrophe tremenda”

No Livro I de *De rerum natura*, Lucrecio considera a possibilidade cosmológica do desabamento do céu:

Que tudo enfim os ceos em
roda abrangem,
Verdadeiras muralhas do uni-
verso,
Para o poder centrifugo das
chammas
N’algum repente não romper
passagem
Para fora dos terminos do
mundo,
Outras porções apoz de si le-
vando;
Que, dado isso, do ceo muros e
raios
Lá do alto sobre nós desaba-
riam,
De sob os pes se nos abri-
ra a terra,
E os cadaveres nossos dissolvi-
dos,
Com as ruinas do ceo e terra en-

voltos,
Se abysmariam no profundo va-
cuo;
Que, dada esta catastrophe tre-
menda,
Do que existiu mais nada resta-
ria
Que os atomos [*primordia*] sem
uso,
E o vacuo fora universal de-
serto.
(LUCRÉCIO, 1851, I, vv. 1102-
1110).

Pois, onde quer que primeiro
defendas que as coisas se au-
sentam
este vai ser o portal da morte
pra todas as coisas,
lá toda a turba da matéria se
lança pra fora.
(LUCRÉCIO, 2021, I, vv. 1111-
1113).

O sentido da passagem é bastante controverso: ele enseja, por um lado, uma hipótese “catastrofista”, em que se trata da descrição de um colapso cósmico universal, e, por outro, uma hipótese “regularista”, na qual, em favor do pleno equilíbrio da ordem cósmica, se rejeita a possibilidade de um tal colapso absoluto. Cada qual a seu modo, ambas as hipóteses pressuporiam a exterioridade entre matéria e vazio. No caso da primeira, o seu efeito seria catástrofico; e, no caso da segunda, impossível. A controvérsia permanece inde-

cidida: a cópia do manuscrito medieval mais completo apresenta uma rasura no trecho logo anterior aos versos citados, a qual impede uma solução definitiva para o enigma (cf. LUCRETIUS, 1992, I, pp. 90-91, nota). Lucrécio descreve a “morte térmica do universo”, ou refuta uma teoria que leva à suposição desse término?

Matéria sem vazio é equivalente a matéria morta, imóvel, pois o movimento, vida da matéria, constitui a consequência necessária da mescla entre matéria e vazio, em desequilíbrio permanente (cf. LUCRETIUS, 1992, I, vv. 503-529, *passim*). Com isso, a possibilidade de uma desintegração absoluta do cosmos estaria desde sempre descartada. Em vez da morte térmica do universo, a catástrofe cósmica consistiria antes em um macromovimento turbilhante da matéria por intervenção imanente e “maciça” do vazio. Com volume variável, os corpos fluem em diversas direções, a depender sempre da magnitude do desequilíbrio, sempre local, entre matéria e vazio. Quanto maior o desequilíbrio, mais intensa a turbulência (cf. SERRES, 2003, pp. 45-52). Se a aniquilação absoluta da matéria viva é cosmologicamente impossível, é porque a morte é estruturalmente constitutiva da vida. Não se trata, contudo, da vida que, em “evolução criadora”, suplanta espontaneamente a matéria, tornando-se espírito consciente de si (BERGSON, 2005, pp. 272-293) – mas da vida que, *em desvio climático*

(NAIL, 2018, pp. 194-205), performa estocaticamente a dinâmica dos corpos e dos seus “espíritos” (*simulacra*). Com efeito, lemos no Livro III de *De rerum natura*:

Pois a velhice sempre cede, assolada do novo,
sempre, e uma coisa se reconstrói a partir de uma outra.
Não se desce ao profundo do tártaro atroz, aos infernos.
Pois é preciso matéria para que os pósteros cresçam;
estes, também, a ti seguirão, ao fim de suas vidas,
Logo cairão, não menos que os de antes de ti já caíram:
algo nunca deixará de nascer de outra coisa.
Nunca ninguém tem posse da vida, somente usufruto.
Veja, também, como as eras passadas do tempo infindável de antes de nós foram nada – de antes de termos nascido,
essas também a *natura* nos mostra tal como um espelho que nos revela o tempo vindouro depois de morrermos.
Mas o que tem de horrível nisso, o que de tão triste, não é mais calmo morrer do que todo tipo de sono?
Não nos admiremos: tudo que é dito que habita
o Aqueronte profundo estão todos, de fato, conosco.

(LUCRÉCIO, 2021, III, vv. 964-979).

Se reunirmos as duas passagens em um único argumento, podemos erguer, independente da resolução do enigma textual, uma terceira hipótese, moderadamente “catastrofista”. Logo cairão, não menos que os de antes de ti já caíram: / algo nunca deixará de nascer de outra coisa”: é, sim, possível que o “portal da morte” se abra e os céus caiam; não obstante, a “turba da matéria”, em perpétua fuga, alcança sempre outro lugar: “Certo é que muitos corpos efluem e se afastam das coisas, / debes ceder” (LUCRÉCIO, 2021, II, v. 1128). Por consequência, tal como a “natureza” (*natura*) não se resume a “este” mundo enquanto “soma de coisas” (*haec rerum summa*), o movimento cósmico da vida não cessa com a inevitável desagregação dos corpos. Mas, se os mortos “estão todos, de fato, conosco”, significa então que, embora não se reduza à nossa vida, a natureza está, mesmo assim, *toda* nela? Mais uma vez, a resposta parece ser afirmativa: por ser *processo*, e não *corpo*, a natureza pode “estar conosco” sem sucumbir à nossa morte. Imanente a todos os corpos, *natura* é, ao mesmo tempo, matéria e vazio, vida e morte. *Alma Venus*.

Sem estar fadado ao colapso absoluto, o cosmos é processualmente catastrófico. Por sua vez, a *parte* cósmica da humanidade consiste em uma instância inexoravelmente concernida, como

qualquer outra, pela “natureza das coisas”. O mundo humano é essencialmente vulnerável aos “turbilhões” dos primórdios, de variada magnitude, capazes de fazer e desfazer mundos, bem como aos “simulacros” dos corpos, de diversa pungência, capazes de afetar e arrebatam almas (LUCRETIUS, 1992, IV, v. 26 e ss.). Devido a tal arrebatamento corpóreo-anímico, configura-se “um quadro da humanidade inquieta, aterrorizada mais que dolorida – mesmo a peste se define não apenas pelas dores que transmite, mas pela inquietação generalizada que institui” (DELEUZE, 2003, p. 279). Ao descrever esse sombrio quadro antrópico, Deleuze ressalta o fato de que, partindo da invocação a *Venus genetrix* (Livro I), *De rerum natura* se encerra com a narrativa da devastação vital, moral e política de Atenas pela peste, na Guerra do Peloponeso (Livro VI): da eucatástrofe generativa, “primeiro dia do mundo”, à discatástrofe epidêmica, seu “último dia” (GALZERANO, 2017, p. 47).

Fim antinatural

Em um de seus últimos escritos, Kant considera, em registro escatológico, a possibilidade do “fim do mundo” sob a figura da queda do céu, entre outros desastres afins:

Se, porém, deve ser contado entre as *últimas coisas* ainda o

fim do mundo, tal como este aparece em sua forma atual, a saber, a queda das estrelas da abóbada do céu, o desmoronamento deste próprio céu (ou o escapamento dele como um livro embrulhado), o incêndio de ambos, a criação de um novo céu e de uma nova terra para sede dos bem-aventurados, e do inferno para lugar dos condenados, então aquele dia do julgamento não seria sem dúvida o último dia, mas haveria ainda muitos outros diversos que se lhe seguiriam. Somente, como a ideia de um fim de todas as coisas não tem origem no raciocínio sobre o *curso físico* das coisas no universo, porém sobre o curso moral das coisas no mundo, unicamente sendo causada por ele, este último curso só pode ser relacionado com o suprassensível (compreensível apenas na esfera da moralidade), de que é parte a ideia da eternidade (KANT, 2005, pp. 93-94).

Interessa a Kant justificar o “dia do julgamento” como fundamento de uma “religião dentro dos limites da simples razão”. Para tanto, o filósofo se depara com a necessidade de distinguir radicalmente a eucatástrofe religiosa, o Apocalipse, de uma discatástrofe cósmica, tal como “o desmorona-

mento deste próprio céu”: enquanto o dia do juízo diz respeito somente ao “curso moral das coisas no mundo”, o cataclisma concerne ao “curso físico das coisas no universo”, sendo inacessível, tanto lógica quanto empiricamente, à razão finita, devido às barreiras do conhecimento objetivo. Para garantir religiosamente a salvação humana, recalca-se metafisicamente a catástrofe cósmica. Por acarretar, inclusive, a aniquilação moral do homem, a queda do céu não passa de um devaneio irracional, sem validade teórica e de consequência prática nociva: impossível *nihil negativum*, “objeto vazio” cujo “conceito se suprime a si próprio” (KANT, 2001, B348-349). A humanidade é, para si mesma, inviolável pela natureza – *outside of it, above of it*.

Com isso, Kant promove a cisão crítica entre física e moral, cosmologia e antropologia, natureza e humanidade – cisão que, não por acaso, a catástrofe socioambiental em curso, de origem antrópica (“racional”), escancara como a mais mortífera das ilusões modernas. Por julgar-se, na condição sublime de ente racional finito, transcendentemente exterior à natureza e capaz de, mediante o conhecimento objetivo, dominá-la em seus processos para submetê-la aos fins suprassensíveis da razão, o homem esclarecido – suposto herói da história universal e pretenso “senhor da natureza” (KANT, 2002, §83, AA 390-391) – transfigura-se paradoxalmente em perpetrador da de-

vastação ecológica, algoz “antinatural” (KANT, 2005, pp. 99-101) da história evolucionária da vida: “*Homo exstinguens*” (MARQUES, 2016, p. 671).

Se isso faz sentido, o filósofo da *Aufklärung* parece ter ativamente ignorado que, enquanto colapso ecocosmológico, a queda do céu implica forçosamente a derrocada da própria razão pura. Por qual necessidade o cosmos “incognoscível” teria de permanecer pacificamente conforme ao desígnio moral da racionalidade humana? Independente de seus próprios limites e interesses, como a razão poderia ser invulnerável à dinâmica cósmica? Tanto mais que parece não haver maneira tão eficaz de conspirar para o fim antinatural do mundo do que denegá-lo como objetivamente impossível, sobretudo quando ele já irrompeu a partir da história ecológica da civilização cosmopolita. Eis o nexa catastrófico entre liberdade moderna e devastação antrópica, duplo monstruoso da desconexão ideológica entre história e natureza: “A mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão” (CHAKRABARTY, 2013, p. 11).

Todavia, entre Kant e Lucrecio, como ficamos diante de Kopenawa? Após essa breve incursão pela história conceitual da queda do céu na tradição filosófica ocidental, vamos ao estudo da cataclismologia yanomami, em vista da conexão cósmica, articulada por Lucrecio e recalçada por Kant, entre humani-

dade e catástrofe.

O “grande vazio”

Segundo Davi Kopenawa, a dinâmica do cosmos é, assim como em Lucrecio, estruturalmente catastrófica: a catástrofe constitui a própria forma dos processos cósmicos. Se “sem floresta não há história” (KOPENAWA, 2019, p. 241), sem catástrofe não há mundo. Os mundos surgem e caem, as eras irrompem e colapsam catastroficamente, através de discontinuidades súbitas e drásticas, por meio de metamorfoses disruptivas. “O céu é sempre instável” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 196), explica o xamã yanomami, sugerindo que continuidade e estabilidade plenas, propriedades conformes à concepção moderna de universo como sistema isolado em equilíbrio, seriam traços *anticósmicos*.

Por outro lado, não é pelo mesmo motivo que o céu cai a cada vez. A queda do céu é desencadeada por diversos fatores, a depender do caráter e do comportamento dos coletivos (os humanos, os mortos, os espíritos, os seres maléficis, os brancos) que habitam os diversos patamares e regiões cósmicas (a floresta, as costas do céu, o peito do céu, a profundidade da terra, a cidade). *O cosmos é político*. Já no primeiro capítulo de *A queda do céu*, Kopenawa vincula o precedente cataclisma à “metamorfose” descontrolada dos ancestrais

humano-animais do “primeiro tempo” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 74): de tanto virarem outros, sem cessar, o céu acabou desabando. No Capítulo 8, a queda possível do céu é atribuída à vingança violenta dos espíritos (*xapiri*) “órfãos” contra “guerreiros e feiticeiros inimigos” responsáveis pela morte dos xamãs (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 196). Mas, no Capítulo 16, a iminente queda do céu é causada pela “fumaça do metal” expelida, em escala planetária, pelas fábricas e máquinas dos brancos (*napë*) (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 370). E, no Capítulo 24, esses dois últimos motivos acham-se estreitamente conjugados: o céu está prestes a cair, ou já caindo, devido à inexorável vingança dos *xapiri* contra os *napë* que destroem a floresta (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 497).

Há, portanto, pelo menos três causas distintas para a queda do céu, já ocorrida ou em curso, causas nada “naturais” na medida em que resultam de intencionalidades diferentes e conflitantes entre si: (1) a metamorfose caótica dos *ancestrais*; (2) o conflito xamânico entre *espíritos*; e (3) a antropia destrutiva dos *brancos*. Seja como for, o céu nunca cai, como salienta Davi, “à toa”, “sem motivo”. Todo e qualquer ato intencional – até mesmo o pensamento mais fugaz ou o desejo menos consciente – contribui, em maior ou menor grau, para a queda ou para a sustentação do céu. Isso significa também que o céu não paira por si só, “à toa”, sobre

os habitantes da terra. O céu precisa ser consolidado incessantemente. Não haveria termo menos apropriado para designá-lo que “firmamento”. O céu é, por natureza, infirme.

Kopenawa é claro e inequívoco em “sustentar”, repetidamente, que os xamãs e seus espíritos são os únicos seres capazes, por virtude e propósito, de manter o céu no lugar. Segundo ele, a espiritualidade onírico-xamânica transforma efetivamente o cosmos, consistindo em uma potência *nequentrópica* que, mediante o controle parcial da força do caos em suas diversas configurações, impede a desintegração universal. O cosmos jamais poderia se refazer das catástrofes que lhe sucedem, caso não fosse constantemente sonhado pelos espíritos xamânicos. No limite, a queda do céu é “o que acontece quando morre um xamã” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 495).

Se os xamãs podem desaparecer por ação antrópica inimiga, como no caso da devastação da floresta e do extermínio de seus habitantes pelo povo da mercadoria, torna-se necessário admitir a existência de uma relação imanente entre humanidade (em sentido amplo, antropológico) e catástrofe (em sentido estrito, cosmológico). Quanto à sua origem, obra e destino, a humanidade é catastrófica; assim como, quanto às suas causas, processos e efeitos, a catástrofe é também, embora jamais somente, humana. Mais uma vez, a humanidade não é senão um modo de instanciação,

entre inumeráveis outros, da dinâmica instável do cosmos – *inside of it, below it*.

No Capítulo 8, “O céu e a floresta”, os temas da instabilidade estrutural do céu e da origem cosmológica da humanidade são tratados em conjunto:

Todos os seres que moram na floresta têm medo de ser eliminados pela imensidão do céu, até os espíritos. É isso, finalmente, que a gente de nossas casas receia, é isso que a faz chorar. Todos bem sabem que o céu já caiu sobre os antigos, há muito tempo. Conheço um pouco dessas palavras a respeito da queda do céu. Escutei-as da boca dos homens mais velhos, quando era criança. Foi assim. No início, o céu ainda era novo e frágil. A floresta era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos. Moravam nela outras gentes, criadas antes de nós, que desapareceram. Era o primeiro tempo, no qual os ancestrais foram pouco a pouco virando animais de caça. E quando o centro do céu finalmente despencou, vários deles foram arremessados para o mundo subterrâneo. Lá se tornaram os *aõpatari*, ancestrais vorazes de dentes afiados que devoram todos os restos de do-

ença que os xamãs jogam para eles, embaixo da terra. Continuam morando lá, junto do ser do vendaval, *Yariporari*, e do ser do caos, *Xiwãripo*. Vivem ali também na companhia de seres queixadas, vespas e vermes tornados outros. As costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos. Por esse motivo chamamos a floresta *wãro patarima mosi*, o velho céu, e os xamãs também a chamam *hutukara*, que é mais um nome desse antigo nível celeste. Depois, um outro céu desceu e se fixou acima da terra, substituindo o que tinha desabado. Foi Omama que fez o projeto, como dizem os brancos. Pensou no melhor modo de torná-lo sólido e introduziu em todo o céu varas de seu metal, que enfiou também na terra, como se fossem raízes. Por isso, este novo céu é mais sólido do que o anterior, e não vai desmanchar com tanta facilidade. Nossos xamãs mais antigos sabem tudo isso. Sempre que o céu começa a tremer e ameaça arrebentar, enviam sem demora seus *xapiri* para reforçá-lo. Sem isso, o céu já teria desabado de novo há muito tempo! A gente do primeiro tempo não

era tão sabida. Mas se esforçaram muito tentando impedir a queda do primeiro céu. Transtornados de medo, cortaram estacas frágeis demais, na madeira mole e nos troncos esburacados das árvores *tokori* e *kahu usihi*. A maior parte desses ancestrais foi esmagada ou lançada para debaixo da terra, a não ser num lugar, onde o céu se apoiou num cacauero, que vergou sob o peso mas não quebrou. Isso foi no centro de nossa floresta, onde estão as colinas que chamamos *horepë a*. Um papagaio *werehe* foi mordiscando o retalho de céu preso no cacauero e aos poucos abriu nele um buraco, por onde essas gentes do primeiro tempo conseguiram escapar. No final, saíram na floresta das costas do céu, onde continuaram vivendo. Os xamãs chamamos *hutu mosi horiepë theri pë*, a gente que saiu do céu. Mas esses ancestrais acabaram desaparecendo. Viraram outros e foram levados pelas águas, ou foram queimados quando a floresta toda se incendiou, há muito tempo. Isso é o que sei. Viemos à existência depois deles, e foi nossa vez de existir e aumentar. De modo que somos os fantasmas da gente que saiu do céu (KOPENAWA, ALBERT,

2015, pp. 194-197).

O sentido geral do argumento xamânico de Kopenawa envolve uma constatação paradoxal: por um lado, o céu é imenso, a ponto de provocar vertigem em todos os seres que vivem sob e sobre ele; por outro, ele é frágil, estando constantemente “à mercê dos espíritos dos xamãs mortos que sempre querem recortá-lo” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 197). Com a queda do céu, sucedem dois processos simultâneos e irreversíveis: (1) a *dupla metamorfose dos ancestrais míticos*: antes, em animais de caça e, após, em monstros predadores; e (1') a *sobreposição cadente dos patamares cósmicos*: caindo, o céu atual ocupa o lugar da terra, que afunda no “mundo subterrâneo”, sendo substituído por um novo céu. Há, pois, determinação recíproca entre a cadência cósmica e a “evolução” transespecífica: como se, a partir da confluência entre a queda do céu e a transformação dos seres, cosmologia e biologia, geologia e história fossem indistintas. O processo cósmico-vital acontece através de metamorfoses catastróficas.

Com efeito, o termo yanomami para “céu”, *hutukara*, se mostra irredutivelmente equívoco: “Chamamos a floresta *wãro patarima mosi*, o velho céu, e os xamãs também a chamam *hutukara*, que é mais um nome desse antigo nível celeste”. *Htukara*: céu|terra. Estar na terra é, portanto, sempre estar em algum céu. *Tudo é céu*:

O universo é composto, para os Yanomami, de quatro níveis (*mosi*) superpostos, cercados de um grande vazio (*wawëwawë a*): *tukurima mosi* (o “céu novo”), *hutu mosi* (o “céu [atual]”), *warõ patarima mosi* (o “velho céu”) e *pëhëtëhami mosi* (o “nível embaixo”). O “novo céu” é uma espécie de céu embrionário destinado a substituir a abóbada celeste após sua queda (sendo a terra atual um céu caído no primeiro tempo) (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 622, nota 35).

Face a essa espantosa pluralidade de níveis celestes, à *multidimensionalidade* do céu, qual será a profundidade superior do cosmos, o “céu” além do céu? Qual será sua profundidade inferior, a “terra” sob a terra? O que é o “grande vazio”? Será que a existência desse vazio envolvente significa que, a despeito de sua complexidade, o cosmos yanomami consiste, ele também, em um “mundo fechado”?

No discurso de Kopenawa são numerosas as ocorrências do termo “vazio”, que acumula diversos significados entrelaçados: “grande vazio do sonho”, “pensamento vazio”, “galhos vazios”, “olhos vazios”, “estômago vazio”, “vazio na floresta”, “vazio da floresta”, “grande vazio para além do céu”, “acampamento vazio”, “solo vazio”,

“tudo vazio no território dos brancos”, “flutuando no vazio pelos caminhos de luz dos *xapiri*”, “xamã vazio”, “morrer só e vazio”, “avançar no vazio”, “peito vazio”, “despencar no vazio”, “estrondo no vazio”, “você é vazio!”, “tragado por um imenso vazio no hotel da cidade”, “perder-se no vazio” etc. A tensão semântica central sucede entre o “grande vazio que fica além da terra e do céu” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, pp. 464-465) e o “grande vazio” dos *napë*, efeito do seu pensamento cosmologicamente perdido (literalmente “vazio”). Como, afinal, o vazio da imensidão do cosmos e o da terra devastada poderiam ser o mesmo?! E, contudo, sempre se cai, sempre se cai em direção ao vazio, seja a vastidão sideral da “terra-espelho” dos *xapiri* (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 400) ou a vacuidade inóspita do território metálico dos brancos, ou mesmo, o vazio do estômago faminto. Em todos os casos, o vazio é sempre *intersticial*, nunca apenas exterior: “O Grande Fora começa em casa” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 98).

Por tudo isso, o “grande vazio” de Kopenawa parece corresponder sobretudo à “imensidão do céu”. No Capítulo 5, “A iniciação”, o xamã yanomami relata o seu primeiro encontro iniciático com os *xapiri* como viagem ao céu por via da absorção de sua *imagem* pelo “imenso vazio” em que a própria floresta se transforma:

Foi assim que aconteceu co-

migo, e fiquei apavorado, porque nunca tinha visto nada igual. Os sonhos que tinha desde pequeno eram pouca coisa comparados àquilo! Quando vi pela primeira vez os *xapiri* descendo para mim, aí sim, entendi o que é medo! O que comecei a ver, antes de distingui-los com nitidez, era de fato aterrorizante. Primeiro, a floresta se transformou num imenso vazio que ficava rodopiando em torno de mim. Depois, de repente, a luz explodiu num estrondo. E tudo ficou impregnado de uma claridade ofuscante. Eu só via a terra e o céu de muito longe, semeados de penugem branca cintilante. Essas pequenas penas luminosas cobriam tudo, flutuando leves no ar. Não havia mais sombra em lugar algum. Eu via tudo de cima, de uma altura assustadora. Então compreendi que estava começando a me tornar outro de verdade. Disse a mim mesmo: “O meu sogro sabe mesmo dos espíritos! Por isso conhece tão bem a floresta! Ele não estava mentindo!”. Quando os espíritos querem nos pôr à prova, arrancam nossa imagem e vão depositá-la bem longe, nas costas do céu. [...] É desse modo que nos tornamos xamãs de ver-

dade. Foi o que me aconteceu, e foi mesmo muito doloroso! Meu pensamento estava preso no esquecimento e minha pele jazia no chão, inerte. Os meus se diziam: “Dá pena vê-lo assim, largado como um morto jogado na poeira!”. Mas não era isso. Meu corpo de fato estava derrubado no chão, mas os *xapiri* seguravam minha imagem sobre seus espelhos, no mais alto do céu. Por isso, eu sentia vertigens e tinha tanto medo de cair! Estava suspenso acima de um enorme abismo, deitado em um amontoado de penugem branca. Já não distinguia as pessoas da casa ao meu redor. Só podia ouvir suas vozes, como grunhidos roucos e desarticulados. Pareciam vozes de seres maléficos. Era tudo muito apavorante! (KOPENAWA, ALBERT, 2015, pp. 146-147).

Além de deslocamento interdimensional, a queda na imensidão acarreta também mudança de “imagem”, metamorfose (KOPENAWA, ALBERT, 2015, pp. 116-118). De acordo com Koponawa, os ancestrais *yarori* do “primeiro tempo” que não conseguiram “sair do céu” foram “arremessados” ao subterrâneo, tornando-se assim *aõpatari*, isto é, seres maléficos devoradores dos povos da floresta. Os que conseguiram escapar do soterramento cósmico, fugindo

através de um “buraco” no céu desabado (vazio intersticial aberto por um papagaio ancestral), passaram a habitar a nova superfície terrestre (outrora, as “costas do céu”), tornando-se então *yanomae thëpë*, gente humana. É por isso que, de acordo com a memória ancestral dos xamãs yanomami, os humanos não são senão “fantasmas da gente que saiu do céu”. A queda do céu antigo constitui a origem da humanidade atual.

Com isso, podemos supor que a paradoxal fragilidade da imensidão celeste, o seu desgaste entrópico (“O centro do céu ainda está firme, mas as beiradas já estão bastante gastas, ficaram frágeis”), se deva ao nexos imanente entre humanidade e cosmos: no que concerne ao céu atual, ela resulta da antropia desenfreada do mundo da mercadoria. Além de ser sustentado pelo trabalho xamânico de contenção improvisada e provisória da cadência cósmica – só os *xapiri* é que podem segurá-lo ou derrubá-lo –, o céu tem sido constantemente “danificado” com a exploração do mundo subterrâneo – morada do “ser do caos” (*Xiwãripo*) – pelos *napë* (KOPENAWA, ALBERT, 2015, pp. 196-197). Os Capítulos 16 e 24 narram juntos uma verdadeira guerra termodinâmico-noética – de caráter simultaneamente físico e “moral” (GEORGESCU-ROEGEN, 2012, pp. 159-183), entrópico e “mental” (BATESON, 1987, pp. 496-501) – entre os *xapiri* e os *napë*, conflito no qual se joga nada menos que o destino pró-

ximo do cosmos planetário, com todos povos que habitam seus diversos patamares:

Não foi portanto à toa que Omama soterrou o ferro, o ouro, a cassiterita e o urânio, deixando acima do solo só nossos alimentos. Assim guardados pelo frio dos seres da terra que chamamos *maxitari* e do ser maléfico do tempo chuvoso, *Ruëri*, os minérios não representam perigo. Mas se os brancos os arrancarem todos do solo, afugentarão o vento fresco da floresta e queimarão seus habitantes com sua fumaça de epidemia. Nem as árvores, nem os rios, nem mesmo os *xapiri* poderão conter seu calor. Então, ao ficar sem peixes para comer e sem néctar de flores para beber, o ser sol *Mothokari*, que é também um ser onça, descerá à terra, enfurecido, para devorar os humanos como se fossem macacos moqueados. Depois, mais tarde, quando os brancos tiverem acabado de extrair todos os minérios, seu calor irá se dissipar e a terra se resfriará pouco a pouco, pois são eles que aquecem suas profundezas. A lâmina dos machados não fica mesmo ardente sob o sol? Assim é. De dia, o sol é muito forte e não deixa o frio do céu descer à terra. De noite, é o calor que

ficou no metal da terra que o empurra para as alturas. Onde o solo é muito quente, é porque no mais fundo dele há pedras e metais. Onde o solo é vazio, faz muito frio, as nuvens são baixas e quase não se vê o sol. Deve ser o caso das terras distantes de onde os ancestrais dos brancos já extraíram todo o minério (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 360).

Por enquanto, quando os brancos esquentam o peito do céu com a fumaça do metal que arrancam da terra, os *xapiri* ainda estão conseguindo curá-lo, despejando nele enxurradas de água de suas montanhas. Mas se não houver mais xamãs na floresta, ele vai queimar aos poucos até ficar cego. Vai acabar sufocando e, reduzido ao estado de fantasma, vai despençar de repente na terra. Aí seremos todos arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós. Pode ser que então, depois de muito tempo, outras gentes venham à existência em nosso lugar. Mas serão outros habitantes da floresta, outros brancos. São essas as palavras de nossos antigos sobre o futuro. Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso. Talvez acabassem entendendo

as coisas de que os xamãs costumam falar entre si. Mas não devem pensar que estamos preocupados somente com nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e fazendeiros que querem destruí-la. Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar (KOPENAWA, ALBERT, 2015, pp. 497-498).

“Aí seremos todos arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós”: se a humanidade atual teve origem com a queda do céu antigo, provocada por seus ancestrais extra-humanos, é bastante provável que, agora cindida e fragmentada, a humanidade chegue ao seu fim com uma nova queda do céu, desta vez operada por ela mesma – *ou melhor, pelo povo da mercadoria*. Não há, portanto, mera reiteração nem simples simetria entre a catástrofe do “primeiro tempo” e a do tempo presente: “*Pode ser que então...*”, “*Mas serão outros...*”.

Espíritos e primórdios

Passemos então à comparação entre a cosmologia xamânica de Kopenawa e a cosmologia venusiana de Lucrécio. Apesar de diferenças abissais, elas exibem uma atitude noética pela qual a humanidade se posiciona *no* cosmos pensando-se na condição de espectro, como *fantasma* ou *simulacro*. Com apoio em fontes antigas e modernas da história da espectrologia ocidental, Romandini propõe que a subjetividade humana consiste em “apenas uma integral constituída por agências espectrais que lhe são constitutivamente extra-humanas” (ROMANDINI, 2018, p. 121). Ele retoma assim a teoria lucreciana dos simulacros como um materialismo espectral (ROMANDINI, 2018, pp. 99-100), a fim de reconfigurar cosmologicamente o sujeito transcendental como simulacro de um desvio clínico: “Consideramos o sujeito como o *clinamen* de um cosmos disjunto cuja assimetria permite a subsistência do espectro. [...] O *clinamen* pode dar conta da dimensão espectral que o cosmos apresenta e da qual o sujeito é um epifenômeno” (ROMANDINI, 2018, p. 185).

De fato, encontramos, em Lucrécio e Kopenawa, distintas transposições cosmológicas do “comportamento material” do espírito – aquilo que Marx, em sua interpretação dialética do materialismo antigo, definiu como uma atitude intencional originária: “Se me com-

porto em relação a mim mesmo como se eu fosse imediatamente outro, meu comportamento é material” (MARX, 2018, p. 82). Assim fala, enquanto *corpo espectral*, o xamã yanomami (por meio de um antropólogo *napë*): “Somos os fantasmas da gente que saiu do céu” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 196). E assim fala, enquanto *espectro material*, o poeta romano (por meio de um filósofo moderno): “feitos de simulacros que se cruzam espontaneamente no céu”, “não cessamos de nos banhar neles, de sermos atingidos por eles como por fluxos de ondas” (DELEUZE, 2003, p. 282).

No que concerne à dimensão antrópica da espectralidade, Kopenawa explica a devastação e a patogênese geobiológicas – respectivamente, a “fumaça do metal” e a “epidemia *xawara*” – como processos de degradação, operados pelos donos do “ouro canibal”, que conduzem de forma inexorável à queda do céu, por meio de uma cadeia cumulativa de acontecimentos que parte do desejo canibal dos *napë* e se consoma com a vingança sobrenatural dos *xapiri*: o céu cai por força da “paixão pela mercadoria” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, pp. 356-372, 406-420).

Em meio à pandemia global, Romandini reinterpreto recentemente a concepção de Lucrécio a respeito da catástrofe antrópica, corroborando, com base nela, a função ecologicamente negativa da “zoopolítica” fundante do direito ocidental.

É Lucrécio quem fornece a grande paráfrase filosófica do relato histórico de Tucídides quando escreve:

Pois a religião, então, não tinha nenhum peso, nem o poder dos deuses; a dor presente era excessiva. Na cidade, não se observava o rito de sepultamento com que aquele povo costumava enterrar seus mortos; todo o povo andava sobressaltado, em grande perturbação, e cada um enterrava os seus como podia. A súbita necessidade e a indigência levaram a muitos horrores: alguns colocavam seus parentes em piras levantadas por outros, com grande gritaria, e as acendiam com tochas, travando por vezes lutas sangrentas para não abandonar seus cadáveres (*De rerum natura*, VI, vv. 1279-1286). Nestes versos, que estão entre os mais crus da filosofia antiga, apresenta-se um desafio teórico. Aqui, a cidade não é pensada como *dissoluta*, mas, pelo contrário, se encontra histórica e efetivamente dizimada. [...] Na peste de Atenas, enquanto episódio central da Guerra do Peloponeso, chega-se a um momento em que toda a estrutura social toca seu grau zero, e o direito, tanto humano quanto divino, cede frente ao

desastre natural. À despolítica absoluta do mundo humano se sucede, então, a politização absoluta da natureza, que só fala a linguagem da morte. Nesse sentido, a zoopolítica começa pela ordem da natureza não-humana, primeiro fundamento com o qual deve se medir todo o ordenamento da comunidade. A apropriação do natural ingovernável e potencialmente mortal é o primeiro ato político constitutivo, e o gesto zoopolítico consiste precisamente em construir, na esfera do mundo, um ecossistema habitável para o animal humano. [...] nenhuma comunidade política humana pode se constituir sem estar plenamente consciente de sua relação cooriginária com a esfera da *physis*, à qual também pertence inextricavelmente. [...] episódios como a peste de Atenas (que, enquanto irrupção do natural devastador, tem a capacidade de se constituir como paradigma para a reflexão teórica) nos lembram que não há política para o homem que não esteja fundada, precisamente, na in-decisão inerente ao controle do não-humano natural. [...] A anomia da peste (ou, neste caso, de suas consequências) não é outra coisa senão um retorno ao estágio no

qual os homens devem se medir novamente com o espaço da vida e da morte natural, do qual nunca estiveram subtraídos a não ser pelos meios técnicos de um direito que obtura esse confronto originário sob a forma de uma ordem tão necessária quanto surda às circunstâncias que atuam como solo impenetrável de todo o seu arcabouço teórico (ROMANDINI, 2020, p. 3).

Quando se fala em “obturação” jurídica da natureza, cabe ressaltar o caráter filosófico desse procedimento cosmológicamente alienante. Como vimos, a escatologia teológico-moral de Kant – fundamento crítico da sua doutrina do direito – baseia-se na denegação categórica da possibilidade transcendental da “adversidade a fins” da natureza e, com isso, do fim antinatural da civilização. Filosoficamente, nada poderia ser mais expressivo da “ruptura [catastrófica] da interação metabólica entre humanidade e natureza” (SAITO, 2021, p. 175), empreendida pela razão prática e pelo trabalho abstrato como vetores concomitantes de *alienação cosmológica*. Suportado pelo Capital, o Estado cosmopolita pretende-se inexpugnável pela Terra.

Portanto, é de supor que a fundamental “hipocrisia da crítica” (KOSELLECK, 1999, pp. 160-161) resida, antes que na cisão entre os domínios do

direito e da política, na “mutilação” que separa, por um abismo metafísico-material, o “reino supremo dos homens” da natureza viva e, ao mesmo tempo, segrega os coletivos humanos em raças inferiores e classes subalternas (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 53). Não se trata apenas de que a temporalidade da crítica, a que assume o progresso histórico como necessidade incontornável, seja refratária a uma percepção suficientemente “refletida” da catástrofe ambiental; mais além, essa temporalidade, indiscernível do tempo sem limites do capitalismo, trabalha *efetivamente* para a deflagração da catástrofe. Contra Kant, conclui Koselleck, o historiador da crítica, a respeito da possibilidade empiricamente real do fim do mundo humano no “curso físico [e político] das coisas” devido à “destruição da natureza” operada exploração econômica e predação tecnológica irrestritas: “A qualquer momento, a nossa existência humana pode ser privada dos seus pressupostos naturais” (KOSELLECK, 2020, p. 541). É então que o “absurdo antropológico” do extermínio (KOSELLECK, 2006, p. 259) coincide com a catástrofe ecológica da extinção, no que se pode chamar, sem exagero, de *fascismo cósmico*. Ora, o “Grande Acidente”, que, através de “reversões súbitas [capitalogênicas] dos equilíbrios naturais”, “comprime o horizonte contemporâneo do mundo” (ARANTES, 2014, pp. 94-96), não é senão a Queda do Céu: “capitalismo e colapso [socio]ambiental”

(MARQUES, 2016).

Por outro lado, seria preciso questionar a inflexão apocalíptica de Romandini. Ao apresentar a “politização absoluta da natureza” como uma consequência direta da “despolitização absoluta do mundo humano”, ele sustenta que a natureza “só fala a linguagem da morte” – tese oposicionalmente dependente do princípio “zoo-político”, a rigor cosmopolita, de que a linguagem é propriedade exclusiva do homem como “cidadão do mundo” (KANT, 2006, pp. 21-22). Longe de ser universalmente válido, esse princípio é próprio do “pensamento vazio” daqueles que, por “não saber sonhar de verdade”, se consideram os “donos da floresta” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, pp. 460-461); trata-se, pois, precisamente do motivo antrópico determinante para a queda do céu. De forma análoga, o desdém dos humanos por Vênus – efeito negativo do seu arrebatamento pelos violentos fantasmas de Marte – ofereceu ocasião fatal à peste que dizimou a “*kosmópolis* helênica” (GALZERANO, 2017, p. 47). Afinal de contas, entre a civilização e a natureza, a cidade e a floresta, quem só fala a linguagem da morte?

A política é cósmica. Natura fala outras línguas, como as de primordia rerum e seus corpora e simulacra. Hutukara possui outras moradas, casas de xapiri distantes dos desertos urbanos dos napë. Desde mundos diferentemente humanos, Kopenawa e Lucrecio reve-

lam assim extraordinária compreensão acerca da situação cosmológica da humanidade, segundo a qual a sua gênese e o seu colapso dependem, sempre e sobretudo, do modo como os humanos habitam, junto com uma miríade de outros coletivos e seus respectivos mundos, a vastidão do cosmos – grande vazio entremeado pelos caminhos dos espíritos, pelos desvios dos primórdios.

Tal compreensão é de todo discrepante da obsolescente antropologia ocidental, essa “ideia errada e perversa da natureza humana”, que “põe em perigo a nossa existência” (SAHLINS, 2008, p. 112). Se, conforme pretende Kant, “o ser humano” se define por “poder ter o eu em sua representação” (KANT, 2006, p. 27), a aptidão espiritual é, não obstante, primordial, na acepção de Lucrecio, bem como vastamente compartilhada, no sentido de Kopenawa – tão abundante quanto o quartzo rochoso e as ondas ensolaradas, tão original quanto as folhas das árvores e os grandes caracóis... Sempre contingente e transitória, a posse do espírito jamais poderia “elear [o ser humano] infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra” (KANT, 2006, p. 27). Diferentemente, “*assim me parece*”:

No vasto abismo antes do tempo, eu
 não é, e alma comunga
 névoa e rocha e luz. Em bom tempo,
 alma traz o nebuloso eu a ser.

Então lento tempo endurece eu
em pedra
enquanto sempre suavely a
alma,
até que alma possa largar mão
de eu

e ambos sejam livres e possam
retornar
à vastidão e dissolver-se em luz,
a longa luz depois do tempo.
(LE GUIN, 2018).¹

Referências

- ARANTES, P. *O novo tempo do mundo, e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BATESON, G. "The roots of ecological crisis". In: BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Northvale, Londres: Jason Aronson Inc., 1987, pp. 496-501.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CHAKRABARTY, D. "O clima da história: quatro teses". Tradução, coord. Idelber Avelar. *Sopro*, 91: 2-22, 2013. Disponível em [<http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html>]: acessado em [18/07/2021].
- DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, G. "Lucrecio e o simulacro". In: G. Deleuze. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2003, pp. 273-286.
- FAUSTO, J. "Ursula Baggins". In: *Cuadernos Materialistas*, 7, pp. 23-28, 2021. Disponível em [<https://colectivamateria.wixsite.com/cuadmaterialistas/7>]: acessado em [28/08/2021].
- GALZERANO, M. "Ending with world destruction: a closural device in Lucretius' De rerum natura and its influence on later latin poetry". In: *Graeco-Latina Brunensia* 22(1), pp. 43-55, 2017. Disponível em [<http://hdl.handle.net/11222.digilib/136462>]: acessado em [18/07/2021].
- GEORGESCU-ROEGEN, N. "A degradação entrópica e o destino prometeico da tecnologia humana". In: GEORGESCU-ROEGEN, N. *O decrescimento: entropia, ecologia, economia*. Jacques Grinevald e Ivo Rens (Orgs.) Tradução de Maria José Perillo Isaac. São Paulo: Senac, 2012, pp. 159-183.
- GODDARD, J.-C. "Idiotia branca e cosmocídio: uma leitura de A queda do céu, de Davi Kopenawa e Bruce Albert". In: *R@U* 9(2), pp. 29-38, 2017. Disponível em [<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/216>]: acessado em [18/07/2021].
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de António Marques, Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- KANT, I. "O fim de todas as coisas". Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. In: KANT, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 92-107.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KOPENAWA, D. "Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. Entrevista a Carlos M. Dias Jr. e Stelio Marras". In: *Mana* 25(1), pp. 236-252, 2019. Disponível em [<https://www.scielo.br/j/mana/a/qPGpf9LpDvTgHt3PFc48f8J/?lang=pt>]: acessado em [18/07/2021].
- KOPENAWA, D., ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, R. "Terror e sonho: anotações metodológicas para as experiências do tempo no Terceiro Reich". In: KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Mass, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2006, pp. 247-265.
- KOSELLECK, R. "Interesses gerais e particulares dos cidadãos no debate político sobre o meio ambiente". In: KOSELLECK, R. *Histórias de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020, pp. 533-542.

¹Tradução de Juliana Fausto. Sobre a orientação filosófica lucreciana de Le Guin, cf. FAUSTO, 2021.

- LE GUIN, U. K. *Cheek by Jowl: talks and essays on how and why fantasy matters*. Seattle: Aqueduct Press, 2009.
- LE GUIN, U. K. "How it seems to me". In: LE GUIN, U. K. *So Far So Good. Final Poems: 2014-2018*. Washington: Copper Canyon Press, 2018, p. 30.
- LÉVI-STRAUSS, C. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". In: C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013, pp. 45-55.
- LUCRÉCIO. *A natureza das coisas, vols. I, II*. Tradução de Antonio José de Lima Leitão. Lisboa: Typographia de Jorge Ferreira de Mattos, 1851.
- LUCRÉCIO. *De rerum natura – Sobre a Natureza das Coisas*, ed. bil. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- LUCRETIUS. *On the nature of things*. Tradução de W. H. Rouse. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library 181), 1992.
- MARQUES, L. *Capitalismo e colapso ambiental*, 2ªed. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.
- MARX, K. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- NAIL, T. *Lucretius I: An ontology of motion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- ROMANDINI, F. L. *Princípios de espectrologia. A comunidade dos espectros II*. Tradução de Leonardo D'Ávila, Marco Antonio Valentim. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, 2018.
- ROMANDINI, F. L. "A peste e o fim dos tempos". Tradução de Maurício Pitta. São Paulo: n-1 edições. Coleção Pandemia Crítica, 2020. Disponível em [<https://www.n-1edicoes.org/textos/67>]: acessado em [18/07/2021].
- SAHLINS, M. *The western illusion of human nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.
- SAITO, K. *O ecossocialismo de Karl Marx: capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política*. Tradução de Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2021.
- SERRES, M. *O nascimento da física no texto de Lucrécio: correntes e turbulências*. Tradução de Péricles Trevisan. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

Recibido: 18/09/2021
Aprobado: 23/09/2021
Publicado: 31/12/2021