

# ENRAIZANDO EM GAIA

Erna Holzinger



Sob orientação de Gustavo Seferian  
Ilustrações por Popó Tolentino

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Erna Fonseca Holzinger

**ENRAIZANDO EM GAIA**

**Estratégia (cosmopolítica) ecossocialista e uso tático do Direito em  
busca de outros mundos**

**Belo Horizonte**

2023

Erna Fonseca Holzinger

## **ENRAIZANDO EM GAIA**

### **Estratégia (cosmopolítica) ecossocialista e uso tático do Direito em busca de outros mundos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Seferian Scheffer Machado

Linha de pesquisa: História, Poder e Liberdade

Área de estudos: Crítica Marxista ao Direito

**Belo Horizonte**

2023

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

H762e Holzinger, Erna Fonseca  
Enraizando em Gaia [manuscrito]: estratégia (cosmopolítica)  
ecossocialista e uso tático do direito em busca de outros mundos / Erna  
Fonseca Holzinger. - 2023.  
123 f.: il.

Orientador: Gustavo Seferian Scheffer Machado.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Direito.  
Bibliografia: f. 112-121.

1. Direito - Teses. 2. Capitalismo - Teses. 3. Comunismo e ecologia - Teses.  
I. Machado, Gustavo Seferian Scheffer. II. Universidade Federal de Minas  
Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 335.51



## ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA ERNA FONSECA HOLZINGER

Realizou-se, no dia 29 de junho de 2023, às 16:00 horas, Sala da Congregação, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Enraizando em Gaia: estratégia (cosmopolítica) ecossocialista e uso tático do Direito em busca de outros mundos*, apresentada por ERNA FONSECA HOLZINGER, número de registro 2021654081, graduada no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Gustavo Seferian Scheffer Machado - Orientador (UFMG), Prof(a). Ana Paula Perrota (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), Prof(a). Ricardo Prestes Pazello (UFPR).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada, tendo obtido a nota 100.

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 29 de junho de 2023.

Prof(a). Gustavo Seferian Scheffer Machado ( Doutor ) nota 100.

Prof(a). Ana Paula Perrota ( Doutora ) nota 100.

Prof(a). Ricardo Prestes Pazello ( Doutor ) nota 100.

*Ao meu papito querido, por comigo nomear as  
árvores de nosso caminho.*

## AGRADECIMENTOS

Em um dos reiterados momentos em que já me vi perdida, minha amiga-irmã Fernanda me soprou: “Você tem que tentar o mestrado na UFMG, um anjinho me falou”. Eu, que me ponho aberta ao mistério, não hesitei e, hoje, sinto profunda gratidão pelo sopro que me levou ao maior dos meus encontros - enfim, encontrei sentido, encontrei a mim. Agradeço à energia desse amor que, seja lá sob que forma for, cuida, preenche e se faz presente. Eu sinto, acolho e sou grata.

Agradeço a todos e todas que persistem (e resistem) no caminho da pesquisa. Para além de toda a (imensa) demanda mental, física e temporal, o maior dos desgastes em minha trajetória foi o sentimento de desvalor material e subjetivo. Pesquisa é trabalho e gritaremos até que nos ouçam. Sou grata por este grito ser coletivo.

Em um país do capitalismo periférico, pesquisa é também desafio. Esta dissertação é fruto de um Mestrado iniciado na pandemia, em um momento de profunda transformação, medo e fragilidade, que reduziu a completude da experiência da troca humana ao quadrado de uma tela ou, quando as recomendações sanitárias assim o permitiram, aos meio-rostos sob máscaras. Ainda assim, resistimos. Conseguimos nos unir, estabelecer laços e florescer. Saúdo o SUS por permitir que essas trocas pudessem se concretizar em abraços e mesas de bar, fazendo com que minha experiência fosse, desde já, motivo da mais querida saudade.

À UFMG, agradeço por ser trincheira que resiste ao projeto de desmonte da educação pública, onde ainda pulsa a esperança por uma educação que transforma e liberta. Sobreviver aos golpes de um governo neofascista não é tarefa fácil e agradeço a todos e todas que contribuíram para que saíssemos em vitória.

Ao meu querido orientador, dirigente e amigo, toda minha gratidão. Gustavo, seria falha qualquer tentativa de listagem de tudo o que aprendo com você. Mas não tenho dúvida de que o maior dos ensinamentos é seu trato afetuoso, humano e coerente. Obrigada por me mostrar que é possível (e lindo) sonhar.

À minha banca, agradeço pela leitura e disponibilidade. Me sinto verdadeiramente honrada por ter estas páginas cuidadosamente lidas por quem tanto admiro.

Agradeço à minha ancestralidade. É por toda a história que veio antes de mim que, hoje, sou o que sou. Saúdo as histórias conhecidas e, também, as esquecidas, que ainda assim continuam a pulsar.

Às minhas amadas vovós, mulheres de garra e coragem, agradeço por lutarem por nós. Vovita Mariza e Vovó Rachel, obrigada por serem colo, amor e gostosa rotina.

Ao meu papito, a quem dedico estas reflexões, sou grata por me abrir os olhos e o coração à contemplação. À minha mãe, agradeço por cada uma de suas orações e por, nos momentos de maior desafio, ser minha “volta à casa”.

Agradeço à família que é minha certeza, meu acalento e meu impulso. Fernanda e Luiza, obrigada por serem a fásca e a chama das minhas cinzas. Obrigada por nunca me deixarem desistir de mim. Aninha, obrigada por ser o abraço que me acalma e o riso que atenua meus gritos. Eu amo vocês.

Agradeço à lei natural dos encontros, que me torna parte de toda a beleza do mistério do planeta. Aos encontros acadêmicos (que se tornaram de vida), sou grata pela partilha. Yasmin e Otávio, se cheguei até aqui foi porque caminhei junto de vocês, em choro e risada. Aos (raros) encontros em terrenos inférteis, agradeço por me fazerem acreditar que o afeto e a solidariedade podem florescer até mesmo em solos degenerados como o da advocacia. Mari Bernardes, minha eterna parceira, obrigada por toda a força e leveza de nossa conexão. Também aos encontros que nos surpreendem, sou grata por manter viva a magia. Popó, obrigada pela sensibilidade e genialidade de seus desenhos e, ainda mais, por me mostrar toda a beleza do mundo visto (e sentido) sob o olhar da arte.

Agradeço às amigas queridas que tanto me fazem sorrir. À Nath, sou grata por ser minha companheira de casa, desabafos e cervejinhas não socialmente aceitas. Obrigada por transformar em aconchego a simplicidade do cotidiano. Ao Dan, agradeço por ser meu mestre de mundos - seja mágico, seja este embrutecido em que vivemos. Você sabe que eu amo brindar com você (e cantar Sandy e Júnior também). Ao Rangs, agradeço pela parceria de planos, sambas, forró e (muitas) saideiras. Me sinto uma grande sortuda por ter encontrado minha dupla pagodeira. À Clarinha, minha gratidão por ser admiração e sintonia. Ao Gustavo Correa, agradeço pelo encontro que comunica e, ainda mais, pelo desencontro que instiga. *Dito isso*, obrigada também por me fazer uma grande fã do Banzai. É por causa de vocês que eu amo Beagá radicalmente.

A Leocito, Mari Lacerda, Vanessinha e Ceci, sou grata pela espera paciente e pela certeza da cumplicidade.

Tal como Bethânia, eu não ando só. A cada passo meu, ecoam as patinhas de Zeca, Dama, Jesuíno e Síria. Hulk, Catita, Schatzi e Filó também são minha companhia - apesar de em outro plano, me ensinaram que o amor não conhece limites. Aliás, o aprendizado com eles é constante - é sobre tempo, ternura e simplicidade. Obrigada, meus amores, por serem o motivo mais certo do meu sorriso e por me mostrarem a beleza do encontro cósmico.

À Insurgência mineira, agradeço por ser meu lugar de pertencimento no meio da escuridão. Obrigada pelo canto, pelo afeto, pelo sonho, pela luta. Obrigada por serem o verbo da minha esperança.

Aos filhos de ninguém, aos donos de nada, agradeço por resistirem existindo. Sobretudo àqueles e àquelas que existem na fronteira, profunda gratidão e reverência por manterem viva a luta que fará raiar o sol ao planeta inteiro.

Ao meu lugar, ao Rio Jequitinhonha, a gratidão e a bênção.

Descobri que não precisa ser xamã ou pajé para chacoalhar o maracá, basta colocar-se na atitude harmônica com o todo, como se estivéssemos seguindo o fluxo do rio, que não tem pressa... mas sabe aonde quer chegar. Foi assim que descobri os sábios orientais; os monges cristãos; as freiras de Madre Teresa; os mulçumanos; os evangélicos; os pajés da Sibéria, dos Estados Unidos; os Ainu do Japão, os Pigmeus; os educadores e mestres...descobri que todas essas pessoas, em qualquer parte do mundo, praticando suas ações, buscando o equilíbrio do universo, estão batendo seu maracá. Entendi, então, a lógica da teia. Entendi que cada um dos elementos vivos segura uma ponta do fio da vida e o que fere e machuca a Terra, machuca também a todos nós, os filhos da Terra.

Foi aí que entendi que a diversidade dos povos, das etnias, das raças, dos pensamentos é imprescindível para colorir a Teia, do mesmo modo que é preciso o sol e a água para dar forma ao arco-íris.

Daniel Munduruku

## RESUMO

Diante da compreensão de que vivemos à beira de um colapso ecológico, esta dissertação se propõe a pensar o que nos trouxe a este tempo de catástrofes. Identificamos no modo de produção capitalista um gene expansivo que, para se sustentar, depende da destruição da natureza. Contudo, vez que não somos desta natureza apartados e apartadas, sua destruição implica a nossa própria - eis que nos encontramos em um tempo geológico que pode ser denominado Capitaloceno, um tempo marcado por mudanças climáticas e extinção de espécies. Uma vez que somos também natureza e compomos a rede de coletividade da vida à qual chamamos de Gaia, ao falarmos de extinção estamos, também, falando da nossa própria espécie. Isto posto e identificado no capitalismo o motivo da catástrofe, nossa sobrevivência depende de sua aniquilação, sendo impossível a caracterização de um desenvolvimento que seja sustentável. Devemos partir à procura de um outro mundo e, nessa busca, entendemos que precisamos hegemonizar uma outra forma de organização social. Apostamos, então, no ecossocialismo como estratégia para um futuro revolucionário, mas, ao percebermos que Gaia nos atenta à coletividade e à multiplicidade das formas da vida, sinalizamos que a estratégia deve também ser *cosmopolítica* - como nossos irmãos e irmãs zapatistas cantaram, o mundo a ser inaugurado deve fazer caber muitos outros mundos. A estratégia definida, contudo, de nada adianta se não for construída. É por isso que nos dedicamos a pensar as táticas de tensionamento do real e, então, identificamos no direito uma utilização com potencial tático. À fronteira do capital, os povos indígenas resistem e lançam mão das armas da institucionalidade de um mundo que lhes é estranho para seguir existindo e tensionar o colapso capitalista ao sufocar sua expansão. Aprendemos, pois, com a resistência centenária de povos que vêm tendo seus mundos desmoronados para que, coletivamente, possamos garantir, a todos e todas nós, um futuro que não seja de catástrofe.

Palavras-chave: Capitaloceno; Cosmopolítica; Ecossocialismo; Uso tático do direito; Luta indígena; Gaia.

## RESUMEN

Ante la comprensión de que vivimos al borde del colapso ecológico, esta disertación propone pensar qué nos ha llevado a este momento de catástrofes. Identificamos en el modo de producción capitalista un gen expansivo que, para sostenerse, depende de la destrucción de la naturaleza. Sin embargo, como no estamos separados de esta naturaleza, su destrucción implica la nuestra - nos encontramos en un tiempo geológico que puede llamarse Capitaloceno, un tiempo marcado por los cambios climáticos y la extinción de especies. Como nosotros también somos naturaleza y formamos la red colectiva de la vida que llamamos Gaia, cuando hablamos de extinción estamos hablando también de nuestra propia especie. Dicho esto e identificado el capitalismo como la razón de la catástrofe, nuestra supervivencia depende de su aniquilación, lo que hace imposible caracterizar un desarrollo sostenible. Debemos ir en busca de otro mundo y, en esta búsqueda, entendemos que necesitamos hegemonizar otra forma de organización social. Apostamos, entonces, por el ecosocialismo como estrategia para un futuro revolucionario, pero, cuando percibimos que Gaia nos recuerda la colectividad y la multiplicidad de formas de vida, señalamos que la estrategia debe ser también cosmopolítica - como han cantado nuestros hermanos y hermanas zapatistas, el mundo a inaugurar debe hacer caber muchos otros mundos. La estrategia definida, sin embargo, no sirve de nada si no se construye. Por eso nos dedicamos a pensar la táctica de tensionar lo real y, por eso, identificamos en el derecho un uso con potencial táctico. En la frontera del capital, los pueblos indígenas resisten y hacen uso de las armas de la institucionalidad de un mundo que les es ajeno para seguir existiendo y presionar el colapso capitalista sofocando su expansión. Aprendamos, pues, de la resistencia secular de los pueblos que han visto desmoronarse sus mundos para que, colectivamente, podamos garantizar, para todos nosotros, un futuro que no sea el de la catástrofe.

Palabras clave: Capitaloceno; Cosmopolítica; Ecosocialismo; Uso táctico del derecho; Lucha indígena; Gaia.

## ABSTRACT

In light of the understanding that we live on the brink of ecological collapse, this dissertation proposes to reflect on what has brought us to this moment of catastrophes. We identify in the capitalist mode of production an expansive drive that, to sustain itself, depends on the destruction of nature. However, as we are not separate from this nature, its destruction implies our own – we find ourselves in a geological epoch that can be called the Capitalocene, a time marked by climate changes and species extinction. Since we are also nature and form the collective web of life we call Gaia, when we talk about extinction, we are also speaking of our own species. With this in mind, and having identified capitalism as the root cause of the catastrophe, our survival depends on its annihilation, making it impossible to characterize any notion of sustainable development. We must seek another world, and in this quest, we understand that we need to hegemonize a different form of social organization. Thus, we advocate for ecosocialism as a strategy for a revolutionary future, but, as we perceive Gaia reminding us of collectivity and the multiplicity of life forms, we point out that the strategy must also be cosmopolitical – as our Zapatista brothers and sisters have sung, the world we inaugurate must accommodate many other worlds. However, the defined strategy is useless if it is not built. Therefore, we dedicate ourselves to thinking about the tactic of straining reality, and thus, we identify in law a tool with tactical potential. On the frontier of capital, Indigenous peoples resist and make use of the weapons of the institutions of a world foreign to them to continue existing and to pressure the capitalist collapse by suffocating its expansion. Let us, then, learn from the centuries-long resistance of peoples who have seen their worlds crumble so that we, collectively, can guarantee for all of us a future that is not one of catastrophe.

Keywords: Capitalocene; Cosmopolitics; Ecosocialism; Tactical use of law; Indigenous struggle; Gaia.

## FIGURAS

Figura 1: Mudança na temperatura de superfície global, relativa a 1850-1900

Figura 2: Alteração geológica em substrato rochoso

Figura 3: Antropoquinas encontradas em costa brasileira

Figura 4: Concentração de CO<sub>2</sub> na atmosfera em ppm (partes por milhão)

Figura 5: Área destruída pelo garimpo na TI Yanomami de outubro de 2018 a outubro de 2021

Figura 6: Povos indígenas fazem vigília no Congresso para garantir inserção de seus direitos no texto final da Constituição, em 1988

## **SIGLAS E ABREVIATURAS**

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ATL - Acampamento Terra Livre

AWG - Grupo de Trabalho Antropoceno

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNV - Comissão Nacional da Verdade

FAO - Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura

FGV - Fundação Getúlio Vargas

ICS - Comissão Internacional de Estratigrafia

IMAZON - Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia

ISA - Instituto Socioambiental

ONU - Organização das Nações Unidas

PIX - Parque Indígena do Xingu

SPD - Partido Operário Social-Democrata Alemão

SQS - Subcomissão de Estratigrafia Quaternária

STF - Supremo Tribunal Federal

TI - Terra Indígena

UNI - União das Nações Indígenas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO 1: NAUFRAGANDO NO PESADELO .....</b>	<b>21</b>
1.1. Depois dos limites, o precipício .....	22
1.1.1. Que tempo é esse? .....	25
1.1.1.1. Percebendo Gaia .....	28
1.1.1.2. A polifonia da catástrofe .....	32
1.2. Marx diante do fim .....	46
1.2.1. Desenvolvimento insustentável .....	54
<b>CAPÍTULO II: (SOBRE)VIVENDO À CATÁSTROFE .....</b>	<b>62</b>
2.1. <i>¿Y tú, qué?</i> .....	62
2.2. Para aterrar: tática e estratégia .....	66
2.3. Cosmopolíticas no mundo por vir .....	71
2.3.1. Grito sussurrado .....	77
2.4. Ecosocialismo para adiar o fim .....	79
<b>CAPÍTULO III: Construindo caminhos .....</b>	<b>87</b>
3.1. Direito para quê? .....	87
3.1.1. Pachukanis, o dismantelador de ilusões .....	92
3.1.2. O retorno ao real na busca por potências: teria a natureza direitos? .....	94
3.2. Uma utilidade para o Direito: a luta indígena e o uso tático do (estranho) direito..	97
3.2.1. Política pr' além da fronteira .....	98
3.2.2. Metamorfose tática .....	101
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>112</b>
<b>ANEXO 1.....</b>	<b>122</b>
<b>ANEXO 2 .....</b>	<b>123</b>



## INTRODUÇÃO

Quando bem criança, eu gostava de brincar com minhocas. A casa em que morava tinha uma grande pedra e, debaixo dela, um mundo de minhocas. Ficava fascinada com aquilo, cavava uma por uma e subia no alto da grande pedra para ficar observando até elas acharem seu caminho de volta à terra, sumindo do meu olhar. Devia ter uns quatro anos, a memória é um pouco turva e me falha nos detalhes. Mas, das minhocas, nunca me esqueci. Algum tempo depois, minha imaginação tomou outro formato quando, na escola, fizemos um minhocário em um aquário de vidro e eu pude ver um pouco daquele mundo debaixo do chão que conhecemos como limite. Foi nessa mesma época que eu descobri que, além de serem, para mim, incríveis, as minhocas também transformavam comida em terra. Aquilo me soou como magia.

Hoje, o encantamento da criança é raro lampejo e, a grande pedra em que passava horas imaginando, apenas uma rocha de tamanho ordinário. Diversas foram as mudanças e, há tempos, as minhocas de lá já não são minhas conhecidas. Na verdade, nem sei mais se elas continuam debaixo daquela pedra tão comum.

Mas nem tudo é ruptura, algo continua.

Ainda hoje, morando em um apartamento de uma grande cidade, um dos meus momentos de maior fascínio é abrir a composteira cheia de minhocas, revirar a terra e tentar identificar o que é cada um dos restos de alimentos já terrosos que lá encontro. Adoro quando acho um caroço de ameixa, por exemplo, e consigo esfarelá-lo com a mão. Certamente, a parte em mim que se fascina com o ciclo da vida não morreu. Talvez seja por isso que, hoje, escrevo o que escrevo.

Tal como as minhocas, os cogumelos que antecedem esta Introdução e, também, os fungos que dão cara e capa a esta dissertação são agentes da transformação. São seres responsáveis pela decomposição, pelo retorno ao solo de nutrientes e, portanto, pela continuidade cíclica da vida. São habitantes de mundos muito mais complexos do que nossa experiência humana pode perceber - imagine ter um comprimento, por exemplo, de 3,8 quilômetros, como foi medido em um representante da espécie fúngica *Armillaria*<sup>1</sup>.

Para além de nossa referência assentada em cogumelos, com seus chapéus em diferentes formatos, texturas e cores, os fungos têm uma extensa rede espreada (o tal do

---

<sup>1</sup> Espécie do maior organismo vivo da Terra (até onde se tem conhecimento). Foi identificado no estado do Oregon, nos Estados Unidos (FLEMING, 2015).

micélio), através da qual a vida se conecta e a floresta se comunica (WOHLLEBEN, 2017). As árvores não são “iníduos arbóreos”, não existem em isolamento e silêncio - apesar de não conhecermos de sua linguagem, elas se comunicam ao ponto de identificarem e escolherem compartilhar nutrientes apenas com sua própria espécie (WOHLLEBEN, 2017, p. 8), para o que utilizam a capilar e extensa rede fúngica. Inspirando-nos em fungos e minhocas, nosso propósito aqui é comunicar, conectar e transformar.

A conformação da vida humana nos moldes de um produtivismo acelerado e alienante talvez nos faça perder o que, comumente, carregam as crianças que podem viver suas infâncias: a capacidade de imaginar e sentir o mundo que nos rodeia. O capitalismo se assenhora de nosso tempo e atravessa nossas subjetividades, de modo a nos transformar em peças (desiguais) de suas engrenagens. É por isso que desacelerar (STENGERS, 2015b) nos parece tão importante. Porque nos permite sentir o mundo, olhar para os lados e perceber que não estamos sós - existimos junto de minhocas, fungos e árvores. Quem sabe, podemos até mesmo aprender com essas outras existências, que nos chamam a uma lição fundamental, a nº 1: nós não sabemos de tudo. Certamente, há muito mais além daquilo que, à primeira vista, percebemos. Em esperança compartilhada à de Ailton Krenak (2020, p. 31), “isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente”.

Justifico, agora, o porquê desta breve digressão, não muito característica de uma introdução acadêmica. É que as próximas páginas e toda esta dissertação nascem a partir de uma ficha que caiu feito um estrondo: a percepção de que todos e todas nós beiramos a extinção (WALSH, 2022). A aceleração capitalista atravessa não apenas vidas humanas, mas também a natureza, subjugada à insaciedade de um devorar em constante busca por aquilo que entende a partir da simples métrica dos “recursos”. Em meio a essa fúria apropriadora, os mundos (humanos e não humanos) que com ela confrontam ou a ela se colocam como obstáculos são varridos. Desmoronam em função de um modo de produção que, por ser expansivo demais, não admite que caibam outras existências destoantes daquela que se orienta pelo capital. O problema dessa maquinação inventada, contudo, é que, mesmo sendo assim reiteradamente referenciada, a natureza não é mero recurso. À semelhança dos micélios que conectam as árvores, a vida não existe em isolamento - é, antes de tudo, coletiva e interdependente. E, se assim o é, o fim também não é isolado, mas coletivo. Ora, o fim de um mundo não pode se dar em silêncio.

Reflitamos sobre, por exemplo, as abelhas. Há relatos de seu desaparecimento em todo o globo, especialmente nos continentes europeu e norteamericano (BBC, 2017), em um nível tal que chamou atenção da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura, a FAO. Isso porque mais de 75% dos cultivos de alimentos do planeta dependem diretamente da polinização de insetos e outros animais (MORAES, 2022), mas, devido à destruição de seus *habitats* e à irresponsável utilização agrícola de inseticidas, eles vêm sendo ameaçados. A perpetuação de suas espécies não diz respeito apenas a suas individualidades apartadas, mas a todos e todas nós, vez que, caindo o número de polinizadores, cai também a reprodutibilidade das plantas e, por conseguinte, a continuidade da vida em seu amplo espectro (MORAES, 2022). Apesar de experienciarmos mundos distintos, eles estão em conexão - e, a esta conexão, muitos nomes já foram atribuídos, desde Pachamama à Mãe Terra. Aqui, declinando-nos de qualquer pretensão da arrogância de uma verdade não dialógica, iremos evocar Gaia.

Sem se confundir com a patriarcal compreensão de uma maternidade complacente e amorosa, Gaia é a expressão da potência e da exigência da responsabilidade. É uma teia conectora de vida, em que se somam tanto seres bióticos quanto abióticos, e diante da qual o alerta é severo: a destruição dos filamentos é a destruição de toda a teia. Estamos, há décadas, ignorando o aviso de Gaia e, cada vez mais, sentimos o agravamento de seu tom em dimensão conjugada com a opressão do capital sobre classes, gêneros, raças e etnias. É nesse sentido que o Capítulo 1 convida a que mergulhemos no pesadelo em que somos náufragos e náufragas: o tempo das catástrofes (STENGERS, 2015b).

Estamos seguindo em ritmo acelerado rumo a um precipício de colapso ecológico e, para que freemos, precisamos despertar. O primeiro capítulo se propõe, então, a refletir quanto à realidade de nosso hoje e ao que nos trouxe a esse cenário que ameaça nosso amanhã. O objetivo é escancarar a causa da ruína para arrancá-la pela raiz - ou seja, agir com radicalidade na intervenção do real para extirpá-lo do dominante gene destrutivo, o qual não se encontra, de modo algum, na humanidade, e sim em um específico modo de produção: o capitalista.

Contudo, se diante de uma análise não nos movimentamos, ela perde seu sentido. O que a caracterização do tempo de catástrofes chama é, sobretudo, à *ação*. Uma ação necessariamente revolucionária, que ponha fim ao capitalismo e inaugure um novo mundo comum - mas um mundo em que caibam muitos outros mundos (CECEÑA, 2004), balizado a partir de uma política que reconheça e dê lugar a outras existências, uma *cosmopolítica*. É no Capítulo 2 que nos voltaremos a pensar esse mundo e, também, a planejar nossa ação

revolucionária, apostando no ecossocialismo como estratégia para um futuro que não seja de catástrofe.

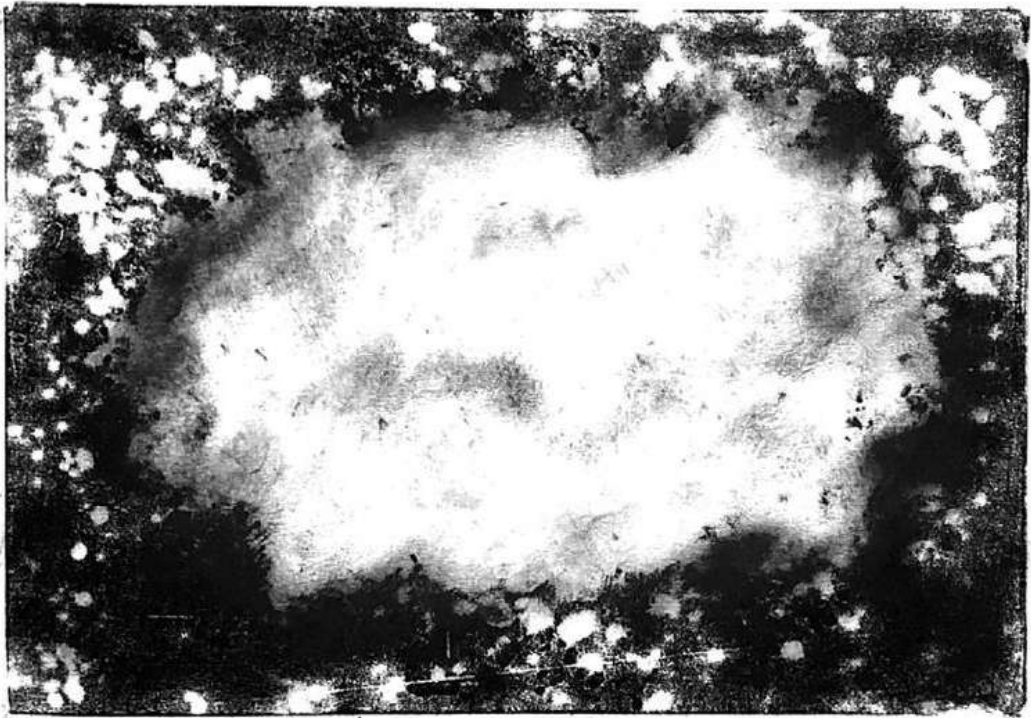
Sob o direcionamento de uma definição estratégica de destino, voltaremos então aos caminhos. Afinal, diante da identificação do problema e da aposta para sua transformação, resta-nos definir o *como* acenderemos as centelhas (BENSAÏD, 2008b) que nos levarão ao ardor da chama revolucionária. Definir - cabe esclarecer - não no sentido de uma determinação hermética, mas sim da materialidade de uma ação. É no Capítulo 3 que entrará o direito e as reflexões, amparadas na crítica marxista, de suas limitações e potências. Procuraremos, desde o lugar a que o parcelamento do conhecimento nos designa (mas a realidade comunicante não limita), contribuir para a busca e concretização de um futuro que também possamos chamar de *nosso*. Voltando nosso olhar aprendiz àqueles e àquelas que, há cinco séculos, têm seus mundos devastados e, há cinco séculos, resistem, é junto à fronteira do capital que encontraremos uma possibilidade tática. Aprenderemos com os povos indígenas que podemos existir de outras formas e, ainda mais, que nossos instrumentos são variados e não somos por eles determinados: podemos agir com a tática sem a confundirmos com nossa estratégia. Deixando-nos afetar, compartilharemos o sonho da livre existência e, sobretudo, comunicando e metamorfoseando, conjuntamente o concretizaremos.

Os capítulos serão todos contados duas vezes: primeiro pela arte visual e, depois, pela escrita. Como nunca seria o bastante, os agradecimentos de início à artista Popó, tão genial e sensível, são reiterados aqui. Um grande guerrilheiro argentino chamado Paco Urondo (1972) uma vez escreveu que “os artistas serão sempre nossos”. Que felicidade é estar na mesma barricada de quem me instiga a enxergar sons, fadas e as curvas do vazio.

Esta dissertação é, em seu cerne, uma busca que nasce do pavor. Diante do pânico do colapso, partimos à procura de saídas e percebemos que, para chegar a um destino que não seja catastrófico, não poderemos caminhar sós. Muitas são as armadilhas e grandes são os obstáculos - as particularidades e potências de todos e todas serão não apenas valiosas, mas absolutamente indispensáveis, pois somos conjunto, somos Gaia. Contudo, é por ecoar neste “somos” também um “ainda” que se faz preciso ir à raiz para que nela possamos identificar a toxina daquilo que ameaça todo o organismo contaminar. É preciso ser radical e, tal como nos instrui Marx (2013a, p. 157), “agarrar a coisa pela raiz”. Mas, para isso, é fundamental que nos despertemos para a interdependência do todo, de modo a identificar que essa raiz se conecta a cada uma das folhas da copa ou dos galhos do tronco e que, portanto, a vida é constante intercâmbio. O desafio que se põe à continuação de nossa existência é a

sensibilização, a percepção de que somos parte dessa comunicação, não existimos em um deserto inabitado. Para existir em Gaia, precisamos enraizar em Gaia.

**VIDA E MORTE**



## CAPÍTULO 1: NAUFRAGANDO NO PESADELO

Agora, como ao longo de toda a história da Terra, associações de vida se formam e se desfazem. As simbioses, tanto estáveis quanto efêmeras, prevalecem. Essas narrativas evolutivas merecem ser difundidas.

Lynn Margulis (2001, p. 19)

Não estamos sós neste planeta. A vida não existe por si só. Somos plurais, existimos em multiplicidade e interdependência, em conexão ininterrupta com seres vivos e não vivos. É nesse sentido que, na página antecedente, a expressão artística do Capítulo nos comunica uma ideia de totalidade - totalidade, contudo, que não é uniforme e esférica, mas sim amorfa, composta por uma diversidade de feixes que se conjugam para lançar luz à escuridão, ao vazio. Tal como pode ser percebida como uma projeção, esta (não) forma admite também uma mudança de perspectiva, como introjeção do rasgo de um buraco inaugurador do novo, do outro. A leitura é diversa, mutável segundo os olhos que a pensam e sentem.

Há quem chame essa complexidade de sentidos, formas e expressões de Mãe Terra, Gaia ou Pacha Mama. Ailton Krenak (2020, p. 48) intrigantemente a nomeia *constelação*. Para nós, parece não importar muito o nome, mas sim o reconhecimento de que, na direção oposta ao que a racionalidade antropocêntrica afirma, não nos bastamos enquanto humanidade. A nossa existência é coletiva. É simbiótica.

Contudo, um único modo de existir assola os demais, hegemonzando e homogeneizando. Referimo-nos ao modo capitalista, industrial, moderno e ocidental (SEFERIAN, 2021, p. 531), que explode montanhas, mata rios<sup>2</sup> e desmorona mundos humanos e não-humanos. Ele nos trouxe - todos, todas e todes nós - ao colapso. Naufragamos, hoje, em um pesadelo que nos turva o sonho de futuros e, como nos alerta Krenak (2020, p. 45), precisamos despertar. Afinal, que tempos são esses?

---

<sup>2</sup> Referência ao desastre-crime de Fundão, barragem da mineradora Vale que rompeu em 2015 e causou uma mancha de destruição em toda a bacia do Rio Doce, chegando até mesmo no Atlântico. Em seu *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020 p. 40), Ailton Krenak, pertencente ao povo Krenak, caracteriza o rio (ao qual chamam *Watu*, avô) como em estado de coma.

### 1.1. Depois dos limites, o precipício

“A festa acabou”<sup>3</sup>. A firmeza do alarme de Isabelle Stengers, tradutora da urgência e do desespero do nosso tempo, expressa o ponto de partida para esta pesquisa: encarar o presente para que o futuro não seja de catástrofe (STENGERS, 2015b, tradução nossa).

A percepção de uma nova era geológica, para muito além da comunidade científica, dá-se na vivência do cotidiano concreto: ondas de calor, chuvas torrenciais e pandemia tornaram parte ativa (e destrutiva) em vidas inebriadas pela ilusão capitalista do eterno e inescapável Progresso. Não apenas se discute as mudanças climáticas - sente-as. Mas, ainda assim, os velhos arranjos político-jurídicos insistem na artificial narrativa de “desenvolvimento sustentável” como remédio a esse mundo doente, prometendo metas jamais cumpridas - e que, mesmo quando o são, mostram-se inócuas quanto ao seus intentos.

Recentemente, o *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC)<sup>4</sup> publicou um relatório crucial para que o alerta, há muito vermelho, soe ainda mais inconveniente. Atendendo ao rigor e à legitimação da ciência moderna, o *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*, em suas milhares páginas, sumarizou quatorze incisivas conclusões - e, dentre elas, três saltam como fundamentais à estratégia coletiva de enfrentamento do atual cenário de nomeada “crise” climática: (1) o debate das mudanças climáticas não se baseia em suposições ou futurismos, nós já as vivenciamos; (2) não há região do globo que não experiencie seus impactos - ainda que não possamos deixar de ressaltar seus efeitos desiguais em diversas parcelas da população -; e (3) a influência humana é definitiva para esse quadro (IPCC, 2021).

Entre 2011 e 2020, a temperatura da superfície do planeta foi 1,09°C maior do que o período de 1850 a 1900, com aumentos ainda mais significativos sobre áreas terrestres (1,6°C) do que sobre os oceanos (0,9°C). As evidências apontam os gases de efeito estufa como os protagonistas desse aquecimento, haja vista suas concentrações atmosféricas terem atingido, desde 1750, níveis de crescimento que, inequivocamente em razão de atividades humanas voltadas à produção industrial, alcançam recordes consecutivos (IPCC, 2021, p. 9). A concentração de dióxido de carbono atingiu, em 2019, a marca de 410 ppm, significativamente superior à concentração de 387 ppm da década anterior e, mais ainda, dos

---

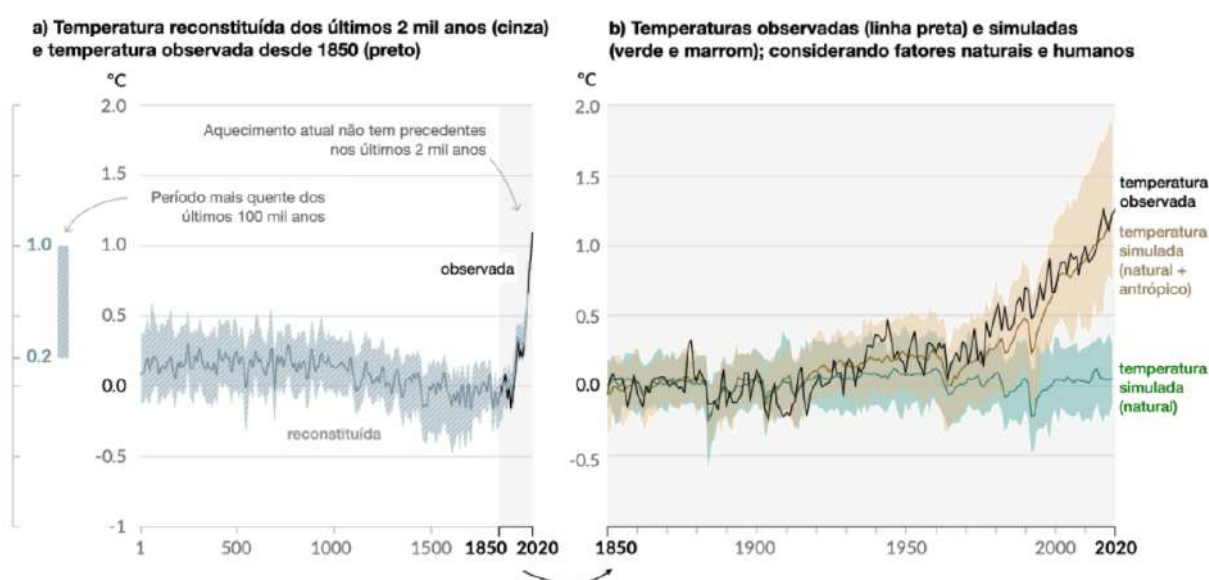
<sup>3</sup> No original: “La fête est finie” (STENGERS, 2015b).

<sup>4</sup> Em português “Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas”, o IPCC é uma organização científico-política no âmbito da Organização das Nações Unidas (ONU) que cumpre importante papel para a comunidade científica global no que tange às avaliações das mudanças climáticas.

314 ppm de 1958 (KEMP, 2019). Para se ter uma base comparativa, o nível de dióxido de carbono na atmosfera antes da Revolução Industrial manteve-se estável, por milhares de anos, em uma concentração próxima a 280 ppm (PRENTICE *et al*, 2018). O crescimento de nossos tempos, ao contrário, não apenas se mantém - ele segue em aceleração exponencial.

O gráfico subsequente cumpre função imagética que traduz a celeridade e a antropogenia das mudanças climáticas - e, por conseguinte, a urgência de uma resposta global efetiva (ESCOBAR, 2021).

Figura 1: Mudança na temperatura de superfície global, relativa a 1850-1900



Fonte: IPCC AR6 WGI / Jornal da USP (2021)

Os impactos de uma tal influência humana não se resumem, em definitivo, às previsões científicas ou ao tempo presente. O aquecimento do planeta não será resolvido como mágica e, portanto, ilusória seria a proposição da busca por uma solução panaceica. A nossa resistência (e existência) deve partir de um ponto factível e incontornável: teremos que lidar com o aumento das temperaturas e com todas as consequências que dele advirem, mas devemos destinar nossos esforços à máxima limitação desse aquecimento - e, como sinalizado por John Bellamy Foster (2021), não há limitação possível que não por meios revolucionários. Herton Escobar relembra a boa síntese de Stela Herschmann: “mudar agora e preparar para o impacto” (ESCOBAR, 2021). Nesse sentido, coloca o relatório em termos claros:

A temperatura global da superfície continuará a aumentar até pelo menos meados deste século em todos os cenários de emissões considerados. As taxas de aquecimento global de 1,5°C e 2°C serão excedidas durante o século 21, a não ser

que reduções profundas nas emissões de CO<sub>2</sub> e outros gases de efeito estufa ocorram nas próximas décadas (IPCC, 2021, p. 41, tradução nossa).

O cenário atual aponta, contudo, para um futuro ainda mais próximo (e preocupante): se o ritmo de emissão de CO<sub>2</sub> permanecer nos parâmetros atuais de 40 bilhões de toneladas ao ano, o aquecimento global atingirá 1,5°C por volta de 2040 (IPCC, 2021, p. 18) - variação considerada como limítrofe para a comunidade científica e colocada como meta do Acordo de Paris, firmado em 2015. Se assim o for e este aumento tão logo se concretizar, as mudanças climáticas serão extremas, o colapso provavelmente incontornável e a espécie humana e todos os ecossistemas terrestres viverão tempos cataclísmicos (ESCOBAR, 2021).

O nosso dominante modo de existir, bem caracterizado por Seferian (2022) como capitalista, industrial, moderno e ocidental, é de uma natureza destrutiva cósmica - tal qual o asteroide que atingiu a Península de Yucatán há 65 milhões de anos, está causando extinções a nível planetário. De acordo com relatório das Nações Unidas (ONU, 2019), quase um milhão de espécies correm risco de extinção dentro de décadas. Estamos vivendo a sexta extinção em massa e os impulsionadores que a movem são: mudanças no uso da terra e do mar; exploração direta de organismos; mudanças climáticas; poluição e introdução de espécies invasoras (ONU, 2019). A dominação humana tem se sobreposto ao que é a vida multiespécie e, hoje, ameaça a existência de 25% de plantas e animais. Mas, exatamente porque a vida é um emaranhado coletivo, não sairemos imunes da extinção: as outras espécies também nos dizem respeito.

Diante do Relatório da ONU, Corey Bradshaw, professor de Ecologia Global na Universidade de Flinders, chama atenção que “a primeira coisa que veremos será a diminuição de nossas reservas de comida porque grande parte dos nossos alimentos depende da polinização” (WALSH, 2022). Mas não só. A morte de microrganismos representará um impacto significativo na fertilidade do solo, o que afetará o crescimento das plantas e, por conseguinte, impactará os ciclos de hidrogênio e carbono, fundamentais à regulação terrestre. A lista continua à altura da complexidade do enredamento da vida, estando também nela incluído o maior risco de pandemias em função da ruptura dos ecossistemas e da fragmentação dos habitats (WALSH, 2022).

De fato, os tempos são de catástrofe. Ultrapassamos limites e nos encontramos à beira do abismo. O futuro do colapso ecológico é uma possibilidade assustadora - mas não deve ser, de modo algum, imobilizador. Para evitar o precipício, precisamos puxar o freio de emergência. Precisamos agir. Contudo, diante da complexidade, do medo e do mistério, por

onde começar? Por onde começar a nossa fabulação coletiva e, também, esta própria dissertação se estamos todos e todas perplexas? Mergulhar em nosso tempo, caracterizá-lo para entender o que nos trouxe até aqui parece ser um bom começo - e um exercício fundamental. O importante é darmos o primeiro passo para, enfim, chegarmos à prioritária de nossas perguntas: diante do precipício, o que fazer?<sup>5</sup>

### 1.1.1. Que tempo é esse?

*É assim que o mundo acaba  
É assim que o mundo acaba  
É assim que o mundo acaba  
Sem estrondo, num gemido.  
(T.S. Elliot)*

De tempos em tempos, o saber coletivamente construído rompe barreiras e, em uma tentativa de síntese, agita discussões e instiga discursos. Tudo em torno de um conceito que, grande parte das vezes, é espremido para caber em uma palavra. Desde que, em 2000, o vencedor do prêmio Nobel Paul Crutzen<sup>6</sup> nomeou o que disse ser uma nova era geológica, o alvoroço científico se instalou. Se o “bug do milênio”<sup>7</sup> à primeira vista não se concretizou, talvez a conclusão não seja a mesma sob outra perspectiva: na virada para os 2000, o “Antropoceno” tomava assento entre as narrativas de fim de mundo - só que esta, dispensando cenas *hollywoodianas* cataclísmicas, não seguia roteiro *mainstreaming* de uma ficção científica. A constatação de uma nova época vem imprimir ao “fim” uma continuidade ao

---

<sup>5</sup> Referências metafóricas aos escritos de Lênin “Que fazer?” e “Por onde começar?”, publicados, respectivamente, em 1901 e 1902.

<sup>6</sup> Conforme bem rememorado por Foster (2022, p. 401), apesar de o atual debate do Antropoceno ter se iniciado com Crutzen, não foi a primeira vez que essa discussão veio à tona. Na década de 1920, o geólogo russo Alexei Pavlov introduziu o termo a partir da noção de um período que teria como marca um sistema antropogênico. Sua proposta ia ao encontro das pesquisas de Vladimir Vernadsky em seu fabuloso *Biosfera*, livro de 1926 que revolucionou o entendimento da relação humanas-planeta. Com esses acúmulos, o cientista soviético em 1945 observou que “no século XX, humanas pela primeira vez na história da Terra conheceram e abraçaram toda a biosfera, completaram o mapa geológico do planeta Terra, e colonizaram toda a sua superfície. A espécie humana se tornou uma totalidade singular na vida terrestre.” (VERNADSKY, 2014 *apud* FOSTER, 2022, p. 402).

<sup>7</sup> A previsão do apocalipse é um traço notável das mais diversas cosmologias, não sendo diferente para a sociedade capitalista dominante. O “bug do milênio” foi a primeira previsão do apocalipse tecnológico, segundo a qual os sistemas de informática colapsariam em função do “00” do novo milênio. Veja-se em: <https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/sete-vezes-em-que-se-pensou-que-o-mundo-iria-acabar.ghtml>. Acesso em 16 de mar. de 2023.

ritmo do andar do *Cavalo de Turim*<sup>8</sup>: angustiante, monótono e profundo, tal qual a lírica existencial que T.S. Elliot nos expressa.

São muitos os nomes que carregam os conceitos ligados a esse tempo em que já estamos, mas não sabemos até quando. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationceno, Mineraloceno, Chtuluceno... Nomes distintos que representam interpretações de uma mesma linguagem: a das rochas. Em busca da superação do limitado antropocentrismo de uma percepção narcísica<sup>9</sup>, voltemo-nos para o que está além de nossa própria imagem. Voltemo-nos para as rochas e para o que elas nos contam.

A geologia, Ciência coroada como especialista dessas interpretações, atesta que as marcas de hoje já não são as mesmas do Holoceno, época iniciada há mais de 11 milhões de anos (WATERS *et al*, 2016). Um substrato rochoso de um lago na Groenlândia, conforme demonstra a figura a seguir, sinaliza com clareza alterações nas características de sedimentos a partir de um determinado ponto, um recorte definidor do início de uma nova época do planeta. Explica o grupo de pesquisadores que o analisa (WATERS *et al*, 2016, p. 137) que “o recuo das geleiras devido ao aquecimento climático resultou em uma transição estratigráfica abrupta dos sedimentos pré-glaciais para uma matéria orgânica não-glacial”<sup>10</sup>.

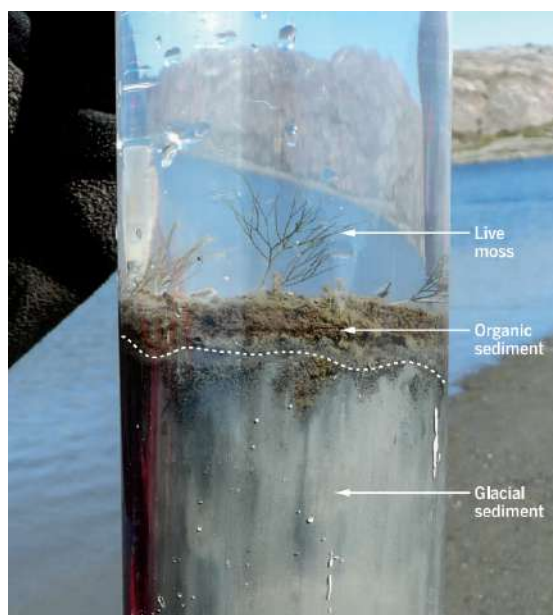
---

<sup>8</sup> Como sugestão de um outro retrato do fim do mundo, o filme do cineasta húngaro Béla Tarr é um retrato do peso e da monotonia da existência à espreita da morte. O cenário, que é também personagem, é o de um mundo que se esvazia. Para mais informações: <<https://www.cinema7arte.com/o-cavalo-de-turim-e-o-peso-da-existencia-humana/>>. Acesso em 16 de mar. de 2023.

<sup>9</sup> O que significa também a busca de nossa própria salvação.

<sup>10</sup> Tradução livre. No original: “*Indicators of the Anthropocene in recent lake sediments differ markedly from Holocene signatures. These include unprecedented combinations of plastics, fly ash, radionuclides, metals, pesticides, reactive nitrogen, and consequences of increasing greenhouse gas concentrations.*”

Figura 2: Alteração geológica em substrato rochoso



Fonte: WATERS *et al.*, 2016. Foto de J. P. Briner.

Ao olhar de ciências outras que não as da Terra, essa constatação pode não parecer de grande importância, mas é (ou deve ser) transformadora para a existência de todos, todas e todes nós no planeta. Isso por indicar que a atividade humana está interferindo em tal ponto nos ciclos da vida que tem alterado a rota geológica em escala de tempo recorde - rota que, certamente, alterará o que, até então, entendemos por Terra. Paul Crutzen chamou esse tempo de intrusão que hoje vivenciamos de “Antropoceno”. Mas, apesar de ter sido o primeiro acolhido pela tradicional comunidade científica, certamente sua proposição não brotou de solo seco. Muito foi irrigado por pesquisadores e pesquisadoras anteriores, bem como por outras cosmologias e formas de entender o mundo.

Bem antes de se atribuir um nome que fosse objeto de discussão científica, Davi Kopenawa já lutava por chamar atenção dos “brancos” para os perigos da intrusão na Terra. Attribuindo-nos a adjetivação da engenhosidade, mas também a da carência de sabedoria (KOPENAWA e ALBERT, 2021, p. 65), diz gostar de “explicar essas coisas para os brancos, para eles poderem saber”. Foi para soar o alerta que o xamã se dispôs a periodicamente sair de sua floresta, de seu mundo, para se comunicar com o mundo que ameaça todos os outros - o mundo do “povo da mercadoria” (KOPENAWA e ALBERT, 2021, p. 65).

Essa caracterização mercadorizada se torna clara no (neo)extrativismo latinoamericano. A experiência de uma visita a um complexo minerário é inesquecível - a extensão a perder de vista da mina, a altura das barragens e a interferência brutal na

paisagem<sup>11</sup> materializam o que Drummond poeticamente testemunhou: em uma manhã, a serra ancestral não está mais lá<sup>12</sup>. Ali, torna-se mais fácil assumir que a intrusão humana vem trazendo colossais consequências para a continuidade da vida no planeta, ao ponto de inaugurar uma nova era em um tempo geológico que vai muito além de nossa espécie. A cosmologia yanomami disso sempre soube e os xamãs alertam:

Os minérios ficam guardados no frescor do solo, debaixo da terra, da floresta e de suas águas. Estão cobertos por grandes rochas duras, pedregulhos ociosos, pedras brilhantes, cascalho e areia. Tudo isso contém seu calor, como uma geladeira de vacinas. Já disse: essas coisas caídas do primeiro céu são muito quentes. Se forem todas postas a descoberto, incendiarão a terra. (...) Os brancos têm de saber e desistir de se apoderar do metal de *Omama*. Talvez seja o mais belo e o mais sólido que eles possam encontrar para fabricar suas máquinas e mercadorias, mas é perigoso demais para os humanos. (KOPENAWA, ALBERT, 2021, p. 359-360)

Para que sobrevivamos a este céu em queda, precisamos aprender a ouvir. *Escutemos* - dos diversos mundos e, sobretudo, da própria Terra. Uma Terra que não é simplesmente um satélite que paira no espaço, mas um complexo de vida. Como nos ensina Isabelle Stengers (2015b), precisamos desacelerar, observar, pensar. Precisamos sentir. Exatamente porque a isso miramos, não nos parece interessante recorrer a um estéril Sistema-Terra, mas sim ao enigma de Gaia.

#### 1.1.1.1. Percebendo Gaia

Se o encantamento é marca de uma relação outra com a natureza entre diversas cosmologias indígenas, no mundo herdado pelo cartesianismo e deturpado pelo capitalismo a compreensão de um planeta vivo soa absurda. Ao menos foi assim que, na década de 1970, James Lovelock foi recepcionado por grande parte do ocidental-burguês meio científico quando propôs que a Terra, muito mais que um conjunto estéril de processos biogeoquímicos, seria autorreguladora - ao que nomeou “Gaia” (LOVELOCK, 2004, p. 1-3).

A hipótese de Gaia parte do pressuposto de que os organismos não existem isoladamente no planeta. Eles se comunicam em todos os níveis, seja perceptivelmente (na

---

<sup>11</sup> Paisagem, aqui, ganha o sentido do conceito geográfico. Para além de um espaço apartado, a que não se pertence, só se observa, paisagem é o espaço de vivência e interação com o mundo.

<sup>12</sup> A montanha pulverizada. Chego à sacada e vejo a minha serra, a serra de meu pai e meu avô, de todos os Andrades que passaram e passarão, a serra que não passa. / Era coisa de índios e a tomamos para enfeitar e presidir a vida neste vale soturno onde a riqueza maior é a sua vista a contemplá-la / De longe nos revela o perfil grave. A cada volta de caminho aponta uma forma de ser, em ferro, eterna, e sopra eternidade na fluência. / Esta manhã acordo e não a encontro, britada em bilhões de lascas, deslizando em correia transportadora entupindo 150 vagões, no trem-monstro de 5 locomotivas - trem maior do mundo, tomem nota - fôge minha serra vai, deixando no meu corpo a paisagem mísero pó de ferro, e este não passa.

apreensão humana de espaço) ou, como o trabalho de uma vida de Lynn Margulis brilhantemente aponta, na imensidão do microcosmos. A vida *coexiste*.

Cerca de 30 milhões de tipos de organismos existentes [cepas de bactérias e espécies de eucariotas; Sonea e Mathieu, 2000] descenderam com modificações de ancestrais comuns; ou seja, todos evoluíram. Todas elas - as bactérias ou produtos de simbioses de bactérias (Margulis e Sagan, 2002) - produzem gases reativos e os removem da atmosfera, do solo e das águas frescas e salinas. Todos interagem direta ou indiretamente uns com os outros e com os constituintes químicos de seu ambiente, incluindo compostos orgânicos, íons metálicos, sais, gases e água. Em conjunto, a flora, a fauna e a microbiota (biomassa microbiana), confinada à troposfera inferior e à litosfera superior, é chamada de biota. O metabolismo, o crescimento e as múltiplas interações da biota modulam a temperatura, a alcalinidade ácida e, com relação aos gases quimicamente reativos, a composição atmosférica na superfície da Terra. (MARGULIS, 2004, p. 8-9).

Tomando um planeta imaginário bem simples, ao qual Lovelock e Andrew Watson chamaram de *Daisyworld*, a regulação da vida característica de Gaia se faz mais compreensível. Neste planeta chove todas as noites, os dias são nublados e só existem duas espécies de vida: as margaridas brancas e pretas. Devido às suas cores, seus albedos<sup>13</sup> são diferentes e, portanto, a reflexão da luz solar é variável, podendo as margaridas alterar a temperatura da superfície do planeta onde estão crescendo. Sob condições atmosféricas mais frias, as margaridas pretas alteram o seu meio aquecendo-o, o que proporciona que as margaridas brancas se desenvolvam e, no sentido oposto, alterem o ambiente esfriando-o. O resfriamento, por sua vez, proporciona a vida das margaridas pretas e a regulação da temperatura do planeta (LOVELOCK, 1983). Em termos científicos mais precisos<sup>14</sup>:

A essência do modelo é que uma variável (o albedo das margaridas) afeta o indivíduo e o meio ambiente da mesma forma. Uma margarida preta capta mais energia solar, aquecendo a si mesma e a seu entorno. A margarida branca reflete mais energia solar, resfriando a si e a seus arredores. Em condições de fundo fresco (ou seja, abaixo da temperatura ideal para crescimento) as margaridas pretas têm uma vantagem seletiva. Elas alteram o ambiente (aquecem-no) de uma forma que aumenta o crescimento, mas reduz sua vantagem seletiva. Sob condições de fundo quente (isto é, acima da temperatura ótima de crescimento) as margaridas brancas têm uma vantagem seletiva. Elas também alteram o ambiente (resfriamento) de uma forma que aumenta o crescimento, mas reduz sua vantagem seletiva. Daí a descrição "feedback negativo sobre a seleção". O resultado é uma autorregulação que mantém a temperatura global próxima ao ideal para o crescimento de margaridas em uma ampla gama de energia solar (...). Quando ambos os tipos de margaridas estão presentes, à medida que a luminosidade solar aumenta, a temperatura da superfície do planeta realmente diminui. (LENTON, 2004, p. 18-20, tradução nossa<sup>15</sup>).

<sup>13</sup> Também chamado de "coeficiente de reflexão", é uma medida da proporção da radiação solar que não é absorvida, sendo refletida para a atmosfera e para o espaço. A cor branca tem uma alta taxa de reflexão, como é possível perceber nos continentes gelados. Na Antártica, por exemplo, há áreas em que o gelo reflete 90% dos raios solares (AZEVEDO, s.d.).

<sup>14</sup> Para uma imaginação visual, interessante o vídeo *This world is black and white*, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sCxIqgZA7ag>>. Acesso em 11 de mar. de 2023.

<sup>15</sup> No original: "The essence of the model is that a trait (daisy albedo) affects the individual and the environment in the same way. A black daisy captures more solar energy, warming itself and its surroundings. A white daisy

Lynn Margulis é uma bióloga, cientista renomada dentro da compreensão de uma formação científica burguesa-ocidental. James Lovelock também (trabalhou até mesmo na NASA). Mas a teoria que desenvolveu em colaboração com Margulis recebeu críticas severas que, em sua avaliação, muito se deu pelo nome escolhido: Gaia (LOVELOCK, 2004, p. 2).

A escolha da divindade grega para nomear a hipótese de uma autorregulação terrestre não foi despropositada. Afinal, como bem observa Isabelle Stengers (2015, p. 48), “nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita.” Gaia nos coloca a pensar e as críticas são um indício desse movimento. Gaia incomoda - e deve incomodar.

A dificuldade científica com a hipótese de Lovelock traduz a marca de uma ciência burguesa-ocidental que dialoga com a compreensão capitalista do planeta como uma fonte de recursos passiva e desprovida de subjetividades. Colocando-se como expressão de uma civilização superior, que pela Razão tudo compreende, a Ciência com “c” maiúsculo não admite a possibilidade do não-saber, do mistério perante o não-humano. Seu elemento cartesiano é o sustentáculo de sua cara distinção frente a outras cosmologias, consideradas “selvagens” e “ignorantes” demais. Foi esta forma<sup>16</sup> exploratória de se relacionar com o mundo, como se a espécie humana superior e autossuficiente fosse, que nos trouxe até aqui. E é por isso que, para encarar o tempo geológico que (já) vivemos, precisamos de uma perspectiva outra.

Dentro do meio científico burguês-ocidental, Gaia veio romper com a linearidade destrutiva. Irascível e perigosa como a divindade que a nomeia, ela chama à responsabilidade (STENGERS, 2015b) e coloca às claras o que a luta ecológica fortemente entoa: “não existe planeta B”. Como observado por Bruno Latour (2020, p. 135), depois dos três golpes sofridos pela arrogância humana<sup>17</sup>, hoje o nosso choque é porque não vamos escapar no espaço, “o

---

reflects more solar energy, cooling itself and its surroundings. Under cool background conditions (i.e., below the optimum temperature for growth) black daisies have a selective advantage. They alter the environment (warm it) in a way that enhances growth but reduces their selective advantage. Under warm background conditions (i.e., above the optimum growth temperature) white daisies have a selective advantage. They also alter the environment (cooling it) in a way that enhances growth but reduces their selective advantage. Hence the description “negative feedback on selection.” The result is a self-regulator that maintains global temperature close to the optimum for daisy growth over a wide range of solar forcing (...). When both daisy types are present, as solar luminosity increases, the surface temperature of the planet actually decreases.”

<sup>16</sup> Forma esta que não é atribuível a todos os modos de existência, mas que dota de uma materialidade histórica específica: a forma capitalista de ser no mundo. Esta reflexão será, na sequência, melhor desenredada.

<sup>17</sup> “Três vezes seguidas a arrogância humana teria sido profundamente ferida por descobertas científicas: primeiro, pela revolução copernicana, que teria expulsado os seres humanos para fora do centro dos cosmos; depois, um dialceramento ainda mais profundo, decorrente da evolução darwiniana, que fez do humano uma

local de ação é aqui embaixo, e agora”. A nossa vida não paira isolada em seu “meio ambiente”, como se bastasse a si mesma, mas se comunica constantemente com uma rede complexa e imbricada de vidas outras. Se a existência na Terra se tornar impossível, ainda que contando com toda tecnologia e genialidade humana, não bastará migrar de planeta. Na tentativa de destruição de Gaia, destruímos a nós mesmos - e, na contramão da compreensão patriarcal de uma maternidade bondosa e piedosa, a resposta não será facilitada. Afinal, como reflete Stengers:

(...) esse nome, Gaia, é também aquele de uma muito antiga divindade, mais antiga que os deuses e as deusas antropomórficas da cidade grega. Poderia ser a figura de uma mãe, mas não de uma mãe boa e amorosa, mas sim uma mãe formidável, que não se deve ofender, também uma mãe bastante indiferente, sem qualquer interesse particular no destino de sua prole. (...) Gaia é esta figura da Terra em facetas múltiplas que não pede amor nem proteção, apenas o tipo de atenção que convém a um ser poderoso e delicado. (STENGERS, 2013, p. 116, tradução nossa<sup>18</sup>).

Apesar de o paralelo com a mitologia grega carregar significados valiosos, a ideia de uma “Providência” ou de uma “Causa Final” não pode ser listada dentre eles. Lovelock, com sua hipótese, não propôs a totalidade de um organismo e, muito menos, um ser com significado teleológico. Gaia é, em realidade, o que Latour (2020, p. 174-175) chamou de “figura profana da natureza”, vez que muito mais se caracteriza pelo oportunismo de agentes que aproveitam ocasiões de vantagem para se desenvolver. No fim das contas, Gaia não é a perfeição, mas sim uma “bela confusão” (LATOUR, 2020, p. 165). Não é a ordem de um sistema, mas o caos da coletividade da vida.

No entanto, se a vida existe em conjunto, um único modo de existir tem ameaçado todos os outros em um ponto (e em uma velocidade) tal que a imensidão caótica de Gaia não tem sido capaz de neutralizar. Um modo de existir específico, que não é, de forma alguma, universalizante das possibilidades de experiência humana. Se, hoje, vivemos o que Stengers (2015b) chama de “intrusão de Gaia”, a intrusa tem nome e (diversos) sobrenomes: trata-se da civilização capitalista, industrial, moderna e ocidental (SEFERIAN, 2022, p. 215). Para que sobrevivamos, enquanto espécie, à fúria da resposta dessa intrusão leviana, é fundamental responsabilizar. Responsabilizar não para punir, mas para identificar aquilo que é preciso

---

espécie de macaco nu; e, enfim, em terceiro lugar, pelo inconsciente freudiano, que teria expulsado a consciência humana para fora de sua posição central.” (LATOUR, 2020, p. 133).

<sup>18</sup> No original: “(...) ce nom, Gaïa, est aussi celui d'une très ancienne divinité, plus ancienne que les dieux et déesses anthropomorphes de la cité grecque. Ce pourrait être la figure d'une mère, mais non pas d'une mère bonne et aimante, plutôt d'une mère redoutable, qu'il ne faut pas offenser, aussi d'une mère assez indifférente, sans intérêt particulier pour le destin de sa progéniture. (...) Gaïa est cette figure de la Terre aux figures multiples qui ne demande ni amour ni protection, seulement le type d'attention qui convient à un être puissant et chatouilleux.”

fazer morrer para que possamos sonhar futuros e, sobretudo, agir para torná-los reais. Mas seria a Cientificidade do Antropoceno suficiente para chamar à responsabilidade? Como designamos (o que implica *compreendemos*) este nosso tempo de intrusão?

### 1.1.1.2. A polifonia da catástrofe

Tal como Gaia tem seus mil nomes<sup>19</sup>, sua intrusão também os tem. Estamos todos, todas e todes à beira da catástrofe - ocidentais e não-ocidentais, humanos e não-humanos. Afinal, já que nossa existência é conjunta, nossa extinção também o será. Ainda que a perspectiva do fim seja distinta para cada um de nós, em diferentes temporalidades, compartilhamos a vida e seu desfecho. Não entendam mal: Gaia seguirá, ela própria não está ameaçada. Mas, se não quisermos continuar a dela fazer parte, precisamos compartilhar também a resposta que lhe daremos. A nossa estratégia de sobrevivência deve ter, como ponto zero, o plural do “nós”.

É nesse sentido que as reflexões do “fim do mundo” não se restringem (ou não devem se restringir) a campos de conhecimento específicos. As contribuições são diversas: da antropologia, da etologia, da história, das ciências sociais... e até do direito. A preocupação é *nossa* e a inventividade também. Com a disposição múltipla, contudo, tem-se uma miríade de conceitos que, por vezes, entram em conflito. E é aí que mora o perigo da armadilha desmobilizadora.

Muito se tem discutido sobre o nome desse novo tempo de Gaia. Há quem o diga Plantationoceno (TSING, 2015) (HARAWAY, 2015, 2022), Mineraloceno (GESTA, 2022) e, ainda, Chtuluceno (HARAWAY, 2015). Mas o eixo central da discussão, que aqui tomaremos como referencial de reflexão, é entre o *anthropos* e o capital: seria a nova época geológica o Antropoceno ou o Capitaloceno?

A designação difundida por Crutzen nos anos 2000 para este nosso tempo recente assinala, conforme a síntese de Chakrabarty (2009), a transformação da espécie humana em uma força geofísica. Estaríamos já vivendo um tempo em que deixamos de ser simplesmente um agente biológico para nos tornarmos um fator geológico capaz de incidir na biotermodinâmica do planeta - daí porque chamá-lo Antropoceno. Na simplicidade sagaz e profunda de Latour (2020, p. 188), trata-se de um devir-pedra do *anthropos*. Isso significa

---

<sup>19</sup> Referência ao colóquio *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à idade da Terra*, ocorrido em setembro de 2014 na cidade do Rio de Janeiro. A programação foi variada e muito material valioso pode ser encontrado digitalmente em: <<https://osmilnomesdegaia.eco.br/>>. Acesso em 16 de mar. de 2023.

uma influência nossa em um tempo que sequer é quantificável, que se conta na ordem de milhões de anos. A nossa marca permanecerá - o que é fascinante. Não por ser fantástico, mas por ser absurdamente assombroso.

Citando, mais uma vez, Latour (2020, p. 187):

(...) tudo o que costumávamos chamar de base rochosa está começando a ser humanizado - ou, de qualquer forma, começando a levar a marca de humanos com um look selvagemmente reconfigurado! Não se trata mais de paisagem, do uso da terra ou do impacto local. Agora a comparação é estabelecida com a escala dos fenômenos terrestres.

Essa observação - ou, ao menos, sua desconfiança - não é de hoje. Ainda em 1778, o naturalista francês Conde de Buffon sugeriu, em seu *Les Époques de la Nature*, que as sociedades ditas “civilizadas” estariam modificando consideravelmente os processos terrestres (BUFFON, 2018). Em distinta chave ontológica, esse impacto intrusor vem sendo, há séculos, observado pelas cosmologias indígenas usurpadas pela brutalidade colonialista. Não obstante, fazendo uso de discursos de legitimação distintos, a ampla comunidade científica insistiu na rejeição de tais proposições até meados do século XX, restando ainda mais inescapável a sua lida com o desenho turbulento do século XXI. A ideia de a agência humana se comparar às grandes forças da natureza que regem a geologia terrestre parecia ser impensável (ZALASIEWICZ *et al.*, 2019, p. 2) – mas as mudanças climáticas, as perdas da biodiversidade, a acidificação dos oceanos e o rareamento dos demais limites terrestres no novo milênio giraram, enfim, a chave da Ciência<sup>20</sup> (ANGUS, 2021, p. 73-74).

Desde que Crutzen difundiu o termo, a Comissão Internacional de Estratigrafia (ICS, na sigla em inglês) designou um grupo de trabalho específico (o Grupo de Trabalho Antropoceno<sup>21</sup>, que, na sigla em inglês, é chamado AWG) para examinar, dentro dos parâmetros científicos da Subcomissão de Estratigrafia Quaternária (SQS), a hipótese do Antropoceno como uma unidade geológica. Segundo a formulação de membros e membras do próprio GT, “o Antropoceno é aqui considerado como uma época do tempo da Terra, assim como todas as épocas anteriores da Terra. Acontece que suas características distintivas até agora foram impulsionadas em grande parte por uma variedade de ações humanas.”

---

<sup>20</sup> A “Ciência” marcada pela grafia em maiúsculo como aquela que se arroga a oficializada - mas é, tão somente, a ciência burguesa.

<sup>21</sup> Os trabalhos desenvolvidos pelo GT são comunicados no seguinte site: <<http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>>. Nele, é possível consultar publicações e boletins informativos anuais de acompanhamento.

(Zalasiewicz et al., 2019, p. 3, tradução nossa<sup>22</sup>). Seu traço distintivo passa por fenômenos que incluem: (i) aumento da ordem de grandeza na erosão e transporte de sedimentos associados à urbanização e agricultura; (ii) acentuadas e abruptas perturbações antropogênicas nos ciclos de elementos diversos, como carbono, nitrogênio, fósforo e vários metais; (iii) aquecimento global; (iv) elevação do nível do mar; (v) acidificação oceânica e a propagação de "zonas mortas" oceânicas; (vi) mudanças rápidas na biosfera tanto em terra quanto no mar; e (vii) proliferação e dispersão global de muitos novos 'minerais' e 'rochas', incluindo plásticos e a miríade de 'tecnofósseis' produzidos a partir deste e de outros materiais (AWG, 2019).

Tomando o último ponto como referencial exemplificativo de nossa existência intrusa - e, conseqüentemente, do tamanho do desafio (e do perigo) que encaramos -, tomemos para reflexão as antropoquinas, expressão da participação do plástico nos ciclos naturais sedimentares.

A elevada produção de plástico<sup>23</sup> combinada com a dificuldade de sua decomposição resultou em uma intrusão na dinâmica terrestre a tal ponto que ele - um material, vale lembrar, *inventado* por nós - tem kafkianamente se transformado em *rocha*. É a esse novo tipo de agregado mineral que pesquisadores brasileiros deram o nome de antropoquina<sup>24</sup> (FERNANDINO *et al.*, 2020). Vejamos os seus primeiros exemplares investigados:

---

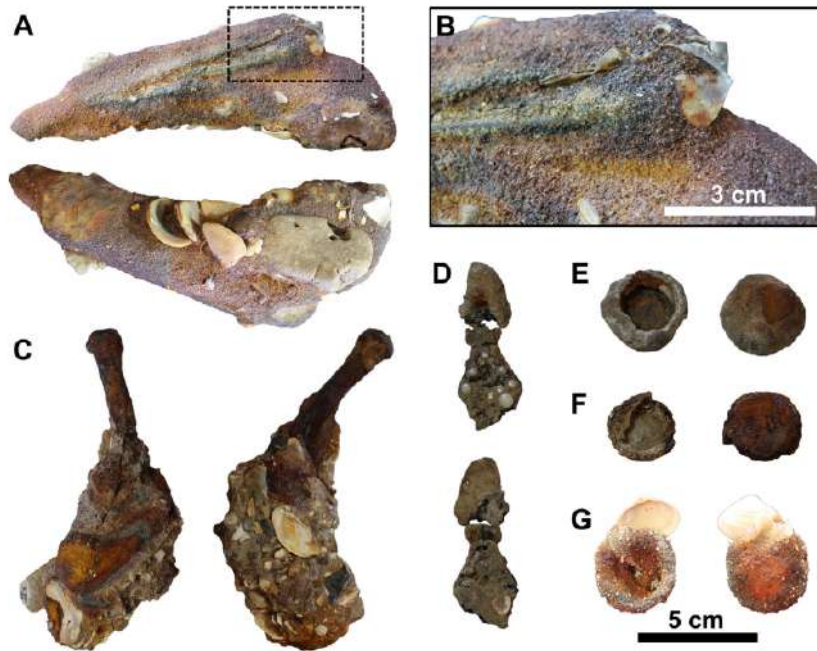
<sup>22</sup> No original: “The Anthropocene is here considered as an epoch of Earth time, just like all Earth’s previous epochs. It so happens that its distinctive characteristics have up until now been driven largely by a variety of human actions”.

<sup>23</sup> Segundo dados de 2022 da OCDE (Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico), a produção de plástico mais que dobrou de 2000 para 2019, atingindo o absurdo montante de 460 milhões de toneladas anuais. Menos de 10%, contudo, foi reciclado. Informações disponíveis em: <<https://www.oecd.org/environment/plastics/plastics-lifecycle-is-far-from-circular.htm>>. Acesso em 11 mar. 2023.

<sup>24</sup> Essas rochas naturalmente formadas por plásticos foram primeiramente encontradas no costa sul do Brasil e apresentadas à comunidade científica por Gerson Ferdinando, Carla Eliff, Heitor Francischini e Paula Dentzien-Dias sob o nome de “antropoquinas” (FERNANDINO *et al.*, 2020).

Figura 3: Antropoquinas encontradas em costa brasileira

A) Item metálico dentro da estrutura e um pedaço de plástico como tecnofóssil; B) Detalhe do pedaço de plástico cimentado C) Antropoquina cimentada com um prego de metal de navio bem conservado; D) Brinco de plástico e strass cimentados; E, F, G) Tampas metálicas cimentadas.



Fonte: (FERNANDINO *et al.*, 2020, p. 4).

É... a Terra está diferente. Quanto a isso, as evidências parecem ser irrefutáveis. Contudo, passados mais de 20 anos, a Comissão Internacional de Estratigrafia ainda não tem uma resposta formal à proposta do Antropoceno, havendo discordâncias a serem debatidas especialmente com relação ao *golden spike* - ou seja, quanto ao ponto de referência limítrofe entre o Holoceno e essa nova época.

Em 2002, Paul Crutzen provocou mais uma vez o debate ao propor, em artigo da revista *Nature*, que seria possível dizer que “o Antropoceno começou no final do século XVIII, quando análises do ar preso no gelo polar mostraram o início do crescimento das concentrações globais de dióxido de carbono e metano” (CRUTZEN, 2002, tradução nossa<sup>25</sup>). A comunidade científica, todavia, detém-se ante a outros fortes candidatos, como a invenção

<sup>25</sup> No original: “The Anthropocene could be said to have started in the late eighteenth century, when analyses of air trapped in polar ice showed the beginning of growing global concentrations of carbon dioxide and methane.”

do plástico e, ainda, os testes nucleares<sup>26</sup> realizados na atmosfera a partir dos anos 50 (AMOS, 2016).

Cada um desses potenciais *golden spikes* - como não poderia deixar de ser dada a ontologia do que vem a ser um modo de produção altamente capilarizado - parecem ter algo em comum: a conexão com fases do capitalismo. Daí vem a pergunta provocadora de potente debate: seria o fim do Holoceno decretado pelo *anthropos*? Ou melhor seria atribuir essa responsabilidade ao capital?

Diante da catástrofe, os críticos e as críticas do capitalismo começaram a demonstrar incômodo com uma forma específica de agir contra o problema, ocultadora do gene destruidor capitalista. Dipesh Chakrabarty, um dos maiores vocalizadores do Antropoceno, chegou a colocar que, no que diz respeito às mudanças climáticas, “os pobres participam daquela história compartilhada da evolução humana, tanto quanto os ricos.” (CHAKRABARTY, 2014). Ora, seria a espécie humana o problema? Porque, se assim o for, a alternativa de sobrevivência é cataclísmica. O diagnóstico está dado, mas agora é preciso saber lidar com ele - e, para muitos e muitas, um passo inarredável é colocar às claras o responsável por este tempo de catástrofes. Um tempo não do Antropoceno, mas sim do *Capitaloceno*.

Na síntese de Jason Moore (2022, p. 19): “o Antropoceno faz soar o alarme - e que alarme! Mas é incapaz de explicar como essas mudanças alarmantes ocorreram”. Seria preciso entender que o que nos trouxe até aqui foi não somente um “sistema econômico e social”, mas uma verdadeira maneira de organizar a natureza como uma “ecologia-mundo multiespécie, situada e capitalista”. (MOORE, 2022, p. 20).

Nessa toada, um argumento dos e das defensoras do Capitaloceno parece despontar como central: nomear a nova época geológica a partir da espécie humana como se indistinta fosse é desmobilizador e reitera, uma vez mais, a suposta separação dualista Natureza x Cultura. De fato, não é o *anthropos*, indistintamente, responsável por essa época e, tampouco, é ela uma expressão inevitável da passagem de tempo. Chegamos até aqui em função de um modo de existir específico que *escolhemos* e que, como tal, podemos superar. É nesse sentido

---

<sup>26</sup> O primeiro teste nuclear foi realizado pelos Estados Unidos, em 16 de julho de 1945 no Novo México, seguido pelos crimes de Hiroshima e Nagasaki. Mas não só: os Estados Unidos também foram os responsáveis pela detonação da mais potente arma termonuclear do mundo, que abriu uma cratera de 2km de diâmetro e 80 metros de profundidade no Atol de Bikini em 1952 (ROWBERRY, 2014). A explosão destruiu o ecossistema local e correntes de ar carregaram cinzas contaminadas por uma área de 18.000 km<sup>2</sup>, mas nem isso parou os Estados Unidos. Eles continuaram a conduzir testes e, entre 1946 e 1958, 67 armas nucleares foram detonadas no Oceano Pacífico (ROWBERRY, 2014). Diante disso, Foster (2022, p. 408) acertadamente ressalta que a relação humana com a Terra foi alterada, vez que, a partir de então, tornou-se possível destruir a vida em tamanha escala que seriam necessárias dezenas de milhões de anos para se recuperar.

que bem coloca Roosevelt Skerrit, primeiro-ministro da Dominica, ao dizer, cinco dias após um furacão varrer a nação insular<sup>27</sup>: “à medida que os dominiquenses sofrem com o peso das mudanças climáticas, nós estamos arcando com as consequências das ações de outros, ações que colocam em risco a nossa própria existência, e tudo para o enriquecimento de alguns poucos em outros lugares” (MALM, 2018, p. 24). Há o atravessamento de uma injustiça climática e, mais que isso, ecologia. Colocando esse discurso em uma métrica (reducionista, porém exemplificativa), tomemos a pegada de carbono para melhor entender o quadro de injustiça anunciado.

Um relatório de 2019 da *Christian Aid* aponta que os países menos poluentes são os que mais sofrem com os efeitos das mudanças climáticas (WARE e KRAMER, 2019). O Burundi, por exemplo, país na África Central, registra a menor emissão *per capita* de carbono no mundo: 0,027 toneladas ao ano. Para se ter uma base comparativa, países do Norte Global, como Estados Unidos e Canadá, registram respectivamente 15,741 e 16,855 toneladas anuais *per capita*. Na contramão do índice, todavia, apenas em 2018 quase 100.000 pessoas foram atingidas por eventos climáticos em Burundi. Entre janeiro e outubro, 4.600 casas foram danificadas ou destruídas, centenas de hectares de cultivo foram inundados e 216 salas de aula foram danificadas, atingindo mais de 5.000 estudantes. De acordo com Philip Galgalo, diretor local da *Christian Aid*, “o Burundi é uma prova viva da injustiça da crise climática. Apesar de não produzir quase nenhuma emissão de carbono, encontramos-nos na linha de frente das mudanças climáticas, sofrendo com altas temperaturas, menor rendimento das colheitas e chuvas cada vez menos confiáveis”. (WARE e KRAMER, 2019, p. 14-15, tradução nossa<sup>28</sup>).

Reconhecendo a importância de responsibilizar (HARAWAY, 2022, p. 72), Eileen Crist, Donna Haraway, Jason W. Moore, Andreas Malm, dentre outros e outras alertam para a insuficiência do termo Antropoceno, chamando-nos para a revolta. Na precisão de Eileen Crist (2022, p. 54):

O *Antropoceno*? Tal é a pobreza da nossa nomenclatura, curvando-se mais uma vez a essa ostentação tediosa do Homem para oferecer um nome que não acrescenta conteúdo substancial, nenhuma conotação empírica ou ética, que não abriga nenhuma visão maior para além de *Anthropos* definindo uma Era geológica.

---

<sup>27</sup> Em 2017, o furacão Maria atingiu a ilha de Dominica com ventos de 260 km/h, deixando milhares de pessoas desabrigadas. Para mais informações: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/19/internacional/1505807260\\_945503.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/19/internacional/1505807260_945503.html)> . Acesso em 16 de mar. de 2023.

<sup>28</sup> No original: “Burundi is a living testament to the injustice of the climate crisis. Despite producing almost no carbon emissions, we find ourselves on the front line of climate change, suffering from higher temperatures, lower crop yields and increasingly unreliable rains.”

Como alternativa, o Capitaloceno oferecerá as respostas que precisamos para, além de lidar com as consequências sem retorno da época geológica que já chegou, puxarmos o freio e garantirmos que não sejamos apenas passageiros e passageiras tão breves nesse tempo. Garantirmos, em resumo, a sobrevivência de um “nós” que não seja somente humano - porque impossível de o ser - mas multiespécie<sup>29</sup>.

Jason Moore, um dos maiores vocalizadores do conceito, estrutura-o a partir do entendimento de uma “Natureza Barata” e de uma “ecologia-mundo capitalista”. Segundo ele, três processos históricos foram fundamentais para o assentamento do capitalismo: a acumulação primitiva, a mudança do poder territorial para o eixo colonial e a alienação a fim de consolidar os processos apropriadores (MOORE, 2022, p. 139-141). Com isso, o sistema-mundo moderno teria se tornado uma “ecologia-mundo capitalista: uma civilização que une a acumulação do capital, a busca pelo poder e a produção da natureza como um todo orgânico”, o que significaria que “capital e poder - e incontáveis outras relações estratégicas - não agem *sobre* a natureza, mas se desenvolvem *através* da teia da vida.” (MOORE, 2022, p. 157-158). A natureza, sob jugo do capital, teria assumido um “n” maiúsculo e se tornado um fator de produção apropriado em velocidades progressivamente ascendentes. Moore denominou de Natureza Barata os “presentes gratuitos da natureza” (MOORE, 2022, p. 178) que teriam garantido a acumulação do capital.

Uma coisa é certa: os e as defensoras do Capitaloceno suscitaram um debate fervilhante a respeito de como nomeamos a nova época geológica. Fervilhante e, importante pontuar, fundamental para imaginarmos futuros. Nas palavras do próprio Moore (2022, p. 133-134):

Não se trata apenas de uma polêmica desdenhosa que busca o fechamento em vez do diálogo - ecoada até pela revista *Monthly Review*. Ele revela uma profunda e, estou tentado a dizer, propositada má compreensão da alternativa: o Capitaloceno. Isso porque o Capitaloceno - a “Era do capital” - não é uma defesa da substituição de uma palavra por outra. O argumento do Capitaloceno diz três coisas que a perspectiva do Antropoceno não diz - e não é capaz de dizer. Primeiramente, ele insiste que a história do capitalismo é uma relação entre capital, poder e natureza como um todo orgânico. Ela é uma ecologia-mundo (Moore, 2015a). É uma questão multiespécie. (...) Em segundo lugar, a história do capitalismo não pode ser reduzida à queima dos combustíveis fósseis, na Inglaterra ou onde quer que seja; é a história das relações de poder e (re)produção baseadas na premissa da lógica do dinheiro (...). Em terceiro lugar, o argumento do Capitaloceno desafia a visão eurocêntrica - e

---

<sup>29</sup> Quem isso nos ensinou foi Donna Haraway (2022, p. 73-74), para quem “estes tempos chamados de Antropoceno são os da urgência multiespécie, incluindo os humanos: de grande morte e extinção em massa; de desastres avassaladores, cujas especificidades imprevisíveis são tola mente tomadas como a própria incognoscibilidade; da recusa em conhecer e cultivar a responsabilidade; da recusa em estar presente na e para a avassaladora catástrofe do tempo; de um desviar de olhos sem precedentes.”

francamente falsa - do surgimento do capitalismo na Inglaterra no século XVIII.

A polêmica a que se refere é a travada com autores que, apesar de também se ancorarem no marxismo como bússola de compreensão do mundo, entendem ser incabível a proposta de nomeação do Capitaloceno. Estamos aqui falando, sobretudo, de John Bellamy Foster, Kohei Saito e Ian Angus.

Em *Marx in the Anthropocene: towards the idea of degrowth communism* (2022), Saito lança-se ao debate argumentando contrariamente à principal narrativa dos críticos e das críticas do Antropoceno, segundo a qual eleger o *anthropos* para designar a nossa nova época seria uma responsabilização dualista porque separatória de humanas e natureza. Sustenta que “não há, na verdade, nada de errado em separar o social e o natural e insistir, ao mesmo tempo, que humanos são também parte da natureza” (SAITO, 2022, p. 120, tradução nossa<sup>30</sup>). Há o reconhecimento, portanto, de que a sociedade não existe sem a natureza - mas faz-se a ressalva de que, apesar disso, as relações sociais têm sua especificidade própria, haja vista o caráter parasitário do capital sobre as dinâmicas relacionais. Também Ian Angus e Bellamy Foster (2016, p. 120) ressaltam a complexidade dessa distinção:

Não há contradição em ver a sociedade como separada e irreduzível ao sistema Terra como um todo, e simultaneamente como uma parte fundamental dele. Chamar essa abordagem de 'dualista' é comparável a negar que seu coração é tanto uma parte integrante de seu corpo quanto um órgão distinto com características e funções únicas. (tradução nossa<sup>31</sup>).

De fato, se a nossa disposição aponta para uma visão complexificada de um mundo que é complexo, o medo do dualismo não pode implicar uma confusão com a dialética - são diametralmente distintos. Para além de sermos parte da natureza, *somos* natureza e, na compreensão marxiana, estamos imersos e imersas em um metabolismo cujo caráter é indiscutivelmente natural<sup>32</sup>. Marx jamais sinalizou entendimento contrário, próximo de um antropocentrismo progressista, ainda que algumas passagens de sua vasta obra possam indicar adesão a um certo prometeísmo próprio de seu tempo e mundo (LÖWY, 2014). Contudo, o modo de produção capitalista interfere no metabolismo universal da natureza de maneira

---

<sup>30</sup> No original: “(...) there is actually nothing wrong with separating the social from the natural *and* insisting at the same time that humans are also part of it”.

<sup>31</sup> No original: “There is no contradiction in seeing society as both separate from and irreducible to the Earth system as a whole, and simultaneously as a fundamental part of it. To call that approach ‘dualist’ is comparable to denying that your heart is both an integral part of your body and a distinct organ with unique features and functions.”

<sup>32</sup> Refletiremos, no tópico 1.3, sobre as contribuições marxianas para a compreensão de nossa relação com a natureza. incluindo suas elaborações sobre a ruptura metabólica. Por ora, basta seus apontamentos para a reflexão aqui específica, quanto ao Capitaloceno.

intrusiva e lhe causa uma ruptura que, se desconsiderada, obstaculiza a compreensão de uma realidade historicamente contextualizada. Sim, somos natureza, mas somos também uma sociedade que funciona sob o jugo de um modo de produção que nos diferenciou do que inventou ser “recursos naturais”. Nem só todo, nem só parte - e é a dialética que nos possibilitará a compreensão do complexo. Aprendendo com Bellamy Foster (2022, p. 45):

Ao referir-se, como faz Marx, à "interação metabólica entre a natureza e o homem", nunca se deve supor que "o homem" (a humanidade) realmente exista completamente independente ou fora da "natureza" - ou mesmo que a natureza hoje exista completamente independente da (ou não afetada pela) humanidade. O objetivo de tal exercício em abstração é **meramente compreender a totalidade concreta maior através do escrutínio daquelas mediações específicas que podem ser racionalmente ditas para constituí-la dentro de um contexto histórico em desenvolvimento**. Nosso próprio conhecimento da natureza, na opinião de Marx, é um produto de nosso metabolismo humano-social, ou seja, de nossa relação produtiva com o mundo natural. (grifo nosso, tradução nossa<sup>33</sup>).

Enquanto aqueles e aquelas que tecem críticas ao Antropoceno acusam o dualismo do termo, há quem o defenda sustentando ser sua rejeição uma ruptura (também dual) entre as ciências humanas e naturais. Afastando a possibilidade do Capitaloceno, Foster (2022, p. 403) atribui a críticos e críticas uma falta de disposição de entendimento da proposta científica, dizendo que “reagem à designação do Antropoceno dentro da geocronologia em termos puramente culturais e literários divorciados das grandes questões científicas” (tradução nossa<sup>34</sup>). Para ele, o termo carrega uma compreensão irrenunciável, de que a relação da humanidade com a Terra está irreversivelmente alterada. Isso quer dizer que, ainda que alteremos o modo de produção dominante que nos trouxe até aqui, a humanidade continuaria a ser a força geológica primária atuando sobre a Terra. Vejamos:

A noção do Antropoceno como demarcado na ciência natural representa uma mudança irreversível na relação da humanidade com a Terra. Não pode haver civilização industrial concebível na Terra a partir deste momento onde a humanidade, para continuar a existir, não é mais a força geológica primária que condiciona o Sistema Terra. Este é o significado crítico do Antropoceno. Substituir o termo Capitaloceno por Antropoceno seria obliterar este entendimento científico fundamental. (FOSTER, 2022, p. 404, tradução nossa<sup>35</sup>).

---

<sup>33</sup> No original: “In referring, as Marx does, to “the metabolic interaction between nature and man” it should never be supposed that “man” (humanity) actually exists completely independently of or outside “nature”—or even that nature today exists completely independent of (or unaffected by) humanity. The object of such an exercise in abstraction is merely to comprehend the larger concrete totality through the scrutiny of those specific mediations that can be rationally said to constitute it within a developing historical context. Our very knowledge of nature, in Marx’s view, is a product of our human-social metabolism, that is, our productive relation to the natural world.”

<sup>34</sup> No original: “They therefore react to the designation of the Anthropocene within geochronology in purely cultural and literary terms divorced from the major scientific issues.”

<sup>35</sup> No original: “The notion of the Anthropocene as demarcated in natural science stands for an irreversible change in humanity’s relation to Earth. There can be no conceivable industrial civilization on Earth from this time forward where humanity, if it is to continue to exist at all, is no longer the primary geological force

Partindo desse entendimento, mas inegavelmente reconhecendo a ingerência capitalista no metabolismo universal da natureza, Foster propõe a manutenção da época Antropoceno com a especificação de uma idade<sup>36</sup> específica: a Capitaliniana. Seria esta uma subdivisão temporal do Antropoceno, marcada pela ânsia capitalista de acumulação do capital que, se não interrompida por uma radical revolução social e ecológica, levará ao colapso a espécie humana e incontáveis outras, na sexta extinção em massa experienciada no planeta (FOSTER, 2022, p. 411). Não estaríamos sob as rédeas, segundo ele, do fatalismo de um Capitaloceno catastrófico, mas poderíamos colocar fim ao Capitaliniano e inaugurarmos uma outra idade: a Comuniana (FOSTER, 2022, p. 412). O tempo de agora seria crucial para transicionarmos e garantirmos nossa sobrevivência em uma idade caracterizada por outra relação com a Terra, também com forte ingerência humana, mas sob novas condições de reprodução metabólica social.

Acumulamos, até então, propostas diversas para a designação deste nosso tempo comum, sobretudo no que se refere ao caráter geológico dessa qualificação. Mas, afinal, de que importa um nome? Há pleno acordo com Stengers quando, afastando o propósito da afirmação da verdade, ela pontua a importância de um nome para nos levar a pensar e sentir (2015, p. 48). Acrescentaria que, encarando este tempo de catástrofes, ele importa ainda para algo a mais: nos levar a *agir*.

Cada uma das propostas do *-ceno* tem contribuições fundamentais para a confabulação da nossa múltipla (o que também significa multiespécie) luta por sobrevivência. O debate crítico não é, por si só, de modo algum problemático - pelo contrário, é fundamental para a criatividade que o tempo nos exige. Mas o problema surge quando o debate ganha vida própria em um nível tal que impossibilita diálogos, imobiliza avanços e nega sínteses.

As denúncias de que a escolha do Antropoceno seria dualista ou, na via oposta, de que optar pelo Capitaloceno seria ignorar a Ciência são argumentações demasiado simplistas face a uma disposição reflexiva que é complexa - seja para qual sentido apontar. Aqueles e aquelas que sustentam o Antropoceno trazem à luz do debate pontos importantes, assim como quem o critica o faz. Pelo que aprendemos com Isabelle Stengers (2018, p. 454), “o mundo emerge da

---

conditioning the Earth System. This is the critical meaning of the Anthropocene. To substitute the term Capitalocene for Anthropocene would be to obliterate this fundamental scientific understanding.”

<sup>36</sup> A escala de tempo geológico é dividida em éons, eras, períodos, épocas e idades, sendo esta última uma subdivisão de uma época.

multiplicidade de suas conexões heterogêneas”. Para imaginarmos novos mundos, precisamos dispensar a arrogância cartesiana da razão e, enfim, dialogar. Precisamos nos conectar.

Nesse sentido, é perceptível a popularidade do termo Antropoceno e, ainda mais, a sua melhor recepção entre agentes econômicos e políticos. Não há dúvidas de que o Antropoceno cumpre um papel. A própria Donna Haraway (2022, p. 89) reconhece que “o Antropoceno obteve adesão no discurso popular e científico no contexto de esforços urgentes e ubíquos para encontrar maneiras de falar, teorizar, modelizar e administrar a Grande Coisa chamada Globalização”. Estamos com ela em sintonia quando observa que continuará a precisar do termo em função de seu grau de arraigamento. Mas também com ela concordamos que, “se pudéssemos ter apenas uma palavra para esses tempos, certamente ela deveria ser Capitaloceno” (HARAWAY, 2022, p. 92).

O entoar do termo não significa um alinhamento integral e indistinto com as propostas de outros defensores. Apesar de, para Jason Moore, conceitos como “Natureza Barata”, “ecologia-mundo capitalista” e “teia da vida” serem estruturantes, para nós eles são reelaborações dispensáveis de acúmulos anteriores. Por que não dizer “acumulação do capital” conforme a compreensão de Rosa Luxemburgo (1984) ao invés da maquinação de “Natureza Barata”? Por que não desvendar “Gaia” no lugar de conceber a “teia da vida”? Inventar a roda não nos movimentará, mas o diálogo sim. Mais uma vez: é preciso conectar.

Temos, todavia, concordância com a pontuação de que o Capitaloceno expressa aquilo que o Antropoceno não é capaz (MOORE, 2022, p. 134). Não que a designação pelo *anthropos* signifique um dualismo automático ou que a separação entre sociedade e natureza não encontre lugar na realidade concreta. Há pesquisadores e pesquisadoras que não assumem um único modo de existir no planeta e não se amparam em um generalismo simplista. Mas as ciências burguesas-coloniais ditas “naturais”, por aspectos constitutivos do que é o fraturamento das áreas de conhecimento, não se detêm ao aspecto sociocultural dos termos trabalhados. A preocupação maior são seus padrões e diagnósticos - o que tem seu lugar de importância, mas que não esgota o saber. A geo-história, a filosofia, a sociologia, as ciências sociais e as mais diversas formas de apreensão do real têm contributos centrais para não nos deixar enredar em narrativas incompletas e perigosas.

Um dos riscos assumidos com a reivindicação pura e simples do Antropoceno é a falta de criticidade quanto às *relações* que estabelecemos com os outros mundos. Deveríamos aprender com Gaia que a Terra não se resume a um satélite que paira na imensidão do universo - a vida é um novo. Gaia nos chama, sobretudo, para a importância de repensar.

Contudo, ao assumir o Antropoceno a partir de uma perspectiva da ciência burguesa-ocidental, abre-se lugar para armadilhas perigosas - como do ecofascismo<sup>37</sup> e até mesmo do que vem sendo pautado como “bom Antropoceno”<sup>38</sup>.

É nesse sentido que, diferentemente do que acusa Foster (2022, p. 404), não encaramos o Capitaloceno como sendo uma “obliteração de um entendimento científico fundamental”, mas uma problematização interessante acrescida por uma outra forma de enxergar o mundo, a partir de áreas de conhecimento que são distintas, porém não de menor importância ou menos “científicas”.

O próprio Foster sinaliza a relevância de, geologicamente, nomear-se a intrusão capitalista na dinâmica terrestre quando defende a designação da “idade Capitaliniana” e propõe a “idade Comuniana” como uma possibilidade de futuro. Uma proposta, talvez, propositadamente diplomática, mas longe de ser resolutiva. De fato, temos acordo com sua análise segundo a qual a União Soviética foi marcada por um produtivismo altamente destrutivo, chamando-nos para a lição de que modos de produção não capitalistas também podem ser incompatíveis com o tempo da natureza. Nossa divergência perpassa a compreensão da dimensão da destruição que o capitalismo imprime no planeta - o que, em nosso entendimento, é o verdadeiro substrato da força geológica colocada como “humana” no Antropoceno. Quando Foster sugere o Capitaliniano apontando para a importância de construirmos futuros não-capitalistas, ele assume que a marca do Antropoceno não é propriamente o modo de produção avassalador que nos sufoca, mas a própria humanidade, vez que, em um possível Comuniano, continuaríamos a ser essa força de influência terrestre. Ora, se assim o for, nada aprendemos com Gaia - e, se não aprendermos, não há possibilidade de vivermos um futuro.

Sim, precisamos - e podemos - superar o capitalismo. Contudo, em dimensão temporal geológica, na ordem das dezenas de milhares de anos, suas marcas permanecerão. O que significa, então, aspirar a um Comuniano? Seria um tempo de superação também geológica do capitalismo? Tentemos entender com Foster (2022, p. 17):

Como cada época geológica está dividida em idades geológicas, a primeira idade da época antropocênica pode ser referida como Capitaliniana, descrevendo suas origens sociais, agora dominando sobre o estratigráfico indicadores de mudança geológica.

---

<sup>37</sup> Conceito que descreve a justificação do fascismo por razões ditas ambientais, distanciando-se do humanismo para atribuir o colapso ambiental ao ser humano e, assim, justificar genocídios (BIEHL, STAUDENMEIER, 1996).

<sup>38</sup> Partindo do diagnóstico do colapso, o “bom” antropoceno se adorna por uma crença na tecnologia e na superioridade humana para argumentar que o antropoceno seria um momento positivo porque pressiona a humanidade ao “florescimento” de sua soberania no planeta. É esta uma ideia que se assenta, inclusive, em problemáticos vieses socialistas progressistas, como de Leigh Phillips e Michal Rozworski (2022).

Designar o presente como uma idade particular da época antropocênica é apontar para o caráter temporário, histórico da idade geológica em que agora residimos, o que nos levará a uma nova idade geológica (e social), estabilizando a relação humana com a Terra, aqui referido como Comuniana, ou a uma extinção antropocênica final evento que resultou na destruição da civilização e, muito possivelmente, da humanidade em si. (tradução nossa<sup>39</sup>).

O capitalismo inquestionavelmente tem um caráter histórico temporário - mas seria geologicamente também superável, no atual estágio em que se encontra? Acreditamos que não. O curso planetário foi transformado por este específico modo de produção em uma larga escala temporal, deixando uma marca geológica que tem tendência à permanência - pensemos, por exemplo, nas antropoquinas! O processo geológico de rochas sedimentares demanda milhões de anos para completar um único ciclo de formação. Se o plástico, enquanto uma expressão do capitalismo, agora participa deste ciclo, não será com a alteração de idade geológica (medida em “alguns” milhares de anos<sup>40</sup>) que, magicamente, deixará de ser uma influência na dinâmica do planeta. O suposto Comuniano conviveria com as sequelas do capitalismo ainda em fase de intrusão transformadora.

Para além da compreensão diferenciada do grau de interferência do capitalismo na dinâmica terrestre, o ponto de maior discordância com a propositura dessa divisão geológica é uma perigosa sinalização antropocêntrica. Quando Foster coloca que o melhor dos cenários de futuro é um Comuniano, a isso aspirando, está partindo de um marco da história social humana para designar uma idade de Gaia. Entendemos que a urgência do tempo presente deve nos ensinar a aspirar a um futuro que seja diferente: precisamos *não querer* ser um marco na Terra, mas sim uma parte de seu organismo que reconheça - e respeite - as outras vidas e suas formas de existir.

O indício antropocêntrico não nos parece estar, portanto, no debate monismo vs. dualismo - muito mais que isso, manifesta-se na imaginação de um futuro. É fato que continuaremos a lidar com a intrusão por toda uma época geológica (seja lá qual seu nome) e não será por escolha de uma espécie humana excepcional, que tudo o que faz altera o planeta. Será pelas consequências de um modo de produção específico e destrutivo. Daí porque, se

<sup>39</sup> No original: “Since each geological epoch is divided into geological ages, the first age of the Anthropocene Epoch can be referred to as the Capitalinian Age, describing its social origins, now dominating over the stratigraphic indicators of geological change. To designate the present as a particular age of the Anthropocene Epoch is to point to the temporary, historical character of the geological age in which we now reside, which will lead either to a new geological (and social) age, stabilizing the human relation to the earth, referred to here as the Communian, or to an end-Anthropocene extinction event resulting in the destruction of civilization and quite possibly humanity itself.”

<sup>40</sup> Para se ter uma base de comparação, a última idade geológica do planeta foi o Megalaiano e, até o início do Antropoceno, teve a duração de 4.200 anos. A idade anterior, do Nortegripiano, teve duração maior, de 8.236 anos (RODRIGUES, s.d.).

tivermos que nomear diante dos parâmetros da ciência burguesa-ocidental, o melhor seria chamar este nosso tempo catastrófico de *Capitaloceno*.

Não é este um nome final, que tudo diz e esgota o debate. A sua escolha é tática, de uma abertura de diálogo, proposição política e mobilização revolucionária do que devemos fazer morrer para que sobrevivamos. Acreditamos, tal qual Stengers (2015a, p. 139, tradução nossa<sup>41</sup>), que “nomes têm um poder próprio” e, diante do impasse “Antropoceno ou Capitaloceno”, enxergamos maior potencialidade política no segundo termo. Mas concordamos, uma vez mais, com Stengers (2015b, p. 142, tradução nossa<sup>42</sup>) quando pontua algo essencial: o Capitaloceno não dá conta de Gaia.

O desafio para nós pode, então, ser o de usar ferramentas descritivas que não dêem ao Capitaloceno o poder de explicar o emaranhado de questões terrenas e resilientes, que são motivo de preocupação, enquanto acrescenta que nenhuma história do Capitaloceno, começando com o "longo século dezesseis", pode ir muito longe sem estar emaranhado com a invenção/produção/produção/apropriação/exploração contínua do que Jason Moore chama de "natureza barata".

Decerto, como viemos reivindicando diversas vezes até aqui, precisamos mais do que o Capitaloceno - precisamos de Gaia. Repensar a nossa relação com os mundos humanos e não-humanos é o gene da transformação que nosso tempo demanda. Relacionarmos, comunicarmos, confluirmos (BISPO, 2015).

Refletiremos mais sobre o futuro adiante - por ora, retornemos ao presente. Afinal, como nomeamos, então, o tempo geológico de hoje?

Os nomes têm seus limites, mas são dispositivos a serem utilizados. Como nos ensina nosso grande educador Paulo Freire, comunicar implica dar-nos conta do outro, para dialogar, é fundamental “*entrar* no movimento interno do seu pensamento, virando linguagem.” (FREIRE, 1996, p. 117, grifo do autor). Não neguemos debates, saibamos virar linguagem. Saibamos virar Antropoceno quando necessário - o que provavelmente o será, dada a grande popularidade do termo. Nomear é fundamental, mas preciosismos são desmobilizadores. Que bom que os nossos tempos estão sendo discutidos - seja sob qual alcunha for, o maior objetivo é chamar a pensar e a agir. Há, contudo, um papel que devemos todos e todas continuamente exercer: o da crítica. O debate crítico é inegociável para que organizemos o agir, deixando às claras o nosso inimigo, bem como as transformações de que necessitamos para sobreviver a (e

---

<sup>41</sup> No original: “(...) names have a power of their own.”

<sup>42</sup> No original: “The challenge for us may then be to use descriptive tools that do not give to Capitalocene the power to explain away the entanglement of earthly, resilient matters of concern, while adding that no Capitalocene story, starting with the ‘long sixteenth century’, can go very far without being entangled with the on-going invention/production/appropriation/exploitation of what Jason Moore calls ‘cheap nature’.”

com) Gaia. Debater Antropoceno propondo o Capitaloceno e, também, debater Capitaloceno reivindicando Gaia.

A polifonia da intrusão é sinalizadora tanto da complexidade *do que* enfrentamos, quanto das múltiplas narrativas de *como* enfrentar. Mas os tempos são de urgência e as decisões que hoje tomamos podem ser definitivas para o sucesso (ou não) desse enfrentamento. Uma estratégia deve ser traçada - e, inevitavelmente, ela deve ser anticapitalista. O capitalismo é ontologicamente insustentável e, por sua própria essência, impossível é sua conciliação com Gaia. Afinal, foi a mercadorização da vida o que nos trouxe até aqui - e é o que devemos derrubar como tarefa número 1 para termos o vislumbre de um futuro. Ainda bem que, nutrindo o otimismo de nossa esperança, podemos contar com as armas que nos forneceu aquele que desnudou o capitalismo: o grande, potente e intempestivo<sup>43</sup> Karl Marx.

## 1.2. Marx diante do fim

Se nos propuséssemos a dissecar a proposta desta dissertação até chegar a uma palavra-chave, ela seria *tempo*. Mergulhamos na preocupação ativa do presente e, na tentativa de imaginação de um futuro, voltamo-nos ao passado com o olhar crítico de aprendizes. Vivemos as consequências do descompasso entre o tempo da Terra, contado em larga escala, e o da sociedade capitalista, atropelada pela aceleração do progresso. Enfim, preocupamo-nos com o *tempo* que nos resta para agir. Por serem tempos de catástrofe, são tempos de urgência.

A leitura bensaïdiana da obra de Marx belissimamente reconhece neste alemão profano uma *intempestividade* - uma atualidade ainda ativa daquele que é o mestre do contratempo. Em suas palavras dificilmente traduzíveis:

Essa atualidade é antes de tudo a da universalização e da vitalidade mórbida do próprio capital. Tornando-se efetivamente planetário, ele é mais do que nunca o espírito de nossa época sem espírito e o poder impessoal do reino da mercadoria. Nosso nublado horizonte e nosso triste quinhão. Enquanto o capital continuar dominando as relações sociais, a teoria de Marx permanecerá atual, e sua novidade sempre recomeçada constituirá o reverso e a negação de um fetichismo mercantil universal. (BENSAÏD, 1999, p. 11-12).

É fundamental voltar a Marx porque, “em seu esboço de uma nova escrita da história, ele sublinha o papel do contratempo ou da não-contemporaneidade entre esferas econômicas, jurídicas, estéticas” (BENSAÏD, 1999, p. 15). Ancorado no presente, mas recusando-se a

---

<sup>43</sup> Referência a “Marx, o Intempestivo” (BENSAÏD, 1997).

ouvir a música da ideologia dominante, a fala necessariamente excessiva<sup>44</sup> de Marx alcança o passado e o futuro para propor um novo som: o da mudança do mundo.

Seria ótimo não precisar da crítica marxista do capital - mas isso significaria estarmos vivendo um tempo em que o capitalismo já foi há muito superado, o que, definitivamente, não é a realidade de uma sociedade que se dirige aceleradamente rumo ao precipício do colapso ecológico. Marx continua a ser reivindicado porque, apesar das mudanças inegáveis, a realidade do sistema mundial dominante continua a ser a capitalista - e, para compreender esta realidade e como radicalmente transformá-la, “a obra de Marx permanece um ponto de partida indispensável, uma ferramenta insubstituível, uma bússola sem a qual temos boas chances de perder o caminho.” (LÖWY, 2004, p. 24).

Reivindicar esta bússola não significa cegamente segui-la. Há ferrugens que são inegáveis e devem ser removidas, sob o risco de nos perdermos no caminho. Concordamos com Löwy (2004, p. 27) quando ele enxerga, na questão ecológica, o grande desafio do marxismo do século XXI. Marx não foi, decerto, um ecologista - mas “uma ecologia que não leve em conta as relações entre ‘produtivismo’ e lógico do lucro está condenada ao fracasso - ou pior, à sua recuperação pelo sistema.” (LÖWY, 2004, p. 28).

Ainda no século XIX, Marx e Engels já enxergavam as contradições entre o progresso e o equilíbrio ecológico do planeta. A tomar pelas reflexões quanto à significação capitalista da natureza, em 1875, entre duras (e fundamentais) críticas ao Programa elaborado pelo Partido Operário Alemão, Marx deixaria claro que:

(...) o trabalho não é fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (os valores de uso são, de fato, a riqueza real!) tanto quanto o trabalho, trabalho que é expressão de uma força natural, a força de trabalho do homem. Esta frase repisada encontra-se em todos os manuais e só é verdadeira se for subentendido que o trabalho é anterior, e é executado com todos os instrumentos e procedimentos que o acompanham. Mas um programa socialista não pode permitir que essa fraseologia burguesa omita as condições que, só elas, lhe podem dar sentido. *Só enquanto o homem se coloca, desde o início, como proprietário em relação à natureza, a fonte primeira de todos os meios e objetos de trabalho, e a trata como se ela (a natureza) lhe pertencesse, é que o seu trabalho se converte em fonte de valores de uso e, portanto, em fonte de riqueza* (MARX, 2012, p. 22, grifo nosso).

Há leituras marxianas sobre a natureza distintas do significado que lhe é dado pela ideologia capitalista. Marx e Engels refletem sobre o tipo relacional entre ser humano e natureza na sociedade socialista, este sugerindo que, no socialismo, o ser humano conhecerá

---

<sup>44</sup> Bensaïd lembra Maurice Blanchot e coloca que o texto subversivo de Marx é construído com uma “fala crítica direta, uma fala política sempre excessiva, já que o excesso é sua única medida” (BENSAÏD, 1999, p. 12).

as leis da natureza e terá sabedoria para viver em comunhão com elas - em relação de respeito, e não de exploração destrutiva.

(...) tanto mais os homens se sentirão unificados com a Natureza e tanto mais terão a consciência disso, tornando-se cada vez mais impossível sustentar essa noção absurda e antinatural que estabelece a oposição entre espírito e matéria, entre o homem e a Natureza, entre alma e corpo (ENGELS, 2000, p. 224)

Apesar de questionável a pressuposição do conhecimento absoluto, interessante é a unificação para a qual aponta Engels. Diz ser “antinatural” a noção que opõe o ser humano à natureza. Mas é exatamente este o sentido construído e publicizado pelo capitalismo como se natural fosse: o meio ambiente é um “meio”, serve ao uso e ao gozo de um *anthropos* que se figura no centro, sendo a este estranho. Ora, de fato. É estranho - mas tão somente no contexto capitalista. Contexto que não é único, não é natural e não é o destino inalterável das conformações sociais humanas.

A este respeito, Marx reflete sobre a imbricação da propriedade privada no reconhecimento da humanidade dos sujeitos e das sujeitas capitalistas, apontando que, no comunismo, o ser humano se aproximaria (e se apropriaria) de si mesmo. O comunismo a que se refere é “enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem (...)” (MARX, 2004, p. 105).

Nesse sentido, não obstante a necessária e ativa construção da utopia comunista de um novo mundo, Seferian (2021a, p. 531) bem pontua a contemporaneidade da “existência de modos de vida outros não subsumidos à civilização capitalista, industrial, moderna e ocidental (...)” – olhar que parece ser fulcral a uma práxis ecossocialista em tempos de catástrofe. Tempos que demandam a superação de parcelamentos inventados e conhecimentos inebriados por vieses burgueses, clamando pela *Auflösung* tanto da distinção do ser humano com a natureza, como do pensamento parcelado em métricas cartesianas.

Apontando para a integração, o Livro III d'*O Capital* (Marx, 2017) reforça o pertencimento do ser humano à natureza trazendo o princípio da responsabilidade como um referencial ético-prático. Enquanto for a terra entendida na noção dominial e imediata do “ter”, ou seja, enquanto existir propriedade privada, o antagonismo entre Natureza e humanidade subsistirá. Mas este antagonismo é incompatível com a capacidade regenerativa do planeta e condena o ser humano à extinção - sua própria e de espécies várias. Também essa análise não escapou ao diagnóstico de Engels:

(...) não nos regozijemos demasiadamente em face dessas vitórias humanas sobre a Natureza. A cada uma dessas vitórias, ela exerce a sua vingança. Cada uma delas, na verdade, produz, em primeiro lugar, certas conseqüências com que podemos contar, mas, em segundo e terceiro lugares, produz outras muito diferentes, não previstas, que quase sempre anulam essas primeiras conseqüências (ENGELS, 2000, p. 223-224).

A perspectiva crítica do modo relacional estabelecido entre humanas e não-humanas enquanto uma separação artificial que é atribuível ao império do capital é, sem dúvidas, uma contribuição marxista valerosa ao nosso exercício da busca por futuros. Mas não para aí. Para além de um caráter filosófico transformador, sua crítica nos presenteia também com uma materialidade que fornece o substrato da funcionalidade dessa relação - um “como” que passa por um conceito fundamental: o metabolismo.

Desde os *Grundrisse* (2011), Marx utiliza o metabolismo (*Stoffwechsel*) como um conceito que dá conta da organicidade inerente à vida (estando assim alinhado com a compreensão da dita “ciência natural” à época), mas que a isso não se resume. Como é esperado, ele o complexifica com a adição de um fator escanteado pelo parcelamento das ciências duras - dispondo-se à compreensão do todo, reivindica que o *caráter histórico-humano* da produção atua como mediadora do específico metabolismo humanidade-natureza.

Jean Tible (2019, p. 7) reconhece em Marx um “pesquisador apaixonado”, um curioso irresignado e criativo. Tanto é que Foster (2013) nos conta que, no final de sua vida, ele estava dedicado a estudar a relação entre as mudanças nas isotermas (as zonas de temperatura da Terra) e as grandes extinções do passado. Seu interesse pelas pesquisas das ditas “ciências naturais” também se faz evidente em sua presença constante nas palestras do físico John Tyndall, sendo “bem possível que Marx estivesse realmente presente quando Tyndall forneceu o primeiro relato empírico do efeito estufa que governava o clima” (FOSTER, 2013, tradução nossa<sup>45</sup>). Esse pensador irrequieto dedicou-se também a estudar as pesquisas do químico alemão Justus von Liebig<sup>46</sup> e delas muito bebeu para o desenvolvimento de sua análise tanto da produção do valor quanto do processo de trabalho,

Ao estudar os ciclos dos nutrientes na produção e distribuição agrícola, Liebig identificou como *Raubbau* um processo de roubo dos nutrientes do solo pelos grandes centros

<sup>45</sup> No original: “It was quite possible that Marx, who attended some of these lectures, was actually present when Tyndall provided the first empirical account of the greenhouse effect governing the climate.”

<sup>46</sup> Agrônomo químico alemão que, no século XIX, apontou o *Raubbau* como um processo de roubo dos nutrientes do solo pelos grandes centros urbanos. A troca metabólica natural e cíclica foi rompida a partir do momento em que a urbanização impediu o retorno de nutrientes essenciais à reposição do solo, transformando-os em resíduos poluentes despejados em rios.

urbanos. Segundo ele, a troca metabólica natural e cíclica foi rompida a partir do momento em que a urbanização impediu o retorno de nutrientes essenciais à reposição do solo, transformando-os em resíduos poluentes despejados em rios. Impossível não lembrar Ana Primavesi, que, no acelerado século XX, tanto nos ensinou sobre agroecologia em termos simples e de grande profundidade, traduzindo a cientificidade do *Raubbau* para uma compreensão lúdica e mais universal. Façamos uma breve digressão para o exercício de nossa imaginação.

Primavesi nos ensina que a terra é a base de tudo. Muito mais que partículas de rocha moída, é um “organismo vivo como os micróbios, plantas, animais e homens” (2020, p. 20). Para se ter uma ideia, ela compara que “numa colher de chá cheia de terra existem de 2 a 20 milhões de germes. Neste pouquinho de terra há tantos micróbios quanto a população inteira da Grande São Paulo” (PRIMAVESI, 2020, p. 25). E é “neste pouquinho de terra” que uma constante interação entre seres e fatores abióticos está em operação, constituindo, por bases relacionais, uma microvida.

Agrônoma de formação e vocação, Primavesi costumava dizer que queria que o agricultor e a agricultora a entendessem (SUDRÉ, 2020) e, assumindo este como um objetivo de sua vida apaixonada pela terra, escreveu uma história que foi transformada em desenho animado na década de 1960. É um filme<sup>47</sup> que apresenta, de forma lúdica e didática, os fenômenos biológicos, físicos e químicos que ocorrem no solo para além do mundo que somos capazes de ver. Um solo vivo que “é tão transbordante que acaba por nos mostrar como somos (ou fomos) míopes em enxergá-lo como mero substrato para as plantas crescerem”. (A VIDA, s.d.). Nele, tudo está em equilíbrio dinâmico - ou seja, as múltiplas vidas interagem química, biológica e fisicamente através de ciclos (PRIMAVESI, 2020, p. 21). Tomemos, a título de exemplo, o ciclo do carbono:

No ciclo do carbono, o gás carbônico provém da terra e se encontra no ar. É captado pelas plantas e transformado na fotossíntese em açúcares simples, como glicose e ácidos orgânicos, dos quais a planta forma todas as suas substâncias como amidos, proteínas, ácidos graxos, vitaminas, fibras etc. Calcula-se que 58% de cada planta seca, ou seja, quando retirada a água, é carbono. Ao morrer, a planta ou o animal é decomposto, liberando novamente gás carbônico para o ar, para outro ciclo. (PRIMAVESI, 2020, p. 21).

O que acontece, então, quando um grão de café é produzido no Brasil e enviado para uma grande cidade europeia? A decomposição é perturbada e este ciclo - e todos os outros - é

---

<sup>47</sup> Deixamos nossa sugestão de um mergulho didático na riqueza do microcosmo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5CP0xYOLEcM>>. Acesso em 26 de mar. de 2023.

rompido. Os nutrientes que retornariam para o solo e dariam início a um novo ciclo da microvida têm seu destino final em um lixão ou esgoto de um centro urbano. O gás carbônico, antes capturado por plantas, acumula-se e atua como um agente estufa. Em termos marxianos: uma fenda no metabolismo natural é provocada pela conformação capitalista de produção. Para deixar dizer o próprio Marx (2017, p. 572-574):

Com a predominância sempre crescente da população urbana, amontoada em grandes centros pela produção capitalista, esta, por um lado, acumula a força motriz histórica da sociedade e, por outro lado, desvirtua o metabolismo entre o homem e a terra, isto é, o retorno ao solo daqueles elementos que lhe são constitutivos e foram consumidos pelo homem sob forma de alimentos e vestimentas, *retorno que é a eterna condição natural da fertilidade permanente do solo*. (...) Assim como na indústria urbana, na agricultura moderna o incremento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho são obtidos por meio da devastação e do esgotamento da própria força de trabalho. *E todo progresso da agricultura capitalista é um progresso na arte de saquear não só o trabalhador, mas também o solo, pois cada progresso alcançado no aumento da fertilidade do solo por certo período é ao mesmo tempo um progresso no esgotamento das fontes duradouras dessa fertilidade*. Quanto mais um país, como os Estados Unidos da América do Norte, tem na grande indústria o ponto de partida de seu desenvolvimento, tanto mais rápido se mostra esse processo de destruição. Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que **solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador**. (grifos nossos).

A partir da chave do metabolismo, nota-se que a relação metabólica que a humanidade estabelece com a natureza tem uma especificidade que não se pode ignorar: ela é mediada socialmente, assumindo um caráter histórico-humano através da produção (FOSTER, 2013). Isso, contudo, não significa um binarismo cartesiano diferenciador de natureza e sociedade, mas sim uma leitura dialética a partir da materialidade do real. Apesar da inexistência ontológica de uma separação, a sociedade humana *criou* a Natureza com “n” maiúsculo e nela se recusou a se reconhecer - a contradição entre campo e cidade é uma expressão desse apartamento<sup>48</sup>. Como pontua Bellamy Foster, a teoria de Marx não é, então, uma explicação universal, mas uma teoria da *crise* ecológica. A separação foi socialmente produzida e precisamos com ela lidar - o que é bem diferente de assumir uma postura binarista de

---

<sup>48</sup> A contradição campo vs. cidade como expressão da distorção do metabolismo humano com a natureza é assim colocada por Engels em *Sobre a questão de moradia*: “A abolição do antagonismo entre cidade e campo é uma utopia tanto quanto a abolição do antagonismo entre capitalistas e trabalhadores assalariados. Dia após dia, ela se torna uma exigência prática tanto da produção industrial quanto da produção agrícola. Ninguém a exigiu mais enfaticamente do que Liebig em seus escritos sobre a química da agricultura, nos quais sua primeira exigência sempre foi que o ser humano devolva à terra de cultivo aquilo que dela recebe, e nos quais prova que a única coisa que impede isso é a existência das cidades, principalmente a das grandes cidades. Quando se observa que só aqui em Londres se produz mais esterco do que em todo o reino da Saxônia, o qual dia após dia, gerando gastos enormes, é jogado ao mar, e quando se vê as instalações colossais necessárias para impedir que esse esterco contamine a cidade inteira, a utopia da abolição do antagonismo entre cidade e campo recebe um fundamento singularmente prático. E até mesmo a cidade relativamente insignificante de Berlim se asfixia há pelo menos trinta anos no fedor de sua própria sujeira. Em contrapartida, é pura utopia querer revolucionar a atual sociedade burguesa e preservar o agricultor como tal.” (ENGELS, 2015, p. 124).

apreensão do real. Trata-se de um exercício meramente de abstração para tentar compreender a realidade concreta dentro de um contexto histórico em movimento.

Não existe nada dualista ou não reflexivo nessa visão. Na dialética materialista de Marx, é verdade, nem a sociedade (o sujeito / consciência) nem a natureza (o objeto) são subsumidas inteiramente dentro do outro, evitando assim as armadilhas do idealismo absoluto e da ciência mecanicista. Os seres humanos transformam a natureza através de sua produção, mas eles não fazem o que querem; ao contrário, o fazem sob condições herdadas do passado (da história natural e social), permanecendo dependentes da dinâmica subjacente da vida e da existência material. (FOSTER, 2013, tradução nossa<sup>49</sup>).

Os modos de produção são, ao fim e ao cabo, regimes sócio-metabólicos (FOSTER, 2013), mas o capitalista carrega uma especificidade: sob a égide do capital, os valores de uso da natureza e do trabalho são distorcidos em nome dos valores de troca, o que engatilha uma interminável destruição criativa na busca por esta valoração, ainda que implique a negatividade do valor de uso ou a inutilidade para o atendimento de necessidades humanas. É o caso, por exemplo, do já discutido plástico.

É fato que, hoje, temos uma dependência deste material para a produção de inúmeras das nossas empilháveis coisas e poderíamos argumentar por sua utilidade. Contudo, se hoje parece impossível, a vida sem plástico é factível e não está muito longe de nós temporalmente. Afinal, antes de 1941, os refrigerantes sequer conheciam plástico - eram todos armazenados em garrafas de vidro. Hoje, a Coca-Cola produz anualmente 88 *bilhões* de garrafas plásticas descartáveis, número que, dada sua dimensão tamanha, torna-se abstrato (ZAMORA *et al.*, 2020, p. 15). No esforço de um comparativo palatável à nossa ideação, o Atlas do Plástico calcula que, se dispostas de ponta a ponta, essas garrafas “somariam a distância da viagem de ida e volta da Terra à Lua 31 vezes” (ZAMORA *et al.*, 2020, p. 15). Isso significa que 167.000 garrafas estão sendo produzidas por minuto (ZAMORA *et al.*, 2020, p. 15) em função de uma necessidade enganosa, sem a qual a vida é comprovada e perfeitamente concebível. O valor de troca dita necessidades inventadas e inúteis, moduladoras de um processo de *criação* de mercadorias que implica, invariavelmente, a *destruição* da natureza e da subjetividade humana.

O modo de produzir do capitalismo funciona, pois, tendo a ruptura metabólica como uma força motriz - o que nos traz, diretamente, ao colapso ecológico que hoje beiramos.

---

<sup>49</sup> No original: “There is nothing dualistic or non-reflexive in such view. In Marx’s materialist dialectic, it is true, neither society (the subject/consciousness) nor nature (the object) is subsumed entirely within the other, thus avoiding the pitfalls of both absolute idealism and mechanistic science. Human beings transform nature through their production, but they do not do so just as they please; rather they do so under conditions inherited from the past (of both natural and social history), remaining dependent on the underlying dynamics of life and material existence.”

Diante de pesquisas de climatologistas como Johan R ockstrom, diretor do Instituto Potsdam de Pesquisas sobre Impacto Climático, Bellamy Foster apelida este colapso por outro nome: a Grande Ruptura (FOSTER, 2013, tradução nossa<sup>50</sup>) - ou seja, o ponto máximo da fenda metabólica, o “para além” dos limites planetários (ROCKSTR M *et al*, 2009) e, por que não, o “para além” do Holoceno.

Encarando a intrusão capitalista deturpadora do metabolismo da natureza em prol da destrutividade criativa, Marx não apenas expõe o que há por baixo dos panos, como também sugere saídas para deles nos libertarmos.   através de sua teoria do valor e da politiza o do valor de uso que a estrutura econômica deve ser reestruturada para se voltar ao atendimento qualitativo de necessidades. Como bem resumido por Foster (2013, tradução nossa<sup>51</sup>): “no final, é uma questão do metabolismo humano com a natureza, que   também uma questão de produ o humana, e da própria liberdade”.

Por sua teoria disruptiva, seu materialismo histórico-dialético e, sobretudo, sua vontade inabalável de mudar o mundo, precisamos de Marx. Precisamos, nas palavras de Bensa d (1999, p. 12), daquele que “liga de modo indissolúvel a decifra o crítica dos hieróglifos sociais e a subversão prática da ordem estabelecida”. Como nunca antes, nossa sobrevivência depende da avalia o crítica e da destrui o ativa do que nos trouxe ao ponto do colapso - e a ruptura metabólica entrega o responsável. Mas não são ela. A análise de nosso tempo presente e a ineficácia das solu es propostas no seio do neoliberalismo sob pretexto de enfrentamento das mudanças climáticas compõem, também, a lista de indicadores que apontam o capitalismo como o responsável que deve figurar como inimigo comum. Não há saída possível dentro do capitalismo, não há possibilidade de um desenvolvimento que seja sustentável. Conciliar a constante necessidade de acumula o do capital com a urgência de respostas para o enfrentamento climático   uma contradi o em seus próprios termos - e disso sabem os ecossocialistas.

Como compreenderam perfeitamente os ecossocialistas - o primeiro Gorz, James O’Connor, Juan Martinez Alier, Jean-Paul D l age, Frieder Otto Wolf - a racionalidade estreita do mercado capitalista, com seu cáculo imediatista de perdas e ganhos, é intrinsecamente contraditória com uma racionalidade ecológica que leve em conta a temporalidade longa dos ciclos naturais e a necessidade social de proteger o ambiente. (L WY, 2004, p. 28).

---

<sup>50</sup> No original: “The Great Rift”.

<sup>51</sup> No original: “In the end it is a question of the human metabolism with nature, which is also a question of human production, and of human freedom itself.”

Resta-nos aterrar os pés no presente e continuar a caminhada rumo a um futuro de existência em liberdade. Mas não chegaremos longe se não levarmos conosco uma bagagem abastecida por aqueles e aquelas que vieram antes de nós. Hidratar é condição da própria caminhada - devemos beber das contribuições de outras vivências e existências. Mas saibamos distinguir aquilo que é essencial, sob o risco de a mochila ficar pesada demais e tornar a viagem impossível. Devemos e precisamos do marxismo, mas de um marxismo vivo, que olhe para o passado sem com ele se confundir. Tal qual Marx, exercitemos o contratempo. Sejam viajantes do tempo entre passado, presente e futuro. Sejam intempestivos e intempestivas.

### 1.2.1. Desenvolvimento insustentável

No curso da escrita desta dissertação, o IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) publicou mais um de seus relatórios anuais. Uma vez mais, o alarme é soado - o sexto, na contagem. A conclusão deste último é que a probabilidade de o aumento da temperatura global ultrapassar 1,5°C até 2040 é de mais de 50% (IPCC, 2023). Se até 2030 atingirmos esse limiar, a catástrofe climática será de tamanha proporção que tornará improvável a adaptação humana. Mas o que fazer com todos esses alarmes de urgência? São as propostas apresentadas no seio da dita “governança climática” saídas reais ou meros dispositivos pretextuais para a manutenção incólume do capital? Já que a ciência burguesa gosta tanto de seus dados metodologicamente obtidos, voltemo-nos a eles.

O Acordo de Paris é o mais significativo entre os acordos internacionais que dizem combater a catástrofe climática - não é, porém, o único. Antes dele, outro protocolo esteve ocupando as mídias tradicionais e, hoje, muito em razão de sua ineficácia, foi propositalmente esquecido. Todo o alarde em torno do Protocolo de Kyoto foi, se não em vão, certamente frustrante, escancarando a dinâmica falaciosa de encenações diplomáticas que escondem o desinteresse de cumprimento de metas quando em confronto com o “eterno crescimento econômico”<sup>52</sup>. Apesar de estabelecer um objetivo lido como “ambicioso” para manutenção da temperatura global dentro de um limite compatível com a sobrevivência humana, o Acordo de Paris segue esse mesmo ritmo, obedecendo a um padrão de morosidade e ineficácia.

---

<sup>52</sup> Referência à fala emblemática da jovem ativista climática Greta Thunberg, bradada perante os líderes internacionais em 2019, quando tinha apenas 16 anos. Disponível em: <<https://setemargens.com/como-se-atrevem-roubaram-me-os-sonhos-o-crescimento-economico-eterno-e-um-conto-de-fadas/>>. Acesso em 03 de abr. de 2023.

A maioria dos e das climatologistas alerta para a insuficiência dos compromissos assumidos pelas nações para que a meta do limite de 1,5°C seja cumprida. Meta que, importante frisar, não se insere em uma métrica neoliberal da discursividade produtiva, mas sim na literalidade do “vida ou morte”. O projeto *Climate Action Tracker* (CAT) acompanha as ações climáticas dos países signatários e quantifica, em números, a incompatibilidade destas com a meta de 1,5°C: *nenhuma* das iniciativas governamentais colabora suficientemente para a manutenção desse limiar.

Partindo de uma realidade em pequena escala, tomemos a análise das ações brasileiras. Desde 2016, quando do acordo internacional, o país já modificou duas vezes sua meta<sup>53</sup>, retrocedendo em relação ao compromisso inicialmente assumido. Hoje, compromete-se a reduzir suas emissões de gases de efeito estufa em 37% até 2025 e 43% até 2030 comparativamente às emissões de 2005<sup>54</sup> - o que, segundo o *Climate Action Tracker*, é uma contribuição insuficiente. Pontua-se que essa classificação “indica que as políticas e ações climáticas do Brasil em 2030 precisam de melhorias substanciais para serem consistentes com o limite de temperatura de 1,5°C. Se todos os países seguissem o planejamento brasileiro, o aquecimento atingiria mais de 2°C e até 3°C” (CAT, n.d., tradução nossa<sup>55</sup>). As sinalizações, contudo, apontam para um sentido oposto, não de melhorias, mas sequer de cumprimento de uma meta já bastante fraca.

O Observatório do Clima publicou, neste ano de 2023, uma análise das emissões de gases de efeito estufa e suas implicações para as metas climáticas do Brasil. De acordo com a pesquisa, somente em 2021 foram emitidas 2,4 bilhões de toneladas de gás carbônico, registrando um crescimento de 12,2% em relação ao ano anterior: o “maior aumento de emissões em quase duas décadas, superado apenas pelos 20% de elevação registrados em 2003, quando o país atingiu seu recorde absoluto de poluição climática, com 3 bilhões de toneladas brutas de CO<sub>2</sub>e” (POTENZA *et al*, 2023, p. 3). Este acréscimo, em manifesto descompasso com a meta climática do Acordo de Paris, pode ser atribuído a um outro aumento vertiginoso - o das taxas de desmatamento, sobretudo na Amazônia.

Em 2021, as emissões por mudança de uso da terra e florestas (MUT), setor que compreende principalmente o desmatamento, tiveram alta de 18,5%. O sistema

---

<sup>53</sup> A primeira atualização em 2020 e, a segunda, em 2022. Disponível em: <<https://epbr.com.br/segunda-atualizacao-da-ncd-brasileira-descumpre-acordo-de-paris>>. Acesso em 05 de abr. de 2023.

<sup>54</sup> As metas internacionais são especificadas de acordo com os países no seguinte endereço: <https://unfccc.int/NDCREG>. Acesso em 02 de abr. de 2023.

<sup>55</sup> No original: “The ‘Insufficient’ rating indicates that Brazil’s climate policies and action in 2030 need substantial improvements to be consistent with the 1,5°C temperature limit. If all countries were to follow Brazil’s approach, warming would reach over 2°C and up to 3°C”.

Prodes, do Inpe, registrou a maior taxa de desmate da Amazônia em 15 anos, 13.038 km<sup>2</sup>, contra 10.851 km<sup>2</sup> em 2020. No Cerrado também houve alta, mas mais discreta (8.531 km<sup>2</sup> contra 7.905 km<sup>2</sup> em 2020). A destruição dos biomas brasileiros emitiu 1,19 bilhão de toneladas brutas no ano retrasado — mais do que o Japão inteiro —, contra 1 bilhão de toneladas em 2020. Só que não foi apenas em uso da terra que as emissões cresceram. O setor de energia teve a maior alta em suas emissões desde 1973, um dos anos do “milagre” econômico da ditadura: 12,2%. Nesse setor, em 2021, foram emitidas 435 milhões de toneladas, contra 387 milhões em 2020. A agropecuária também teve alta expressiva, de 3,8% (601 milhões de toneladas), puxada principalmente pelo aumento do rebanho bovino. O setor de processos industriais e uso de produtos registrou elevação de 8,2% (para 108 milhões de toneladas), e o de resíduos, uma discreta – e inédita – oscilação para baixo, de 0,1% (91 milhões de toneladas de CO<sub>2</sub>e). (POTENZA *et al*, 2023, p. 5).

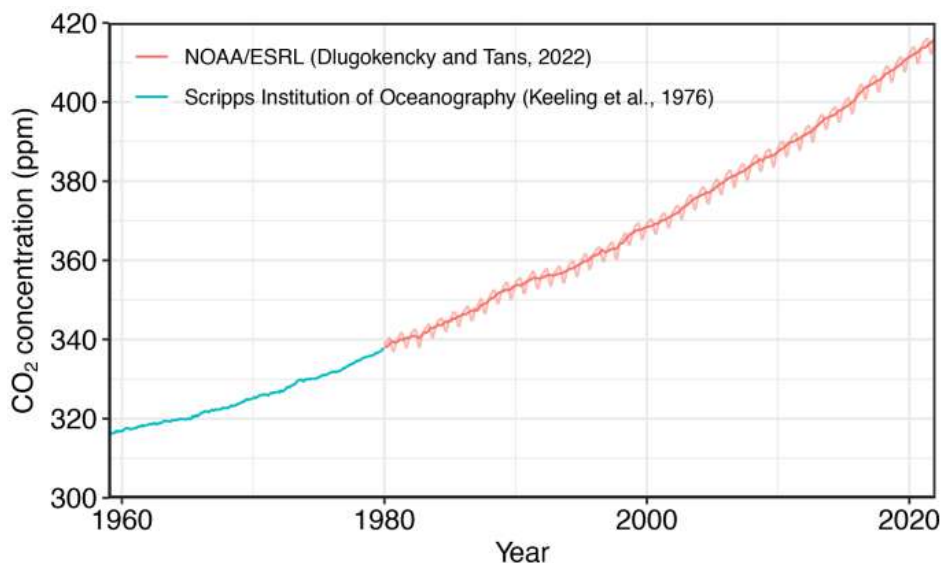
Números, por si só, nada dizem. Apesar da insistência da ciência burguesa em se afirmar apolítica, o que as altas taxas de desmate e de emissão de gases estufa revelam é que dados devem ser situados - os 3.038 km<sup>2</sup> a mais de floresta amazônica morta não foram obra do mero acaso, mas um construto deliberado do projeto neofascista do governo de Jair Bolsonaro (OC, 2023). Ignorar a política é, para além de impossível dada sua capilar e pulsante presença em nossas vidas, também estúpido. Estúpido porque proclama a inutilidade de todas as pesquisas entoadas ao nos colocar em um caminho suicida. Sem política, não há ação. Sem ação, o trem continuará descarrilando em direção ao precipício.

A ciência diz que “apesar do crescimento das emissões globais de CO<sub>2</sub> estar mais lento, as emissões continuam crescendo, estão longe das reduções necessárias para o cumprimento das ambiciosas metas climáticas do Acordo de Paris da UNFCCC” (FRIEDLINGSTEIN *et al*, 2022, p. 4847, tradução nossa<sup>56</sup>). O gráfico a seguir ilustra, com clareza, essa ascensão constante:

---

<sup>56</sup> No original: “Despite the slowing growth in global fossil CO<sub>2</sub> emissions, emissions are still growing, but these are far from the reductions needed to meet the ambitious climate goals of the UNFCCC Paris Agreement.”

Figura 4: Concentração de CO<sub>2</sub> na atmosfera em ppm (partes por milhão)



Fonte: FRIEDLINGSTEIN *et al.*, 2022, p. 4847.

Ainda assim, o último relatório do IPCC, se por um lado coloca prazos e metas de freio do colapso climático, por outro propõe uma saída impossível: o desenvolvimento sustentável (IPCC, 2023, p. 32). E o mais grave é que o faz como se fosse a única solução possível quando, na verdade, não é solução alguma - quanto mais a única.

Óleo e água são substâncias que, fisicamente, são caracterizadas como imiscíveis, ou seja, incapazes de, quando misturadas, formar uma única fase. Tal qual óleo e água, “desenvolvimento” e “sustentabilidade” se caracterizam por preceitos frontalmente diversos, residindo, em suas próprias definições, a impossibilidade de sequer conjecturar-se uma união. Uma relação sustentável entre humanidade e natureza pressupõe, inegociavelmente, um equilíbrio ecológico entre utilização e recuperação - ora, é exatamente este o descompasso de um Capitaloceno marcado por uma aceleração produtiva-destrutiva em nível incompatível com o tempo de Gaia. Marcado pelo devorar de um desenvolvimento produtivista que, por sua vez, pressupõe a insaciabilidade em projeção aritmética ascendente, à imagem de um Saturno fantasmagórico que devora, com avidez, o pedaço de um corpo que mal sabe ser uma parte separada de si mesmo<sup>57</sup>.

A partir das chaves de “mitigação e adaptação”, o discurso de um capitalismo verde carrega consigo a concepção de que as mudanças climáticas seriam uma mera crise - e, como

<sup>57</sup> Referência a *Saturno devorando um de seus filhos*, quadro de Francisco Goya, também utilizado para composição da capa do Livro 4 d’O Seminário *A relação de objeto* de Jacques Lacan.

tal, um desvio de rota a ser superado com reformas e inovações tecnológicas mirabolantes. Mas, quando levamos em conta a intrusão de Gaia e as marcas de toda uma época geológica, acordamos para a dura realidade de que isso não vai passar. Não haverá carros elétricos que nos salvem ou bicicletas suficientes que poupem emissão de carbono. Nas palavras de Stengers (2023), “não haverá recompensa, manhã calma de pós-crise”. O eterno foi grafado nas rochas, resta-nos agir para que a ele pertençamos. Levantemo-nos do conforto do eterno aguardo para que Eles nos salvem e demos o primeiro passo rumo à transformação: entremos em pânico<sup>58</sup>!

---

<sup>58</sup> Em *Carta aos cientistas que leem os relatórios do IPCC* (2023), Stengers assim clama: “É muito difícil aceitar que, mesmo que os compromissos sejam cumpridos, o tempo perdido durante anos será pago em catástrofes que se multiplicarão e se ampliarão. Não haverá recompensa, manhã calma de pós-crise. É difícil para todos, e nos perguntamos como os socioterapeutas podem ousar diagnosticar a eco-ansiedade como um “sintoma”. A situação não é realmente desesperadora? Como não tratar o eco-otimismo ao qual nossos governantes nos incitam como um “sintoma”? Esse sintoma, temo que muitos de vocês com quem falo sofram dele também, redobrado pelo senso de responsabilidade diante de um público que deve ser tranquilizado, do que seria capaz se entrasse em pânico?”

**SONHO E LUTA**



Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.

Walter Benjamin, *Tese IX de Sobre o conceito de história* (1940)

## CAPÍTULO 2: (SOBRE)VIVENDO À CATÁSTROFE

O anjo de Klee<sup>59</sup> é diferente deste que antecede a Tese IX de Benjamin. Fico me perguntando, na divertida inutilidade de um exercício que nada concluirá, o que Benjamin interpretaria diante desta releitura. Será que ainda enxergaria o pavor estampado no anjo? Certamente, os tempos suscitam pavor. Não apenas ante às ruínas do passado, mas também diante do anúncio de perigo do presente e, ainda mais, da catástrofe do futuro. Mesmo com todos os motivos, contudo, este outro anjo não parece, a mim, assustado. Ele não está mais boquiaberto - ao invés disso, até esboça um sorriso. Talvez seu olhar esteja direcionado não para o passado de ruínas, de modo que esteja enxergando além. Afinal, o espaço, tal qual a história, não é linear - é possível olhar para os lados.

Em linguagem diversa, a releitura de Klee expressa o que este capítulo tratará. Estamos em pânico, mas deixá-lo nos paralisar significaria sermos arrastados e arrastadas pela tempestade a um futuro de catástrofe. Para resistir, devemos desviar do sopro, impulsionando-nos para os lados. Para outros mundos. Aprendamos com aqueles e aquelas que, hoje, colocam-se fora da rota do sopro do Progresso, afirmando suas existências em meio a um vendaval. Voltemo-nos a outras cosmologias e aprendamos com os povos indígenas. Mundizemos<sup>60</sup>. Quem sabe assim, tal qual o anjo, possamos enfim sorrir.

### 2.1. ¿Y tú, qué?

Há bem pouco tempo, a Laerte publicou uma tirinha<sup>61</sup> tradutora da estupefação de se estar, impotente, frente a um fim. Nela, uma cientista busca por soluções para as mudanças climáticas propondo metas de emissão de carbono (hipótese criativa nada distante da realidade) até que um interlocutor assevera um breve e incisivo “não dá mais”, “não dá mais tempo”. A cientista se encolhe em um canto do quadrinho e, sem palavras, muito fala sobre os limites de uma inventividade racional que busca respostas para toda equação. Mas, se for atingido o ponto do não retorno, simplesmente não haverá resposta. Não haverá escapatória. Restará o silêncio e o peso de uma paciência forçada à espera do(s) fim(ns).

---

<sup>59</sup> Reproduzido no Anexo 1 desta dissertação.

<sup>60</sup> Segundo nos explica Ailton Krenak (2022, p. 83), mundizar é “verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras *cosmovisões* e consegue imaginar *pluriversos*. Esses termos, usados por Alberto Acosta e outros pensadores andinos, evocam a possibilidade de os mundos se afetarem, de experimentar o encontro com a montanha não como uma abstração, mas como uma dinâmica de afetos em que ela não só é sujeito, como também pode ter a iniciativa de abordar quem quer que seja”.

<sup>61</sup> A tirinha descrita é reproduzida no Anexo 2 desta dissertação.

A brevidade desse “se”, que condiciona o futuro à existência ou à desaparecimento humana, faz protagonizar o elo temporal que une passado-presente-futuro. Olhando sobre os ombros, não encontramos uma verdade linear, mas as sombras daqueles e daquelas que tiveram suas luzes propositalmente apagadas. Ao nos despir da lente ofuscante a que chamam historicismo (BENJAMIN, 2021), conseguimos enxergar para além do brilho cego de uma história única e, aí sim, reconhecer as silhuetas das amarras enganosas. É diante desse cenário revelado que a revolta em nós ecoa: “¿y tú, qué?”<sup>62</sup>.

O mote (e a luta!) zapatista nos ensina a não paralisar. A tomar como inaceitável o “e daí”. Temos, hoje, a potência e a capacidade de agir. Na filosofia benjaminiana, “foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito” (BENJAMIN, 2021, p. 10). É esta a força que, envelada na luta de classes, costura o tecido do tempo: dotada de poder e significação motivadora, dá ao presente um propósito reparador do passado e inaugurador do futuro. A urgência do colapso ecológico que hoje nos circunda afasta qualquer desconfiança de exagero - vivemos tempos messiânicos porque definitivos para a superveniência da salvação (ou da catástrofe).

Carregamos verdadeira responsabilidade apocalíptica, mas temos vários motivos para sermos pessimistas. As metas de redução de emissão de carbono são sequencialmente descumpridas pelos governos que pomposamente com elas se comprometem, a falácia do “desenvolvimento sustentável” é a pauta que ganha espaço (mínimo) entre a cota de preocupações ambientais das políticas institucionais e, enquanto isso, o capitalismo segue aprofundando suas raízes como base organizativa de nossa sociedade. Os tempos são críticos - e surpreendente é quem não experimenta do estarecimento. Mas o pessimismo sobre o qual nos encontramos em temor, antes de levar ao abatimento fatalista, é o último instante de esperança da salvação: sejamos pessimistas sim porque é o que está diante de nós - mas sejamos, tal qual Benjamin, pessimistas com vigor *revolucionário*.

Por seu pessimismo alarmador da urgência de nos movimentarmos e, sobretudo, por sua leitura complexificadora deste movimento para além de uma linearidade evolucionista, reivindicamos Walter Benjamin como o ponto de partida para o exercício imaginativo a que nos propomos. Imaginar caminhos para um futuro que não seja de catástrofe nos parece passar também por uma ressignificação daquilo que um dia fomos - ou poderíamos hoje ser. Tal qual a Tese XVI de *Sobre o conceito de história* nos ensina, “destruir o contínuo da história”

---

<sup>62</sup> Lema zapatista que, em interessante tradução de dossiê da revista *Cult*, é significado por “e você, como é afetado pelo que acontece ao seu redor, como se engaja na reparação do mundo, o que está fazendo agora para sair deste constrangimento colonial?” (LACERDA e PELBART, 2022, p. 8).

(BENJAMIN, 2021, p. 19), marcado por uma sensação de linearidade, para, então, construirmos histórias que sejam plurais e complexas sob um céu livre<sup>63</sup>, fora das amarras e do controle hegemônico da classe dominante.

Em sua primeira obra mais claramente referenciada no marxismo, Walter Benjamin se opõe a uma certa interpretação evolucionista marxista e rompe com a ideia de que a revolução proletária seria um “resultado inevitável do progresso econômico e técnico” (SAYRE e LÖWY, 2021, p. 119). Em seção sugestivamente intitulada *Alarme de incêndio*, alerta:

Se a eliminação da burguesia não estiver efetivada até um momento quase calculável do desenvolvimento econômico e técnico (a inflação e a guerra de gases o assinalam), tudo está perdido. Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado (BENJAMIN, 2008, p. 87 *apud* SAYRE e LÖWY, 2021, p. 119).

Encarar a urgência, que já está posta, em sua dimensão destrutiva não é ser fatalista, mas é reconhecer que a centelha explodirá a dinamite caso o pavio não seja cortado. É preciso agir antes da explosão - um agir revolucionário, insurgente e animado pelos oprimidos e oprimidas. Em oposição à confiança calma na evolução da história, a centelha que queima exige rapidez - é nesse sentido que a revolução proletária se coloca à “interrupção crítica de uma evolução que conduz à catástrofe” (SAYRE e LÖWY, 2021, p. 119). Estamos sendo arrastados e arrastadas rumo à catástrofe por um vendaval<sup>64</sup> que, na gramática do capitalismo, tem reverenciado nome: progresso.

A concepção linear da historicidade criticada por Benjamin nutre e é nutrida pela ideologia do progresso, que destina à lixeira do “arcaico” tudo o que não se caracteriza como moderno. Rejeitando tal classificação conformadora de uma unicidade inescapável, o romantismo no qual se situa Benjamin se coloca em protesto como um contraponto, “uma crítica cultural ou rebelião contra a modernidade capitalista-industrial em nome de valores do passado, pré-modernos ou pré-capitalistas” (SAYRE e LÖWY, 2021, p. 11).

Na dimensão oposta ao que seria um resgate embrenhado de conservadorismo, o “voltar-se ao passado” romântico carrega potencial revolucionário porque diz sobre o presente, lendo-o em suas armadilhas ideológicas. O “pré-moderno” é invocado para criticar o que o moderno consagrou como referencial - a racionalidade, o progresso e a produtividade,

---

<sup>63</sup> Referência à outra tese, dessa vez de número XIV, na qual Benjamin caracteriza o Agora como o salto de um tigre. Acontece que este salto “se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante. O mesmo salto, mas sob o céu livre da história, é o salto dialético com que Marx definiu a revolução” (BENJAMIN, 2021, p. 16).

<sup>64</sup> Referência à Tese IX de *Sobre o conceito de história*, em que Benjamin (2021, p. 14) alegoricamente descreve o progresso como um vendaval que imparavelmente arrasta o anjo da história para um futuro “a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu”. A tese na íntegra, dada sua genialidade poética e, também, sua ruptura com um marxismo cultuador do progresso, antecede este capítulo.

entoados pelos marcos capitalistas, são ressignificados pelo romantismo como sintomas lamentáveis de um mundo desencantado, mecanizado, individualista. As concepções estruturantes da dita civilização moderna, proferidas aos quatro ventos como se verdades únicas fossem, têm suas máscaras arrancadas e deixam expor o que de fato são: ideias. A começar pela ideia da natureza, à qual se dedica Benjamin (2021, p. 15) em sua brilhante Tese XI.

Referindo-se de maneira crítica a Joseph Dietzgen e a todos<sup>65</sup> que considera defensores de uma vulgata marxista, Benjamin rechaça a concepção da natureza como uma “mercadoria barata”, situando este entendimento dentro de uma perspectiva que manifesta traços tecnocráticos próximos ao fascismo. Em compreensão contrária, para ele “o trabalho, tal como agora é entendido, tem como finalidade a exploração da natureza que é contraposta, com ingênua complacência, à exploração do proletariado” (BENJAMIN, 2021, p. 16). É aí que sua heterodoxia pulsa, quando, ao retornar às fontes intelectuais de Marx, ele as interpreta de forma contrária ao que até então era dado como consolidado pelos profetas do marxismo. Não para subvertê-las (o que também não seria, por si só, um problema), mas para lhes conferir complexidade. Afinal, como já anteriormente discutido<sup>66</sup>, o próprio Marx ressaltou, em sua *Crítica ao Programa de Gotha*, a correlação direta entre a apropriação da natureza e a exploração do trabalho. Portanto, a ideia da natureza estaria, tal qual a do trabalho, corrompida pelo capitalismo.

Isto posto, importante pontuar que, se os e as românticas não confundem sua rememoração como resgate conservador, tampouco pretendem a restauração ou o enaltecimento do que já se foi - trata-se, ao fim e ao cabo, da identificação do que, em nossa realidade, foi social e historicamente construído e, que, portanto, é superável. É a partir da caracterização desse “transformável” que a possibilidade de sonhar um futuro toma forma e concretude. Voltar-se sim ao passado - porque, afinal, como nos coloca Bensaïd (2006, n.p.), “é o único material à nossa disposição” - mas fazê-lo mantendo o olhar para o futuro.

---

<sup>65</sup> A opção feita neste parágrafo para flexão das palavras no masculino reside na crítica à predominância, nos espaços intelectuais marxistas, de homens que se arrogam como fiéis intérpretes de Marx.

<sup>66</sup> Vide p. 44. Reproduzo, aqui, o trecho na oportunidade citado: “(...) o trabalho não é fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (os valores de uso são, de fato, a riqueza real!) tanto quanto o trabalho, trabalho que é expressão de uma força natural, a força de trabalho do homem. Esta frase repisada encontra-se em todos os manuais e só é verdadeira se for subentendido que o trabalho é anterior, e é executado com todos os instrumentos e procedimentos que o acompanham. Mas um programa socialista não pode permitir que essa fraseologia burguesa omita as condições que, só elas, lhe podem dar sentido. *Só enquanto o homem se coloca, desde o início, como proprietário em relação à natureza, a fonte primeira de todos os meios e objetos de trabalho, e a trata como se ela (a natureza) lhe pertencesse, é que o seu trabalho se converte em fonte de valores de uso e, portanto, em fonte de riqueza.*” (MARX, 2012, p. 22, grifo nosso).

Desvendar a ideia da natureza como mercadoria para, então, afastá-la e imaginar outro mundo em que ela possa ser (por que não?) Gaia.

Na contramão do “*There is no alternative*”<sup>67</sup> de Margaret Thatcher ou, ainda, do “fim da história”, de Fukuyama<sup>68</sup>, acreditamos na *necessidade* de se haver uma alternativa ao macerador mundo posto. Junto a Benjamin, apostamos na potência cósmica da política para parar o trem acelerado do progresso e nos garantir um futuro. Mas não será qualquer investida capaz de destinar a força necessária dentro do tempo que nos pressiona. Lembremos: o precipício está logo ali e os inimigos são variados e perversos. Eles oferecem soluções mágicas, desde “desenvolvimento sustentável” ao prometeísmo da tecnologia salvadora, mas é tecendo com o passado que o amanhecer romperá em céu limpo. Tal como os dias de sol não são inevitáveis, a revolução também não é. A boa notícia é que o capitalismo também não. Podemos - e nossa sobrevivência *precisa* - construir um novo mundo. Recobrando Bensaïd (2008a, p. 9), ignorar esta necessidade é “tornar-se cúmplice da pior forma possível, aceitar os compromissos mais vis, se deixar confundir e, inevitavelmente, compactuar com o inaceitável”. Diante da ameaça do tempo de catástrofes, precisamos nos movimentar e ouvir as vozes do passado e do futuro que em nós ecoam em tom apropriado de quem nos cobra: ¿y tú, qué?

## 2.2. Para aterrar: tática e estratégia

O amanhecer de um novo mundo não se trata meramente de uma escolha despreziosa, mas de uma necessidade. Afinal, é o nosso amanhecer no horizonte da existência que está ameaçado. A continuidade da vida tal como a conhecemos implica diretamente a morte de um sistema socioeconômico adoecedor do planeta e de nossas subjetividades, inconciliável com os limites ecológicos a que nos chama atenção a era geológica das catástrofes.

Precisamos sim nos movimentar, mas estamos em um emaranhado. Emaranhado que embrenha, prende-nos em uma teia sufocante, que atordoa os sentidos e conforma existências. O complexo capitalista é capilarizado e intrusivo e nele estamos imersos e imersas, o que torna difícil a perspectiva de experienciar (ou sequer imaginar) a vida de outra forma. É por

---

<sup>67</sup> Conhecido *slogan* da política conservadora de Margaret Thatcher enquanto primeira-ministra do Reino Unido. Traduzindo para “não há alternativa”, referia-se à inevitabilidade absoluta das leis do mercado, do capitalismo, do neoliberalismo e da globalização.

<sup>68</sup> Em “O Fim da História e o Último Homem” (1992), Francis Fukuyama decreta que, após o fim da União Soviética, a história humana atingiu seu ponto final com a ascensão da democracia liberal e que não há outro caminho possível.

um conformismo subjetiva e objetivamente construído que alternativas sistêmicas são despachadas para a gaveta das “utopias irrealizáveis” sob manipuladoras justificativas, elaboradas até mesmo por teóricos socialistas. Foi o caso, ao menos, de Eduard Bernstein quando, duas décadas antes da Revolução Alemã, sugeriu uma “atualização” da teoria marxista para entender a impossibilidade de superação do capitalismo em função de seu elevado grau de adaptação. O absurdo de uma proposta tal como se marxista fosse nos rendeu o famoso debate com Rosa Luxemburgo e a escrita de seu potente texto *Reforma social ou revolução?*

Nele, Luxemburgo (2009, p. 13) distingue com clareza que “a luta pelas reformas sociais constitui o *meio*, mas a revolução social constitui o *fim*”. Isso nos importa para mantermos o horizonte revolucionário e não nos deixarmos cegar por narrativas outras em nosso percurso. Se a morte do capitalismo é uma *necessidade* frente à catástrofe ecológica, não serão as reformas legais instituidoras de mercados de carbono, por exemplo, que nos garantirão um futuro. Quem adota este caminho, nas palavras de Rosa, “não escolhe, na realidade, um caminho mais tranquilo, mais calmo e mais lento, levando ao mesmo fim, mas escolhe um fim *diferente*: em vez da instauração de uma nova ordem social, escolhe modificações superficiais na antiga ordem.” (LUXEMBURGO, 2009, p. 29).

Isso não significa uma fidelização a um milagre revolucionário sem considerar as condições subjetivas e objetivas para tanto. Antes de tudo, partimos do entendimento de que “a transformação socialista pressupõe uma luta demorada e persistente” (LUXEMBURGO, p. 31), alinhando-nos à teoria da revolução permanente desenvolvida por Trotsky - teoria que, segundo Bensaïd (2006), “combina ato e processo, acontecimento e história”. Mas porque avivada pela dialética, o caráter permanente da revolução também necessita da especificidade de seu objetivo. “*Onde* queremos chegar?” é pergunta que deve servir de molde para o “*como* chegaremos lá?” - eis aí a mediação entre aquilo que Trotsky chamou de “programa máximo” e “programa mínimo” do processo revolucionário.

Escrito em formato de carta da recém-fundada IV Internacional, o seu *Programa de Transição* traz fundamentos essenciais à teoria política, mas um deles se destaca: a necessidade de mediação entre o anseio e o real é explorada pela definição clara da tarefa estratégica revolucionária e das reivindicações transitórias. Em suas insubstituíveis palavras:

A tarefa estratégica da IV Internacional não consiste em reformar o capitalismo, mas em derrubá-lo. Seu objetivo político é a conquista do poder pelo proletariado para realizar a expropriação da burguesia. Entretanto, o cumprimento desta tarefa estratégica é inconcebível sem a mais atenta atitude em todas as questões de tática, mesmo as pequenas e parciais. (TROTSKY, 1936).

O “programa máximo” a ser nosso guia é, pois, a destruição do capitalismo e a instauração de uma nova ordem. Mas, até chegar lá, o “programa mínimo” se volta ao atendimento de necessidades pontuais e transitórias que, por si só, não têm potencial revolucionário, mas podem ser a ponte para tanto - não, contudo, de forma indiscriminada.

Importante reconhecer, nas políticas de atendimento a reivindicações transitórias, o potencial mobilizador para a revolução. Em outras palavras, a tática deve estar sempre alinhada com a estratégia, sob pena de sua total descaracterização. Um programa de transição que vise, tal como proposto pela social-democracia de Bernstein, a reforma sob a ordem do capital não é transitório - é um fim em si mesmo. Como nos atenta Seferian (2017, p. 248), “o *Programa de Transição* de nosso tempo não pode, de forma alguma, primar pela sustentabilidade da ordem - como intentam e atentam os adeptos dos governos progressistas latino-americanos. Deve primar, sim, pelo seu *colapso*”.

Dialogando com essa perspectiva, Bensaïd (2006, n.p.) nos abre os olhos para a importância de se debater estratégia e tática na atuação revolucionária. Não nos bastam reformas, não nos basta o programa mínimo: a revolução reivindica a nitidez da estratégia embecida na dialética de se trilhar um caminho que não se confunde com o destino verdadeiramente ansiado. Dado o correr do relógio, cronômetro impassível da contabilização da catástrofe, não há tempo para andar sem rumo. Precisamos saber onde chegaremos e quais são os melhores caminhos - ainda que, por vezes, o explorar das rotas nos leve a enganos, o destino deve estar claro. Recorrendo à síntese precisa de Bensaïd: “necessitamos de ser específicos relativamente ao mundo ‘possível’ e, acima de tudo, explorar como lá chegar” (BENSAÏD, 2006).

Importante, contudo, a ponderação de dois pontos que se ligam ao caráter eminentemente profano da política. A definição da estratégia como uma necessidade para o pensamento-ação revolucionário não é, de forma alguma, um estancamento de possibilidades. Uma hipótese estratégica que esteja fechada em si mesma não supera características essenciais do sistema que pretende superar, mas insiste na velha crença da sapiência iluminada dos doutrinadores de modelos. A admissão de uma hipótese estratégica é, portanto, o apontamento de arranjos de engendramento político que, balizados em revoluções que já ocorreram e naquelas que virão, oferecem perspectivas de ação. Não temos - e não podemos ter - pretensão alguma de definir modelos de chegada e, tampouco, de caminho (eis aí o segundo ponto). Afinal, tal como também nos ensina Bensaïd (2008a, p. 2), a política,

contrariamente à mítica da inevitabilidade do capitalismo, “é sempre interminável, conspira com a história. Ela é profana e, portanto, inconciliável com a ordem”. Se não fosse indomável e de turva leitura a oráculos, certamente o potencial da política de construir e destruir mundos não seria o mesmo. Relembrando Benjamin (2021, p. 13), a escrita da história é a contrapelo, atravessada por constantes transformações - e ainda bem!

Isto posto, não defendemos um modelo hermético, defendemos uma *hipótese* a servir como bússola, a nos guiar equilibrando “a ousadia da juventude e a prudência da experiência, a impaciência da ação e a lentidão do pensamento” (BENSAÏD, 2008a, p. 12-13). Em alinhamento e síntese:

A nossa insistência não é num modelo, mas sim naquilo que designamos de ‘hipóteses estratégicas’. Os modelos são para serem copiados; são instruções de uso. Uma hipótese é um guia para a ação que parte da experiência passada mas que é aberta, podendo ser modificada à luz de nova experiência ou de circunstâncias inesperadas. (BENSAÏD, 2006, n.p.)

Na contramão da sacralidade das estruturas que queremos superar, a nossa disposição é por desvirtuá-las em busca do novo. Um novo, contudo, que não brotará de solo infértil, e sim do que as experiências passadas deixaram de lição e contributos. Será alimentando-nos desses aprendizados do passado enquanto, no presente, percorremos caminhos com passos conscientes e urgentes, que teremos a chance de um futuro de sobrevivência no (e contra o) Capitaloceno. Mais uma vez, face à aceleração do tempo que nos sufoca, é no tecer da história e na irrupção da política que podemos encontrar a saída para a catástrofe.

Contudo, deparamo-nos, neste ponto, em um cruzamento dialético. Não se trata de um impasse porque possível - e necessário - sair dele, mas, decerto, delicado é o desenlace. Encarar a possibilidade real de um colapso ecológico caracterizado por apocalipses de mundos chama à urgência e, talvez por isso, a construção desta dissertação se faz por adjetivações por vezes apelativas, que recorrem à condicionalidade do “se...” seguido por acontecimentos catastróficos consequentes e saídas imaginativas. Sabemos que precisamos agir e, diante disso, levantamos hipóteses estratégicas, mas não estaríamos retirando dessas hipóteses a porosidade transformadora da história a quente? Afinal, até que ponto a urgência limita a profanidade do acontecimento? Não são estas perguntas que cultivam a expectativa de uma resposta única e acabada. Aliás, bom mesmo seria retirar este encargo de todas as perguntas - ao “como” existe uma pluralidade de respostas, na dimensão da criatividade e diversidade da vida, de sua percepção e seus tempos. As reflexões levantadas não se movem por frases com pontos finais, mas pelo diálogo e pela conexão de ideias múltiplas e situadas.

Ao que cabe à *nossa* contribuição de resposta imaginativa, Isabelle Stengers tem muito a auxiliar.

Apesar de partir de referenciais distintos, Stengers traz à reflexão dois conceitos potencialmente comunicantes com a compreensão da profanidade política de Bensaïd: os conceitos de “acontecimento” e “situação”. Segundo a filósofa, o acontecimento não é explicável, mas ele *se explica* “a partir daquilo que terá sabido nele criar um lugar” (STENGERS, 2018a, p. 457). Melhor dizendo:

A situação não explica o acontecimento, ela poderia ter acolhido outros [em seu lugar]. Mas ela permite compreender a criação do lugar que é aquele deste acontecimento, isto é, compreender a maneira como este acontecimento se situará. O acontecimento se situa ativamente em relação à situação, ele intervém na situação. Ele se ampara em certos elementos da situação e cria um lugar, ou um ponto de vista, que permite caracterizá-la. (STENGERS, 2018a, p. 457).

Há nessa caracterização do acontecimento uma profanidade em ser inadministrável. Os acontecimentos não são consequenciais de uma situação, mas dela irrompem, emergem. Contudo, a questão-problema que parece demandar nossa atenção não se localiza diretamente nos acontecimentos, e sim na *situação* - uma situação dominada por um sistema destrutivo e conformador, que violentamente tolhe as possibilidades de acontecimentos a ele atentatórios. No pouso de retorno da digressão da abstração, há de se frisar que, no mundo hegemônico em que vivemos, a “situação” não é um conceito “não situado”. Ela é expressão de um sistema que tem um nome que não deve ser temido de ser indicado: capitalismo. Trazendo à tona o que se esconde nas coxias dos palcos dos acontecimentos, a receptividade destes ganha uma camada outra, vez que se sabe que o capitalismo lá está, a manipular e aniquilar o que não lhe convém.

Dito isso e voltando-nos ao provocativo dessa reflexão, entendemos que a limitação das possibilidades criativas de acontecimentos não é atribuída à urgência dos tempos, mas à situação castradora em que nos encontramos. O capitalismo esmaga o que lhe difere, nele não cabem imaginários. Nossos sonhos do porvir são castrados pelo falacioso senso de satisfação no imediato, como é próprio da relação fetichista que o capitalismo confere ao consumo e ao gozo da mercadoria. Daí a necessidade de inaugurar um novo mundo em que, de fato, outros mundos sejam possíveis, em toda sua pluralidade de acontecimentos, situações, lugares e encontros. É esta a primeira caracterização de nossa hipótese estratégica: o amanhecer de um novo mundo que seja plural e diverso. Um mundo cosmopolítico.

### 2.3. Cosmopolíticas no mundo por vir<sup>69</sup>

Antes de darmos sequência à elaboração especulativa de sonhar outro mundo, voltemo-nos a um outro exercício: o da desaceleração. Em tempos em que o produtivismo nos rouba o tempo presente e, ainda, ameaça o tempo futuro, parar é disruptivo e nos permite a criatividade, a imaginação. Relembrando a sensibilidade crítica de Antonio Candido, “o tempo é o tecido da nossa vida” e absurdo é atribuí-lo ao domínio capitalista. É dialogando com essa recusa propositiva que Isabelle Stengers nos ensina sobre a potencialidade de uma disposição tal, chamando atenção para a importância de “desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos ‘bom’” (STENGERS, 2018a, p. 445). Assim o façamos: hesitemos.

Recuperando o sentido de “idiota” que Gilles Deleuze empresta de Dostoiévski<sup>70</sup>, Stengers faz o convite para que resistamos ao imediatismo das respostas e ações. “Nós sabemos, existem saberes, mas o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos” (STENGERS, 2018a, p. 444). Não que o nosso saber seja conhecidamente falso, não se trata disso. Antes de atestar qualquer validade, se errado ou verdadeiro, a primeira atitude é aquela que não se caracteriza pelo rompante, mas pela cautela. É desconfiar, frear e dar chance à reflexão sem que tenha havido indício primeiro que a isso justificasse. É agir como idiota. Sejam, tal como Michkin<sup>71</sup>, mais *idiotas*.

Sabemos, pela vivência do real, que o modo de produção capitalista está nos levando ao precipício de uma catástrofe ecológica e que, portanto, precisamos de uma alternativa sistêmica que o substitua e puxe o freio de emergência. Mas, antes de estabelecer definições de qual seria esse sistema, propomo-nos à hesitação e é com esta desaceleração que, enfim, podemos olhar para os lados e perceber a existência de outros mundos, de outras e singulares existências - sejam humanas ou não-humanas. Mundos que coexistem em e com Gaia, mas que não têm espaço naquilo que se intitulou globalização. Em seu texto *O desafio da política ontológica*, Stengers (2018b, 86) nos traz a reflexão que:

---

<sup>69</sup> Debate que se situa na virada ontológica da antropologia contemporânea, que traz consigo uma abordagem que reconhece a existência de múltiplos mundos, cada um com sua própria realidade e formas de ser. Essa perspectiva desafia a visão tradicional de que existe apenas um mundo objetivo compartilhado por todos os seres humanos, e enfatiza a diversidade de cosmologias e ontologias presentes em diferentes culturas e comunidades.

<sup>70</sup> Referência à obra de Dostoiévski, *O Idiota*, cujo personagem principal é o Príncipe Michkin, protagonista de grande benevolência que é erroneamente tido como fraco e débil quando, na verdade, é uma mistura de Cristo e Dom Quixote em um mundo doente.

<sup>71</sup> Cf. nota anterior.

O Ocidente global não é um "mundo" e não reconhece nenhum mundo. Referindo-me a Deleuze e Guattari, eu preferiria caracterizá-lo como uma "máquina", destruindo tanto a política quanto as ontologias. Nenhuma paz é possível com essa máquina hegemônica, porque ela só conhece (...) "pacificação" ou operações policiais.

Dando o devido nome a este “Ocidente global”, identificamos no capitalismo esta absoluta intolerância com a coexistência de alteridades. Uma recusa que vai muito além de um defeito retificável, mas compreende a própria identidade de um modo de produção que se alimenta de uma acumulação contínua. O capitalismo é um *devorador* - de subjetividades, da natureza e, por conseguinte, de mundos. Para impedir sua ruína, ele deve se consolidar hegemônico e, assim, homogeneizar o que lhe difere. Basta tomar para reflexão a política de extermínio dos povos originários, iniciada no momento da invasão do continente a que veio ser nomeado América e que, ainda hoje, segue em curso. Vivenciamos a expansão crescente e devastadora de um mundo que não aceita outros mundos, um mundo no qual, em 1855, o chefe sioux Tatanka Iyotake já identificou um caráter insaciável ao predizer: “ apenas quando o último rio secar, a última árvore for cortada e o último peixe pescado, eles vão entender que dinheiro não se come”<sup>72</sup> (ORTENBLAD, 2019).

A combinação de uma homogeneização cósmica que mira em uma hegemonização política voltada à expansão constante de fronteiras é percebida ao tomarmos para reflexão, por exemplo, o etnocídio Yanomami. Não obstante a devida demarcação da Terra Indígena Yanomami em 1992<sup>73</sup>, a guerra de mundos segue sem conhecer as delimitações da abstração jurídica e se potencializa conforme as oportunidades políticas. Em outras palavras: a demarcação nunca foi, por si só, uma garantia suficiente à existência Yanomami, que convive há séculos com o capital planando à espreita e violentamente invadindo para tensionar limites. Contudo, quando a ofensiva constante encontrou lugar explícito em um projeto político institucionalizado, sobreveio o esbalde dos urubus. Segundo o dossiê *Yanomami sob ataque*, publicado pelo Instituto Socioambiental (ISA) em parceria com a Hutukara Associação Yanomami e a Associação Wanasseduume Ye’kwana, o crescimento do garimpo na TI Yanomami cresceu 3350% entre 2016 e 2020 (ISA, 2022, p. 9), período marcado pelo golpe

---

<sup>72</sup> Também conhecido por Touro Sentado, Tatanka Iyotake foi um indígena da etnia sioux que liderou a resistência dos povos sioux e cheyenne contra o violento avanço estadunidense até que, em 1890, foi assinado pelo Estado norte-americano (SITTING BULL..., 2017).

<sup>73</sup> Demarcação que, importante observar, foi resultado da luta indígena, como no próximo capítulo abordaremos.

de Estado que ilegalmente destituiu a ex-presidenta Dilma Rousseff e, como chega a ser dispensável lembrar, também se marca pelas fissuras do governo Bolsonaro<sup>74</sup>.

Figura 5: Área destruída pelo garimpo na TI Yanomami de outubro de 2018 a outubro de 2021



Fonte: Sistema de Monitoramento do Garimpo Ilegal na Terra Indígena Yanomami (SMGI) (ISA, 2022, p. 9).

Segundo pontua este mesmo relatório, o garimpo nas terras indígenas é “financiado por empresários com alta capacidade de investimento e que concentram a maior parte da riqueza extraída ilegalmente da floresta yanomami” (ISA, 2022, p. 10). Extrai-se dela o que se considera como *recurso* mineral, sob orientação de uma lógica mercantilista globalizante que entra em conflito quando aquela mesma terra é tida (e sentida) de outra forma por outro povo. Escutemos o que nos ensina o xamã yanomami Kopenawa (2021, p. 468) sobre o que, por sua vez, ensinaram-lhe os *xapiri*:

A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. (...) Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada. Ela só morre quando todas as suas árvores são derrubadas e queimadas. Então restam dela apenas troncos calcinados, desmoronados sobre uma terra ressecada. Não cresce mais nada ali, a não ser um pouco de capim.

<sup>74</sup> Nesse sentido da influência da política institucional na velocidade e intensidade da invasão etnocida, válido o seguinte apontamento: “(...) os fatores que têm alavancado o garimpo na TIY (e na Amazônia de modo geral) estão relacionados a escolhas políticas. Isto é, poderiam ter sido evitados por meio de políticas públicas que respeitassem plenamente princípios constitucionais de garantia e proteção de direitos fundamentais. Por esta razão, entende-se que o garimpo ilegal não é um problema sem solução, mas o resultado lógico de decisões que favorecem a expropriação de recursos naturais, sempre em prejuízo dos direitos dos povos indígenas do país. Assim, ao final deste documento, pretendemos pontuar algumas das medidas que poderiam ser tomadas para controlar o problema.” (ISA, 2022, p. 10).

A floresta viva é também a cosmologia Yanomami viva. É um mundo outro, uma percepção e um existir outro que não sob os moldes do capitalismo que nos é conformador. Vejamos (e, para bem além disso, reflitamos imaginativamente) um pouco mais sobre o que nos coloca Kopenawa (2021, p. 469):

Preocupamo-nos com a floresta e pensamos que desbastá-la sem medida só vai matá-la. A imagem de *Omama* nos diz, ao contrário: “Abram suas roças sem avançar longe demais. Com a madeira dos troncos já caídos façam lenha para as fogueiras que os aquecem e cozinhem seus alimentos. Não maltratem as árvores só para comer seus frutos. Não estraguem a floresta à toa. Se for destruída, nenhuma outra virá tomar seu lugar! Sua riqueza irá embora para sempre e vocês não poderão mais viver nela!”. Já os grandes homens dos brancos pensam diferente: “A floresta está aqui sem razão, então podemos estragá-la o quanto quisermos! Ela pertence ao governo!”. Contudo, não foram eles que a plantaram e, se a deixarmos nas mãos deles, farão apenas coisas ruins. Vão derrubar suas árvores grandes e vendê-las nas cidades. Vão queimar as que sobrarem e sujaram todas as águas. A terra logo ficará nua e ardente. Seu valor de fertilidade irá deixá-la para sempre. Não crescerá mais nada nela e os animais que vinham se alimentar dos frutos de suas árvores também irão embora. (...) Escavando o leito dos rios, desmatando as margens e esfumaçando as árvores com seus motores, eles expulsaram a riqueza da floresta e a fizeram ficar doente, a ponto de o ser da fome, *Ohinari*, ter se instalado nela.

Chama-nos atenção, especialmente na última frase do trecho citado, um conceito que sintomaticamente muito carrega quanto às significações cosmológicas: *riqueza*. Enquanto, para os Yanomami, os brancos estariam expulsando a riqueza da floresta - ou seja, a floresta é rica em sua própria existência -, a compreensão capitalizante *conferiria* riqueza ao que tem originalmente por “mato” - sem a métrica recursal do valor para relacioná-la enquanto mercadoria, a floresta não dotaria de utilidade e seria considerada um “nada”<sup>75</sup>. A riqueza, portanto, localiza-se em lugares diametralmente distintos, em dois *mundos* outros. Quando uma realidade referencial é por esses mundos compartilhada (no caso, a floresta), a comunicação é provocada e eles são chamados ao encontro. Daí, pode vir uma afetação recíproca, uma transformação criadora ou, também, uma hostilidade arrogante.

A divergência não reclama a necessidade de ruína, nem tampouco de uma conciliação fagocitária. No sentido do que nos coloca Marilyn Strathern (2018), não é um conceito que se refere às diferenças, mas às práticas que surgem das especificidades de mundos. A divergência surge, pois, no encontro, transborda essa diferença que não se afeta para transformar sem, contudo, fazer perder. Ela *celebra* o que é diferente e, ao mesmo tempo, o que é identitário. Em suma: celebra o encontro e a transformação que dele germina.

---

<sup>75</sup> Essa atribuição do “nada” nos faz lembrar do que, em *A Sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres (2003, p. 35) nos provoca: “É preciso aceitar a ideia de que a negação não significa um nada, e de que, quando o espelho não nos devolve nossa imagem, isso não prova que não há nada a se observar”.

Mas, então, qual problema pulsa nas fronteiras de mundos? Entre os Yanomami e os garimpeiros, o que faz repelir? Retornando ao início da história dos massacres indígenas, talvez tenhamos um bom indício especulativo - e ele remete à chegada das expedições náuticas europeias às terras posteriormente intituladas, ironicamente, de “Novo Mundo”. O etnocídio encontra sua gênese, não por acaso, na gênese do próprio capital.

O capitalismo é o centro nevrálgico deste mundo em que vivemos. Certamente, não é este “mundo dos brancos” o único a pairar em um universo homogêneo. Sequer é homogêneo dentro de si mesmo. Contudo, emprestando-nos de interessante definição de John Law recuperada por Marisol de la Cadena e Mario Blaser (2018, p. 3), é um “*one-world world*”: “um mundo que concedeu a si mesmo o direito de assimilar todos os outros e que, ao se apresentar como exclusivo, cancela as possibilidades do que está além de seus limites”<sup>76</sup>. No encontro entre os Yanomami e os garimpeiros, é o *capital* aquilo que repele, pois a sua sempre insaciável demanda por acumulação não enxerga e não dá lugar à divergência que reciprocamente se afeta, sob pena de fazer ruir a si próprio. Afinal, se o mundo<sup>77</sup> do capitalismo deixa de acumular, ele não mais é capitalista<sup>78</sup>.

São diversos os mundos - mas único é o planeta em que eles coexistem. E, hoje, a predação capitalista colocou todos diante de Gaia. Em *A World of Many Worlds*, Marisol de la Cadena e Mario Blaser (2018, p. 4, tradução nossa<sup>79</sup>) reconhecem neste tempo histórico desconcertante em que vivemos a chance da reflexão e, também, da transformação<sup>80</sup>:

---

<sup>76</sup> No original: “a world that has granted itself the right to assimilate all the other worlds and, by presenting itself as exclusive, cancels possibilities for what lies beyond its limits”.

<sup>77</sup> Apesar da recusa de Isabelle Stengers (2018b, p.86) em reconhecer o Ocidente como um mundo, preferindo caracterizá-lo como uma máquina hegemônica que destrói políticas e ontologias, hesitamos quanto à essa recusa. Partindo da compreensão de que o “mundo” é uma teia de conexões e relações que se estabelecem a partir de perspectivas ontológicas, reconhecemos no capitalismo uma percepção relacional própria, à qual Kopenawa bem nomeou como “povo da mercadoria” (KOPENAWA, ALBERT, 2021, p. 65). O capitalismo nos parece, pois, ser esse tal “mundo da mercadoria”.

<sup>78</sup> Para mais uma vez citar o que nos diz Marx em *Crítica ao Programa de Gotha*: “(...) o trabalho não é fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (os valores de uso são, de fato, a riqueza real!) tanto quanto o trabalho, trabalho que é expressão de uma força natural, a força de trabalho do homem.” (MARX, 2012, p. 22).

<sup>79</sup> No original: “The moment of the realization of the destruction of the Earth, the current historical moment, can be one when people reconsider the requirement that worlds be destroyed. It can also be one when the conditions for dialogues toward the reconstitution of worlds can be formulated. Thus, we want to pair up the threat posed by the Anthropocene with an opportunity of similar proportion, by taking the present as a moment to reconsider the material-semiotic grammar of the relation among worlds that dominates the fabrication of the current historical moment. It is toward that reconsideration that we propose the pluriverse as an analytic tool useful for producing ethnographic compositions capable of conceiving ecologies of practices across heterogeneous(ly) entangled worlds.”

<sup>80</sup> Importante considerar que, aqui, não nos parece haver qualquer intenção de caracterização positiva do Antropoceno. Diferentemente daqueles que postulam pelo “bom Antropoceno”, o que destacam Cadena e Blaser é a *oportunidade* de coletivamente escolhermos uma saída, mas não que esta seria um salto evolutivo atribuível à superioridade humana que, com sua tecnologia, tudo pode solucionar.

O momento da realização da destruição da Terra, o atual momento histórico, pode ser aquele em que as pessoas reconsideram a exigência de que os mundos sejam destruídos. Também pode ser o momento em que as condições para diálogos em direção à reconstituição de mundos podem ser formuladas. Assim, queremos combinar a ameaça representada pelo Antropoceno com uma oportunidade de proporção semelhante, tomando o presente como um momento para reconsiderar a gramática material-semiótica da relação entre mundos que domina a fabricação do momento histórico atual. É para essa reconsideração que propomos o pluriverso como uma ferramenta analítica útil para produzir composições etnográficas capazes de conceber ecologias de práticas em mundos emaranhados heterogêneos.

Estar diante de Gaia é olhar para o abismo e *ter que* construir, dialogar e transformar. A busca por alternativas não é uma mera expedição movida por uma curiosidade despropositada e estrangeira, mas uma verdadeira necessidade. Se é este mundo capitalista o que nos trouxe ao estado da catástrofe, precisamos nos despir da arrogância, desacelerar e, efetivamente, dialogar com outros mundos para termos a chance de evitar o colapso. Destruir o destrutivo para que, enfim, possamos coletiva e pluralmente construir o futuro junto de Gaia.

Mas por que precisamos estabelecer comunicações quando temos a suposta soberania absoluta da ciência e da tecnologia? Porque, na contramão dos descumprimentos sistemáticos das metas internacionais de redução de carbono, as florestas com que se relacionam os povos indígenas *efetivamente* removem carbono. Referindo-nos aos aclamados números da ciência burguesa, dados do *World Resources Institutes* indicam que, entre 2001 e 2021, as florestas manejadas por povos originários na Amazônia removeram 340 milhões de toneladas de dióxido de carbono da atmosfera por ano (FAPESP, 2023). Para se ter um comparativo, os projetos dos países signatários do Acordo de Paris, quando muito, propõem a remoção de 30 milhões de toneladas anuais (TWIDALE, 2021). Mas não para aí<sup>81</sup>.

As terras indígenas são tidas como “quilombos da biodiversidade” (GERAQUE, 2022), abrigando espécies que resistem à extinção. Segundo estudo da *Science Advances*, “30% da área de distribuição de primatas não humanos está dentro de territórios indígenas e 71% de suas 521 espécies podem ser encontradas nesses territórios” (GERAQUE, 2022). Em diálogo com essa resistência ecológica, a revista *Current Biology* também publicou um artigo que atesta serem as “florestas localizadas em terras indígenas protegidas as mais saudáveis, mais funcionais, mais diversas e ecologicamente mais resilientes” (ECODEBATE, 2022).

A relação não-mercantil que outros povos cultivam com a natureza é significativa de resistência e, entre a manutenção de um modo de produção catastrófico e a inauguração de um

---

<sup>81</sup> Nem aqui, neste capítulo. A importância das terras indígenas para Gaia será novamente abordada no Capítulo 3, sob o outro olhar, das táticas de resistência empenhadas pelos povos indígenas para seguirem existindo.

outro mundo, a escolha estratégica pela sobrevivência não deixa restar dúvidas. Como coloca Stengers (2018b, p. 97, tradução nossa<sup>82</sup>): “todos os habitantes da Terra estão enfrentando um desafio comum, que reclama urgência de reconhecimento e ação”. Independentemente de nossas especificidades, precisamos de uma mobilização que seja unânime para destruir o mundo que devora todos os outros. Precisamos fazer nascer outro mundo comum - mas, aprendendo uma vez mais com a luta zapatista em seu Comitê Clandestino Revolucionário Indígena de janeiro de 1996:

O mundo que queremos é um mundo onde cabem muitos mundos. A pátria que construímos é aquela na qual cabem todos os povos e idiomas, onde todos os passos podem caminhar, onde todos podem rir, onde todos podem viver o amanhecer. (CECEÑA, 2004, tradução nossa<sup>83</sup>).

O mundo que queremos se move não pela homogeneidade capitalista, mas pela heterogeneidade das divergências consideradas. Para além de um universo reconhecido, ele encara *cosmos* e, sobretudo, leva a sério o *desconhecido*. É por isso que, na imaginação de futuros alternativos à catástrofe, a nossa proposta dá à estratégia política revolucionária outro teor: o que propomos é uma estratégia *cosmopolítica* revolucionária.

### 2.3.1. Grito sussurrado

Na contramão das expectativas usuais de uma proposição, Isabelle Stengers concebe a cosmopolítica não para oferecer respostas, mas, ao contrário, para dar chance àquilo que não sabemos explicar. Trata-se, novamente, do idiota que mencionamos há algumas páginas, quando começamos a deixar fluir estas ideias: é o ímpeto da desaceleração pela desconfiança de que pode existir um “algo a mais”. Esclarece Stengers (2018a, p. 448) que:

Conferir uma dimensão “cosmopolítica” aos problemas que pensamos sob o modo da política não se refere ao registro das respostas, mas coloca a questão sobre a maneira como podem ser escutados “coletivamente”, no âmbito do agenciamento através do qual se propõe uma questão política, o grito de pavor ou o sussurro do idiota.

Química de formação, a filósofa reflete sobre o reconhecimento do heterogêneo na arte dos químicos, dimensão interessante para a compreensão de sua ideia. Corpos ativos são “colocados em presença” (STENGERS, 2018a, p. 460) e daí sobrevêm a catálise, a ativação e

<sup>82</sup> No original: “(...) all inhabitants of the Earth are facing a common challenge, which calls for urgent recognition and action”.

<sup>83</sup> No original: “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanescan todos.”

a moderação a partir do que é a afetação de cada um desses corpos sobre o outro. Não que todos sejam equivalentes ou exerçam as mesmas influências, mas a presença de um deles, qualquer que seja, muda tudo. Uma política atenta aos cosmos não se dedicaria, pois, ao milagre de uma decisão que tenha “acordo geral”, mas levaria a sério<sup>84</sup> todos eles de modo a “conferir à decisão o seu grau máximo de dificuldade, proibir qualquer atalho, qualquer simplificação, qualquer diferenciação *a priori* entre aquilo que conta e aquilo que não conta” (STENGERS, 2018a, p. 462). Reivindicando a própria disposição de síntese da autora:

O cosmos, tal como ele figura na proposição cosmopolítica, não possui representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser feito objeto de nenhum procedimento de consulta. O seu modo de existência se traduz pelo conjunto dos modos de fazer, dos artificios cuja eficácia é a de expor aqueles que terão que decidir (...). Em resumo, trata-se de abrir a possibilidade de que ao murmúrio do idiota se responda não, por certo, com a definição “daquilo que há de mais importante”, mas com a desaceleração sem a qual não pode haver criação. (STENGERS, 2018a, p. 463).

Partindo do reconhecimento do cosmos, Stengers faz menção direta ao célebre chamado marxiano “trabalhadores de todo o mundo, uni-vos” para conferir uma camada de complexidade à precipitação de respostas. Segundo ela, a legitimidade deste outro mundo (qual seja, o socialista) seria definida por aqueles que se colocam como os seus “autores confiáveis” (STENGERS, 2018a, p. 463). A crítica é plausível e, certamente, muito contribui para o mundo que queremos construir, mas, tomando por base referencial as construções bensaïdianas e benjaminianas anteriormente aludidas, não nos parece ser ignorada pelo marxismo crítico.

Importante, pois, pontuar que as propostas revolucionárias se dispõem a ser *apostas*, não respostas. Se identificamos no modo de produção capitalista o responsável que nos trouxe a esse tempo de catástrofes que compartilhamos com todos os habitantes da Terra e, ainda, enxergamos a sua veemente recusa de coexistência com outros mundos, surge-nos a tarefa de destruir o capitalismo para criar um novo mundo em que a cosmopolítica se assente. Sigamos, então, provocados e provocadas pelo “*y tú, qué?*” na busca por um caminho que nos leve não apenas a um futuro qualquer, mas ao futuro de nossa estratégia.

Um futuro transbordante.

Um futuro *cósmico*.

---

<sup>84</sup> O “levar a sério” (no inglês, “take seriously”), é outro conceito de Stengers que se relaciona à proposição cosmopolítica do aprendizado, de modo a proporcionar as conexões de percepções específicas e divergentes (STENGERS, 2018b, p. 90).

## 2.4. Ecosocialismo para adiar o fim<sup>85</sup>

O “olhar para os lados” proporciona, muitas das vezes, encontros mais próximos e transformadores do que a expectativa pode prever. Apesar de sua hegemonia esmagadora que devora mundos há séculos, a existência capitalista não brilha sozinha em céu limpo - a resistência segue firme e em diversas frentes, sejam internas ou externas à fronteira do capital. Desde aqui, do chão latinoamericano em que pisamos, profundas disposições revolucionárias são propostas como alternativas sistêmicas a um futuro infernal<sup>86</sup>. Seguindo nossa busca por outros mundos, voltemos nosso olhar para o Bem Viver, proposta andina e amazônica que busca uma vida plena e satisfatória, em harmonia com uma comunidade que não se entende apenas como humana, mas natural, em relação ao mundo a que inter-relacionalmente pertence. Uma proposta que em nada se identifica com o individualismo capitalista e, por isso, dota de um caráter eminentemente subversivo e transformador.

O Bem Viver, como é característico de sua própria ontologia, se apresenta de formas também diversas - refere-se ao *suma qamaña* dos povos andinos da Bolívia, ao *nhande-reko* dos guarani e, ainda, ao *sumak kawsay* dos kichwa e aymara. Como posto por Alberto Acosta, mais que conceitos, são verdadeiras vivências que, não obstante suas fundamentais especificidades, compartilham de um núcleo comum: “a dimensão holística de ver a vida e a *Pacha Mama* em relação e complementaridade” (ACOSTA, 2016, p. 87). Para melhor entender a profundidade deste modo de existência “outro”, que experiencia a vida e o próprio mundo de um modo “outro”, voltemo-nos a que nos ensina Luis Macas (2014, p. 184, tradução nossa<sup>87</sup>), liderança *kichwa* de expressiva participação política (de luta e resistência) no Equador:

*Sumak* significa plenitude, grandeza, o justo, completamente, o superior. *Kawsay* é a vida em realização permanente, dinâmica e mutável; é a interação da totalidade da existência em movimento; a vida entendida desde o integral. É a essência de todo ser vital. Portanto, *kawsay* é estar sendo.

*Sumak kawsay* é, então, “a vida em plenitude, o resultado da interação da existência humana e natural” (MACAS, 2014, p. 184, tradução nossa<sup>88</sup>). Em contraposição à alienante

---

<sup>85</sup> Referência ao livro de Ailton Krenak (2020), *Ideias para adiar o fim do mundo*.

<sup>86</sup> Seguindo a recomendação milenar atribuída a Confúcio, “aprender o caminho do inferno para dele se afastar”.

<sup>87</sup> No original: “Sumak significa plenitud, grandeza, lo justo, completamente, lo superior. Kawsay es vida en realización permanente, dinámica y cambiante; es la interacción de la totalidad de existencia en movimiento; la vida entendida desde lo integral. Es la esencia de todo ser vital. Por tanto, Kawsay es estar siendo.”

<sup>88</sup> No original: “El Sumak Kawsay es la vida en plenitud, es el resultado de la interacción de la existencia humana y natural.”

estrutura capitalista, a realidade se forma por dimensões múltiplas - já não existe mais o “vazio” ou o “sozinho”. Isso porque o *outro* toma lugar. Um outro que pode ser um micro-organismo, uma formiga, um macaco, um rio ou uma entidade. Os mundos em que pulsa o Bem Viver são, pois, co-habitados, são cosmos.

Impossível não lembrar, neste ponto, da Gaia de Lovelock e Lynn Marghulis. A partir de chaves epistemológicas profundamente distintas, em ambos os casos o planeta ganha vida, complexidade e movimento - seja sob forma Gaia ou Pacha Mama. A realidade é tecida em conjunto, tudo é inter-relacionado e complementar.

A métrica de uma vida “bem vivida” é, portanto, outra que em nada se confunde com o produtivismo capitalista cultuador de mercadorias e violador da *Pachamama*. É por isso que, segundo Pablo Dávalos (2010), “(...) o *sumak kawsay* é a alternativa ao modo capitalista de produção, distribuição e consumo”. De fato, é um modo de existência alternativo - não por ser uma alternativa responsiva ao sistema capitalista, mas por ser esse tal “outro”. Seria, contudo, como coloca Dávalos, “a” alternativa a nos possibilitar o vislumbre de um futuro? Parece-nos que não se trata disso.

Realmente, o Bem Viver nega os “desenvolvimentos alternativos” (como o desenvolvimento sustentável) e coloca-se como uma “alternativa ao desenvolvimento”. Porém, sua abordagem não é - e sequer pretende ser - autossuficiente à superação do capitalismo, como bem nos ensina a experiência do constitucionalismo equatoriano.

Em 2007, momento em que a Assembleia Constituinte do Equador foi convocada, as organizações indígenas foram recebidas como aliadas. O sentimento era de esperança quando, no ano seguinte, foi promulgada a primeira constituição do planeta estabelecendo o Bem Viver como um dos princípios orientadores do Estado. Contudo, segundo nos conta Marina Santos (2017, p. 86-87), “o cenário imediatamente posterior inaugurou um processo de criminalização de lideranças indígenas, de desvalorização pública de suas propostas e um desmonte de suas organizações e instituições, inclusive da própria sede da Conae<sup>89</sup>”. Em seu discurso de posse do terceiro mandato<sup>90</sup>, o então presidente aclamado Rafael Correa deixou clara a postura política de um governo que, indiferente à disposição constitucional do Bem Viver, movia-se pelo extrativismo a qualquer custo. A exploração do petróleo e da mineração

---

<sup>89</sup> Sigla para Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador.

<sup>90</sup> Disponível em matéria da Reuters (2013).

passou a ser a marca de uma política desonestamente justificada sob o discurso do “socialismo do século XXI”<sup>91</sup>.

No próximo capítulo, refletiremos brevemente sobre essa experiência a partir do Direito, mas, por ora, parece-nos importante pontuar a completa incompatibilidade do Bem Viver com a ordem capitalista e, ainda mais, a insuficiência de uma disposição jurídico-filosófica que não encontra lugar na realidade material. O Bem Viver traz contributos fundamentais à imaginação de outros mundo, porém, como já nos colocava Gramsci em seus *Cadernos do Cárcere* (2002), a mudança real requer que alcancemos a raiz do capitalismo para reestruturar completamente as relações sociais, políticas e econômicas. Em outras palavras: precisamos ser radicais e, para tanto, nossa estratégia deve ser integral. O Bem Viver é, pois, fundamental, mas é *complementar* à transformação do mundo, vez que não aborda temas centrais, como a reestruturação do modo de produção. Para chegarmos a outro mundo, precisaremos de uma alternativa que se disponha a ser integral e, no sentido atribuído por Löwy, contra-hegemônica.

A subsistência da ordem capitalista depende da reiterada afirmação da ideologia da classe dominante, que se faz hegemônica sobre as demais classes - e sobre os demais mundos. Uma hegemonia que, no sentido gramsciano, é significada pela burguesia, mas a ela não se restringe, expandindo-se e tornando-se um signo que, apesar de beneficiar exclusivamente o seu criador, é coletivamente compartilhado (GRAMSCI, 2002). Claro, as ideias hegemônicas não se refugiam no campo abstrato sob pena de perder sua caracterização. Pelo contrário: elas objetivam ser - e de fato são - o sustentáculo da estrutura material capitalista de efetiva exclusão e exploração. Buscando uma fundamentação teórica em Gramsci (2002, p. 62):

(...) a supremacia de um grupo social se manifesta em dois modos, como “domínio” e como “direção moral e intelectual”. Um grupo social é dominante dos grupos adversários os quais tende a “liquidar” ou a submeter mesmo com a força armada e é dirigente dos grupos afins e aliados.

Firmes os pés nessa realidade de uma hegemonia que intencionalmente manipula e conforma, desponta a necessidade de coletivizar uma hegemonia que lhe seja contrária. Em outras (repetidas) palavras: hegemônizar a contra-hegemonia produtivista capitalista. É nesse sentido que Löwy (2014, p. 98) se faz claro: “não haverá transformação radical enquanto as forças engajadas em um programa radical socialista e ecológico não forem hegemônicas”.

Uma vez identificada a essência intrinsecamente destrutiva do capital, o puro ecologismo que ignora a economia política e a força transformadora dos oprimidos e das

---

<sup>91</sup> Discurso contraditório que se vale de uma suposta materialidade para justificar velhas políticas, segundo o qual seria preciso extrair para sair do extrativismo.

oprimidas não é suficiente para fazer frente à catástrofe, sobretudo considerando o correr do relógio. Não temos tempo a perder: precisamos ir à raiz e destruí-la para fazer emergir o novo - e é imaginando este novo hegemônico que, então, o ecossocialismo desponta como uma aposta de sobrevivência do possível.

O ecossocialismo é fundado numa aposta, que já era a de Marx: predominância, numa sociedade sem classes, do “ser” sobre o “ter”, isto é, da realização pessoal, pelas atividades culturais, lúdicas, eróticas, esportivas, artísticas, políticas, em vez do desejo de acumulação ao infinito de bens e produtos. Esse desejo é induzido pela ideologia burguesa e pela publicidade, e nada indica que é uma “natureza humana eterna” (LÖWY, 2014, p. 52-53).

O ecossocialismo reivindica, pois, os principais acúmulos do marxismo, mas não deixa de aplicar o materialismo histórico-dialético a si mesmo. Procurando situar-se, adiciona ao vermelho a urgência ecológica do verde, assim se desamarrando da escória produtivista de uma leitura marxista anacrônica. Ora, a lógica é simples: não haverá sociedade socialista (ou qualquer outra) se não houver humanidade.

Segundo nos brada Löwy (2014), assim como a Comuna de Paris foi um aprendizado para a necessidade de demolição (e não substituição) do aparelho capitalista de Estado, também o aparelho produtivo deve ser revelado em sua essência capitalista destrutiva para que afastemos qualquer possibilidade de sua subsistência em tempos de catástrofe ecológica.

No anseio de nos propor um futuro, o ecossocialismo se volta à compreensão marxiana dos valores de uso e de troca para expor a ilogicidade capitalista em estabelecer o valor de troca como prioritário. Conforme James O’Connor (1998, p. 278), a organização da produção ecossocialista inverteria a lógica de submissão: as necessidades sociais seriam o referencial produtivo e indispensavelmente considerariam os limites ecológicos. Tentando traduzir a compreensão marxista a partir do léxico filosófico da cosmopolítica de Stengers, Gaia seria “levada a sério”, ou seja, teria lugar na tomada de decisões.

Para além de um novo modo de produção, o ecossocialismo propõe um novo *modo de existência*. A ruína do valor de troca como referencial retiraria a mercadoria do centro de gravidade da sociedade, o que significaria, haja vista a formatação social de nossas subjetividades, uma outra forma de se relacionar, de perceber e de existir. Talvez, um “bem viver”.

Claro, não se trata de uma linearidade etapista ou mágica, como se, no momento em que a produção e a distribuição passassem a se guiar pela necessidade, deixássemos de ser o “povo da mercadoria” (KOPENAWA, ALBERT, 2021, p. 65). As transformações se dão em

processos - não separáveis, mas comunicantes e retroalimentáveis. Assim nos coloca Löwy (2014, p. 88):

A passagem do “progresso destrutivo” do sistema capitalista ao socialismo é um processo histórico, uma transformação revolucionária e constante da sociedade, da cultura e das mentalidades - e a *política* no sentido mais amplo, tal como definida antes, está inegavelmente no coração desse processo. É importante precisar que tal evolução não pode nascer sem uma mudança revolucionária das estruturas sociais e políticas e sem o apoio ativo da grande maioria da população ao programa ecossocialista.

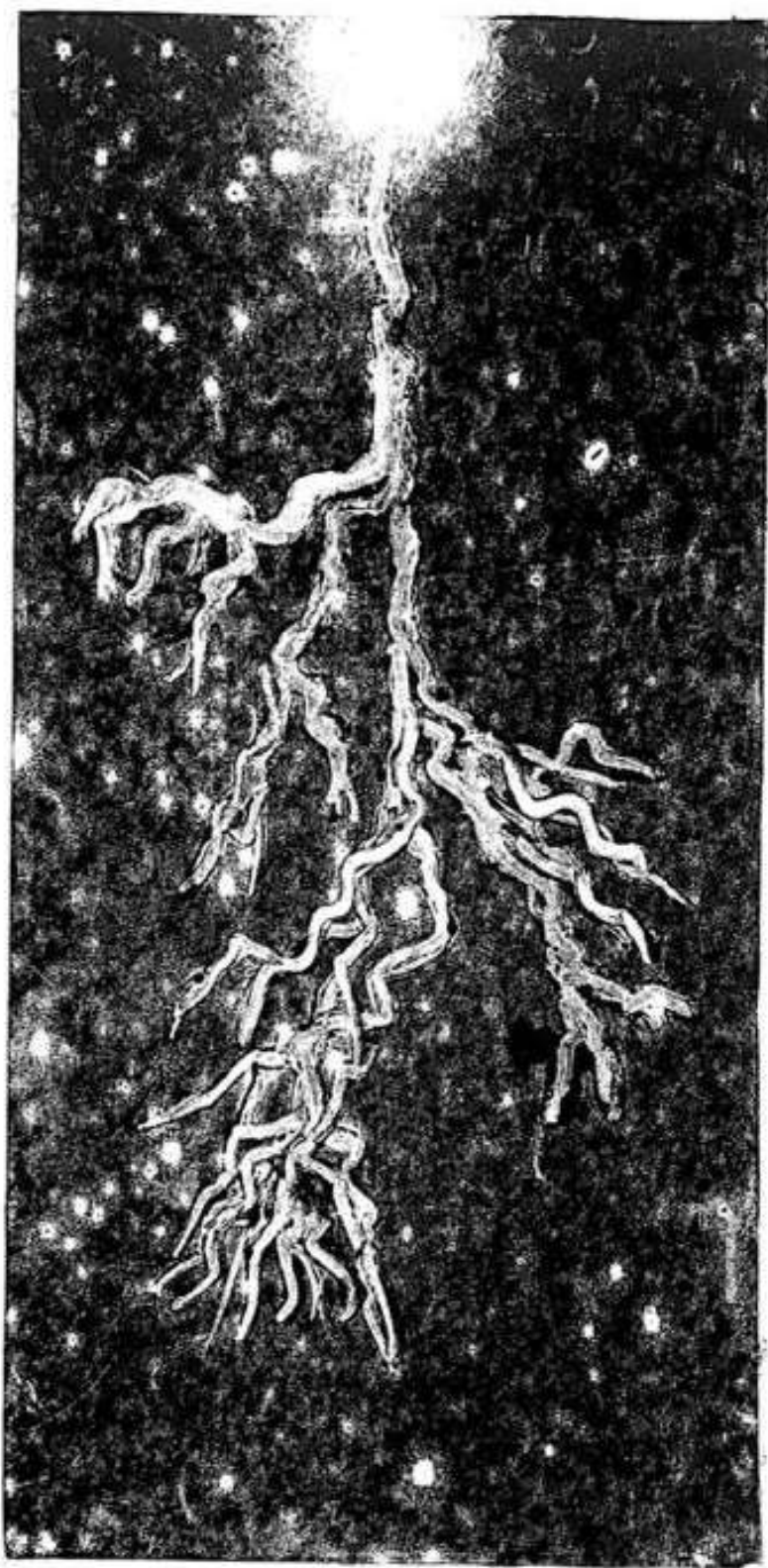
Conhecida é a elaboração de Mark Fisher (2020), segundo o qual “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”. Parece-nos ser este o ponto que, coletivamente, precisamos exercitar: o *imaginar*. Precisamos de imaginação, sonhos e conexão. O problema é que, como observa a contra-etnologia de Ailton Krenak (2020, p. 66), nós desaprendemos a sonhar e nos perdemos na dureza de um mundo produtor de “um monte de gente decepcionada” (KRENAK, 2020, p. 68). Mas, se nos voltarmos à irrupção das revoluções e à incessante resistência dos oprimidos e oprimidas, veremos que somos capazes de lembrar como sonhar. Empoderaremos-nos com a certeza de que a aniquilação do capitalismo não é apenas uma possibilidade, mas uma *necessidade*. Se o fim é coletivo, o sonho também precisa ser.

Conjuntamente, sonhemos um mundo em que caibam muitos mundos. Sonhemos um mundo ecossocialista cosmopolítico. E então, tendo esse sonho (comum, mas diverso) como guia, construamos os caminhos para que, enfim, ele seja materializado, seja nossa nova e potente realidade.

## **PARA SEGURAR O CÉU<sup>92</sup>**

---

<sup>92</sup>Referência à obra de Kopenawa e Bruce Albert, *A Queda do Céu* (2021).



Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos.

Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nesse humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente.

Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020, p. 30-31)

## CAPÍTULO 3: CONSTRUINDO CAMINHOS

Como nos conta Luiz Eloy<sup>93</sup> (2019, p. 79), seu povo Terena nomeia a quem não é indígena como *puxarará*. O curioso (mas decerto não aleatório) é que é este também o termo para o som do trovão, causador de temores e mensageiro da necessidade da busca por esconderijo. De forma semelhante à reação diante da potência de tamanho fenômeno natural, Dona Nena, anciã da aldeia Água Branca, relata à Eloy sua memória em relação ao colonizador - conta que, quando este era percebido pela aldeia, todo mundo “corria para se esconder” (AMADO, 2019, p. 79).

A arte do capítulo 3 nos diz sobre este *puxarará*. Sobre um trovão associado a um relâmpago que se espraia em um pluriverso de constelações, com alta energia e violência. Os cosmos estão sendo perturbados pelas entranhas vindas de um único mundo, de uma bola branca, esférica, que se projeta à diversidade dos demais. Mas a arte também nos comunica uma outra perspectiva, mais esperançosa. Se bem olharmos, as entranhas desse relâmpago lembram galhos, raízes, rios. E o que são galhos, raízes e rios senão formas de comunicação? Senão a vida em busca das conexões que, no final das contas, torna-a viva?

Na sequência de nossa busca por um mundo em que caibam muitos mundos (CECENÇA, 2004), trataremos neste capítulo sobre a violência das artimanhas dos *puxarará*, mas, também, da perspicácia dos outros mundo em estabelecer comunicação, em se articularem, reinventarem e autodeterminarem (AMADO, 2016, p. 35). Falaremos sobre a radicalidade de se ir “à raiz” para resistir e, mais que isso, transformar. Buscaremos caminhos.

### 3.1. Direito para quê?

Peço aqui licença para, longe da intenção falseada de maquiar subjetividades das quais não se pode fugir, colocar um pouco de mim, da pessoa que escreve conforme a trajetória que traçou e as impressões que acumulou - e que, ainda neste processo, continuamente se transforma. O subtítulo introdutório das reflexões de um capítulo que se propõe a construir caminhos não poderia ser mais claro: afinal, para que serve esse tal direito? Haveria nele alguma utilidade, alguma potência transformadora? São questionamentos que aqui tomam forma, mas que há tempos incomoda.

---

<sup>93</sup> Advogado e líder indígena Terena aguerrido na luta por direitos indígenas, tendo expressiva atuação na mediação com a institucionalidade.

Lembro-me do momento exato em que fiz a escolha pelo direito - uma escolha que me perseguiria aguerridamente, sobretudo quando só quero dela me desvencilhar. À época, era ainda criança, com a mente e o coração mais próximos do mundo dos sonhos do que deste aterrado e bruto mundo material que experienciamos. Seguindo a velha máxima conhecida por quem faz a mesma escolha, acreditei no direito como “instrumento de transformação” e o escolhi porque, genuinamente, queria “salvar o planeta”. Sete anos depois que o sonho se materializou em antítese, sou outra, mas continuo a mesma. Ainda em busca do que nos “salve”, mas agora com uma compreensão outra do direito - e, por consequência, com a frustração de uma promessa não correspondida.

O que acabei por encarar foi um direito que, em si mesmo, é um instrumento da ordem - contrário, portanto, à transformação aparente que postula ser - e quem melhor deu (e dá) forma a isto são os e as marxistas. Voltemos, então, a Marx para, literalmente, *descobrir* o direito e, quem sabe, enfim mapear as possibilidades de sua potência.

Quando ainda jovem, no início das formulações que atingiriam sua maturidade elucidativa n’O Capital, Marx assinalou sua cisão com o idealismo hegeliano ao elucubrar sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843/1844). Nela, o materialismo é posto como necessária marca interpretativa da realidade, sendo impossível uma emancipação efetiva que não o considere. Isso não significa, por certo, o desprezo pela filosofia, mas antes de tudo a sua complexificação. Nesse sentido, se sua leitura a partir da Alemanha o levou a concluir que o partido político prático errou ao suprimir a filosofia sem realizá-la, não deixou de também identificar no partido teórico o defeito de acreditar “que poderia realizar a filosofia sem suprimi-la” (MARX, 2013a, p. 157). Recorramos ao próprio Marx para melhor compreensão:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas raiz, para o homem, é o próprio homem. (MARX, 2013a, p. 157).

Importante esclarecer que esse “apoderamento” a que se refere não é atravessado por uma caracterização mecanicista, como se as massas fossem absorvidas por uma força externa. É um processo dialético, em que filosofia e materialidade se complementarizam, dando ao proletariado as melhores armas para, enquanto classe que chegará à raiz, dissolver todas as demais e promover “a emancipação universal da sociedade” (MARX, 2013a, p. 157). Em outras (e certas) palavras: “a filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção [*Aufhebung*]

do proletariado, o proletariado não pode se suprasumir sem a efetivação da filosofia.” (MARX, 2013a, p. 163).

Se, neste texto, Marx se dedica a pensar o lugar útil da materialidade para a emancipação humana, será em *Sobre a questão judaica* (1843) que ele se voltará a refletir esta emancipação *per se*. Provocado por um escrito de Bruno Bauer em que a renúncia ao judaísmo (e à religião em geral) é posta como exigência para a emancipação cidadã, Marx desloca a pergunta de “quem deve emancipar?” ou “quem deve ser emancipado, judeus ou cristãos?” para outro eixo: para ele, a pergunta deveria antes ser “de que tipo de emancipação se trata?” (MARX, 2010, p. 36).

A emancipação do Estado em relação à religião não implica a liberdade humana em relação à religião, há duas variantes que nela incidem e devem ser consideradas: a emancipação pode ser política ou humana. Tomando, por exemplo, os ditos “direitos humanos”, Marx nos chama atenção para o fato de que “o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. A liberdade equivale ao direito de fazer e promover tudo o que não prejudique a nenhum outro homem.” (MARX, 2010, p. 49). Trata-se, portanto, em expressão do próprio Marx, do direito do “homem egoísta” (MARX, 2010, p. 50), vez que o que é central é o interesse privado independente e indiferentemente da comunidade. Entre o individual e o coletivo a preponderância se faz, pois, clara: “(...) a vida política se declara como um simples *meio*, cujo fim é a vida da sociedade burguesa.” (MARX, 2010, p. 51).

Nesse sentido, a emancipação é política porque, quando ganhamos a liberdade de propriedade ou de religião, não somos delas libertos. Somos reduzidos e reduzidas ao egoísmo do “ganhar” na métrica cidadã, mas não à disrupção do “libertar”. Diferente seria se experienciássemos a emancipação *humana*, quando, aí sim, teríamos recuperado a abstração da cidadania para nós mesmos e mesmas, tornando-nos entes genéricos (MARX, 2010, p. 54).

Essa perspicaz diferenciação marca a emancipação humana como fim, mas não fecha os olhos para o lugar que ocupa o tipo político dentro da ordem capitalista: o lugar do possível. Dessa forma:

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui. (...) Todavia, não tenhamos ilusões quanto ao limite da emancipação política. (MARX, 2010, p. 42).

Isto posto insustentáveis se tornam os apontamentos de que Marx não teria grandes contributos para a crítica jurídica (PAZELLO, 2014, p. 143). Ele se detém a pontos

fundamentais para o direito e, se até então havia se limitado à crítica da forma aparente, Pazello (2014, p. 183) nos mostra que, n’*O Capital* e em *Crítica do Programa de Gotha*, a questão jurídica se complexifica por outros contornos.

Propondo-se a uma pesquisa detida quanto à obra marxiana, Ricardo Pazello (2014, p. 143) identifica nada menos que 959 vezes em que o direito, em diversos sentidos, é aludido nos 25 capítulos do Livro I d’*O Capital*.

Já na segunda página do primeiro capítulo, intitulado *A mercadoria*, Marx adjetiva o contrato enquanto uma *fictio juris*, ou seja, uma ficção predominante na sociedade burguesa de que “todo homem possui, enquanto comprador de mercadorias, um conhecimento enciclopédico sobre elas” (MARX, 2013b, p. 114, nota 5). Como apontado por Pazello (2014, p. 146), o fenômeno jurídico se vincula à teoria do valor desde o início da obra máxima do marxismo, que em sua completude nos sinaliza que “a partir da troca de mercadorias podemos compreender não só a sociedade mercantil (...) mas também os significados do direito em seu contexto” (PAZELLO, 2014, p. 147). Por não ser o escopo desta dissertação, não nos deteremos à teoria do valor, mas essencial é alinharmos a compreensão de que o valor é a expressão do trabalho que assume essa específica forma social na relação de trocas de mercadorias. O que aqui nos importa é a dinâmica desse arranjo final, a dinâmica da *troca*. Sobre isso, vejamos o que Marx, no capítulo II (*O processo de troca*), a nós coloca:

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes de mercadorias e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias. (MARX, 2013b, p. 159).

As mercadorias são, como apropriadamente colocado pelo próprio Pazello (2014, p. 151), a “célula do metabolismo social do capitalismo”. Contudo, só se animam enquanto tais em função de seu potencial de troca - sem a troca ou, ao menos, sua possibilidade potencial, a mercadoria nada mais é que *coisa*. A troca é, portanto, aspecto fundamental ao funcionamento capitalista, a ocorrer relacionadamente entre pessoas que assumem a figura de seus guardiões

ou, juridicamente falando, de *seus possuidores*. Essa relação jurídica de posse é, contudo, ficção orbitante de outra relação, a basilar: a relação entre as *coisas* que, aí sim, assumem a forma capitalista de *mercadorias*. O direito serve, pois, como o possibilitador de um arranjo que, em seu cerne, tem por objetivo último a troca mercantil.

Posteriormente, como na sequência brevemente abordaremos, Pachukanis aprofundará esses apontamentos já lançados por Marx e estruturará uma verdadeira teoria geral do direito a partir do marxismo. Mas é importante notar que, como nos atenta Pazello (2014, p. 210) apesar de frequentemente ignorada a contribuição marxiana para a crítica marxista ao direito, os fundamentos já estão *ali*, presentes no conjunto das obras de Marx - n'O Capital e, também, para além dele.

Também em 1875, debruçando-se sobre o Programa de Gotha adotado pelo Partido Operário Social-Democrata Alemão (SPD), Marx examina suas contradições e limitações, tecendo importantes críticas quanto à transição do capitalismo ao comunismo. Em seu terceiro ponto programático, é colocado que “a libertação do trabalho requer a elevação dos meios de trabalho a patrimônio comum da sociedade e a regulação cooperativa [*genossenschaftliche*] do trabalho total, com distribuição justa do fruto do trabalho” (MARX, 2012, p. 27), ao que Marx se pergunta o que seria essa “distribuição justa” mencionada como se sua compreensão já consolidada fosse. Nesse sentido, problematiza a relatividade da justiça e, também, da própria igualdade. Como alerta ao SPD (e, naturalmente, também a nós), tomar esse referencial é manter “o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, na medida em que esta é a troca de equivalentes” (MARX, 2012, p. 30). A proposta programática de um *igual direito* manteria, pois, a limitação burguesa, já que ignoraria que a medida da troca a partir de um padrão igual de medida - qual seja, o trabalho - desconsidera as próprias desigualdades dos e das trabalhadoras. Assinala, portanto, que “esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual” (MARX, 2012, p. 30) e que “a fim de evitar todas essas distorções, o direito teria de ser não igual, mas antes desigual.” (MARX, 2012, p. 31).

No sentido introduzido n'O Capital, Marx coloca em termos claros o questionamento que deve orientar a leitura jurídica: “as relações econômicas são reguladas por conceitos jurídicos ou, ao contrário, são as relações jurídicas que derivam das relações econômicas?” (MARX, 2012, p. 27). Como ele próprio nos mostrou - e, mais que isso, como a interpretação da realidade nos faz provar -, concluímos com segurança pela segunda opção: a relação jurídica é *arcabouço* para as relações econômicas na medida em que regula as trocas mercantis. Isto posto, antes da reprodução de conceitos burgueses que se expressam em forma

aparente, a fase superior da sociedade comunista não irá se balizar por uma “distribuição justa do fruto do trabalho”, mas sim por *outra* e nova bandeira: “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 32).

Apesar de todas as contribuições marxianas, será apenas na nascente União Soviética que, conforme nos ensina Pazello (2014, p. 230), a estrutura do direito será categoricamente desvendada, como nos. Tomando para si e fielmente aprendendo com as análises jurídicas de Marx (sobretudo com seu método), será Evguiéni Pachukanis quem a nós traduzirá as formas do direito.

### 3.1.1. Pachukanis, o dismantelador de ilusões

Em seu *Teoria Geral do Direito e Marxismo*, publicado em 1924, Pachukanis parte dos acúmulos de Marx para reconhecer na relação social de trocas de mercadorias a relação fundante do direito. Contudo, alinhando-nos à perspicaz interpretação de Pazello (2014, p. 280), ele vai além e identifica uma forma *essencial* própria ao direito: a relação jurídica, que decerto não se confunde com a norma ou a lei em si mesma. Dizer que a relação jurídica é a essência é nela identificar o nascimento da norma, que nada mais seria que uma forma aparente, uma abstração que precisa se aterrar na materialidade de uma relação sob pena de se perder.

Mas o que seria uma relação jurídica? Conforme Pachukanis (2017, p. 117), trata-se de “uma relação entre sujeitos”, estes sendo os “átomos da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode mais ser decomposto”. Relembrando o que pôs sem rodeios Marx (2013b, p. 159), “as mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras” e, portanto, para que a troca de mercadorias estruturante do funcionamento capitalista seja possível, sujeitos e sujeitas devem figurar nesta dinâmica - eis que surge a relação jurídica. Vejamos o que nos diz diretamente Pachukanis (2017, p. 121):

Se economicamente a coisa prevalece sobre o homem, pois como mercadoria reifica uma relação social que não está sujeita a ele, então, juridicamente, o homem domina a coisa, pois, na qualidade de possuidor e proprietário, ele se torna apenas a encarnação do sujeito de direito abstrato e impessoal, o puro produto das relações sociais.

A subjetividade jurídica, portanto, constitui-se na abstração da posse de uma coisa que dota de valor de troca - ou seja, uma mercadoria - e é exercida quando a vontade da alienação ou da aquisição encontra outro sujeito com desejo complementar. Esse encontro de atos de vontade de sujeitos de direito se expressa, então, sob a forma do contrato ou do acordo

(formas, pois, aparentes), configurando uma relação que tem, portanto, na troca de mercadorias o seu momento essencial - tal como o é na relação econômica. Eis porque nos coloca Pachukanis (2017, p. 124) que “o fetichismo da mercadoria se completa com o fetichismo jurídico”.

Para além do materialismo dialético, Pachukanis também aplicou com rigor à sua interpretação jurídica a historicidade que nos ensina Marx. Detectada a forma jurídica fundante na relação de trocas mercantis, ele se volta à compreensão histórica dessa estruturação. Ora, não é o direito exclusivo do modo de produção capitalista - faculdades ainda hoje ensinam o que dizem ser “Direito Romano”. Como poderia, então, sua existência orbitar a troca mercantil? O jurista revolucionário nos propõe que, apesar de certas manifestações antecedentes, constantes na história ocidental, no capitalismo a juridicidade toma sua forma acabada em função de uma necessidade nascente cada vez mais manifesta: a troca segura de mercadorias. Afinal, como nos lembra Engels (1984, p. 127): “há 2.500 anos não se tem podido manter a propriedade privada senão com a violação dos direitos da propriedade”. A invenção do direito é, pois, a peça que faltava à plena dominação capitalista, garantidor da cara “posse mansa e pacífica”.

Voltando-nos à direta elucubração pachukaniana: “a propriedade capitalista é, em sua essência, a liberdade de transformar o capital de uma forma em outra e de transferi-lo de uma esfera para outra com o objetivo de obter o máximo lucro fácil” (PACHUKANIS, 2017, p. 132) e o seu sentido jurídico “nasce não porque deu na cabeça das pessoas atribuírem-se reciprocamente tal qualidade jurídica, mas porque precisavam trocar mercadorias, o que só era possível apresentando-se como proprietários” (PACHUKANIS, 2017, p. 130). Em suma, “o caráter acabado e universal da propriedade privada só é alcançado na passagem para a economia mercantil, ou melhor, a economia mercantil capitalista” (PACHUKANIS, 2017, p. 131).

Desvelada a intrinsidade entre direito e capitalismo, a pergunta que resta é: há espaço possível para a falaciosa máxima do direito enquanto um “instrumento de transformação”? Como utilizá-lo para a destruição capitalista se sua própria existência é indissociável da mercadoria, a célula (PAZELLO, 2014, p. 151) do capital?

### 3.1.2. O retorno ao real na busca por potências: teria a natureza direitos?

Mantendo sempre o olhar para as movimentações do real, voltemo-nos a refletir sobre os novos constitucionalismos latinoamericanos em busca das potencialidades (e dos limites) desse direito no tempo dos fins. Marina Ghirotto Santos (2017, p. 85), nos diz o seguinte:

No encontro entre a política e a investigação, a visibilização do domínio das relações e a política estendida também aos seres não humanos (ou “além de humanos”) que interagem entre si e com os humanos abre a possibilidade de nos aproximarmos de mundo cosmpolíticos, nos quais a política já não é concebida sem o cosmos, e a *Pachamama* ou a natureza como sujeito de direitos.

Na contramão do antropocentrismo estruturante do mundo capitalista, Gudynas (2019) diz tratar-se de um giro *biocêntrico* do direito, que reconhece nos seres vivos um valor intrínseco. Tomando por referência a Constituição do Equador, reflete sobre a caracterização da natureza como um sujeito de direitos e designa essa acolhida jurídica como um rompimento “com o antropocentrismo convencional”, dizendo que, com isso, “a Natureza ou Pacha Mama não pode mais ser concebida unicamente em função de sua utilidade para o ser humano, como conjunto de bens e serviços com provável valor de uso ou de troca, tratados como uma extensão dos direitos de propriedade como posses humanas” (GUDYNAS, 2019, p. 103).

De fato, a Constituição do Equador, promulgada em 2008, inaugura um processo constituinte novo, que exala potência e acende esperança. Seu texto se abre a perspectivas de mundo não-ocidentalizadas, voltando-se à diversidade multicultural de um país que é marcado pela invasão, mas que é palco de luta e resistência de múltiplas nações indígenas que, muito antes de se reconhecerem latinoamericanas, veem-se como Abya Yala. Em outra chave cosmológica, o artigo 72<sup>94</sup> reconhece à natureza o direito à restauração e o artigo 14 incorpora o bem-viver ameríndio, declarando “o direito da população a viver em um meio ambiente saudável e ecologicamente equilibrado, que garanta a sustentabilidade e o Bem Viver, *Sumak Kawsay*” (EQUADOR, 2008, tradução nossa<sup>95</sup>).

<sup>94</sup> No original, assim dispõe: “Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.” (EQUADOR, 2008).

<sup>95</sup> No original: “Art. 14.- Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*.”

Frente a disposições constitucionais de tom inegavelmente disruptivo com a ideologia capitalista, Gudynas avalia que “isso permite ensaiar mudanças substanciais orientadas a posições mais radicais do desenvolvimento sustentável, construídas em chave biocêntrica, sob um novo regime econômico mais interessado no viver bem do que na apropriação material como objetivo essencial” (GUDYNAS, 2019, p. 110-111). Reconhece, pois, a potência dos direitos da natureza como um caminho para inauguração de um trato social e governamental que tenha em conta a ecologia para ação política e tomada de decisões. Contudo - e, como materialistas que somos, não poderíamos deixar de trazer a abstração à concretude -, não foi isso o que a realidade fez desenrolar.

O governo de Rafael Correa, na contramão de sua expressão quando do processo constitucional, assumiu uma posição conciliatória e, uma vez mais, expropriatória da natureza equatoriana ao leiloar territórios de vida e significado em benefício extrativista de empresas do Norte Global. A proposta moratória de extração petrolífera no Parque Nacional Yasuní, reserva da biosfera na Amazônia equatoriana, nos chama à imprescindibilidade do aprendizado material a partir da interpretação do real. Voltemo-nos a ela.

Em 2007, Alberto Acosta, então ministro de energia do primeiro mandato de Rafael Correa, propôs a Iniciativa Yasuní-ITT, que impossibilitava a exploração de petróleo nos territórios Ishpingo, Tiputini e Tambococha, localizados no Parque Nacional Yasuní, na Amazônia (GUDYNAS, 2019, p. 232). A ideia original foi aclamada, mas sua recepção não durou muito: a presidência logo tratou de condicionar a moratória de exploração a uma compensação econômica internacional. De acordo com a argumentação do governo, a não exploração implicaria benefícios internacionais, mas seria o Estado equatoriano quem arcaria com os prejuízos econômicos decorrentes dessa proteção, fazendo nascer para o Equador o direito a uma compensação. Passados seis anos sem aproximação da meta compensatória, o governo em 2013 mudou sua postura e declarou a necessidade da exploração dos “recursos naturais para superar o mais rapidamente a pobreza e para um desenvolvimento soberano” (DISCURSO 7, ANUNCIO A LA NACIÓN INICIATIVA YASUNI-ITT, 2013, p. 13, tradução nossa<sup>96</sup>).

Valendo-se de um discurso pretextual de “combate à miséria”, o desenvolvimentismo atravessa a política de governo e conflita diretamente com os direitos da natureza constitucionalmente colocados. Diferentemente do argumentado pela presidência, a

---

<sup>96</sup> No original: “(...) necesitamos nuestros recursos naturales para superar lo más rápidamente la pobreza, y para un desarrollo soberano.”

exploração petrolífera que tem o desenvolvimento como fim não é, de forma alguma, uma demanda das nações indígenas ali territorializadas - trata-se do diametral oposto. Orientadas por outra perspectiva cosmológica, a demanda primeira dessas comunidades é pela existência e pelo respeito à natureza, à Pachamama. A exploração de petróleo esconde-se, pois, atrás de um discurso capitalizante de expansão desenvolvimentista e ignora a concretude da reivindicação indígena, para além de limitar à beleza intocada da abstração a subjetividade jurídica da natureza.

Isso nos leva diretamente à identificação marxiana da filosofia especulativa do direito e à inocuidade de uma filosofia sem base material. Se “o próprio Estado moderno faz abstração do *homem efetivo* ou satisfaz o homem *total* de uma maneira puramente imaginária” (MARX, 2013, p. 157), de igual modo o faz em relação aos direitos da natureza, limitados a uma letra de lei sem raiz na realidade e facilmente afastados quando em conflito com o interesse do capital. No léxico pachukaniano: de que adiantaria essa forma jurídica aparente se a fundação de todo seu arcabouço é a mercadorização da natureza com o fim da troca mercantil?

Há de se considerar também a contradição da subjetividade jurídica da natureza em relação ao sujeito de direito conformado pelas relações capitalistas. Se a relação jurídica é empenhada por sujeitas e sujeitos historicamente construídos para exercer o ato de vontade de troca de mercadorias, a natureza dotar de subjetividade é uma antinomia ontológica. Assim como não há meios de se sentar em um tribunal, impossível também é que aliene ou adquira uma mercadoria. Poderia Gudynas argumentar que, ainda assim, a natureza tem um “valor jurídico próprio”. Mas, se este suposto valor jurídico é afastado quando é do interesse extrativista, ele existe?

Fincando os pés na realidade, a postulação constitucional nos mostra ser um arcabouço de aparência que não se compatibiliza com a função do direito na ordem capitalista: garantir a relação econômica de troca de mercadorias. Os artigos constitucionais não foram suficientes à garantia de respeito à Pacha Mama - e nunca o serão, porque impossível a transformação descolada da realidade. Como nos coloca Ricardo Pazello (2014, p. 167-168): “(...) para uma abordagem política do direito não basta a aposta nele como ‘meio de proteção’, mas também a intelecção de que com ele se angaria, em definitivo, o modo de vida capitalista”.

Assim o sendo, Gustavo Seferian (2017, p. 252), ao referenciar Bensaïd, tranquiliza e incita-nos quanto à utilização do direito:

Porquanto perdurar a dominância de classe burguesa, e mesmo no período de transição que vier a suceder futuro processo revolucionário, a juridicidade continuará sendo certame de lutas. Deixará de sê-lo apenas quando também se deixar de experienciar a dominância mercantil e o proletariado vier a cumprir sua tarefa histórica de suprassunção da sociedade de classes.

Mas então, até seu definimento no horizonte revolucionário, de que modo situar a juridicidade enquanto este “certame de lutas”? Já que nos propomos a pensar a partir de e com outros mundos, talvez junto deles possamos ensaiar alguma resposta.

### 3.2. Uma utilidade para o Direito: a luta indígena e o uso tático do (estranho) direito

A partir do que nos ensina Pachukanis, não nos interessamos aqui por procurar o direito na abstração de formas jurídicas aparentes, quanto mais por nelas o encontrar. Estamos à procura de futuros, de outros mundos e, por conseguinte, de armas políticas revolucionárias. O direito que nos interessa é, pois, aquele que é tomado pelos oprimidos e oprimidas não como forma enrijecedora, mas como sistema operacionável a ser utilizado para minar a sua finalidade última - qual seja, a viabilizaçãodas relações capitalistas. É um direito que, muito antes de ser achado, é, nas palavras do advogado indígena Luís Eloy Amado, “*forjado*”, vez que se irradia das lutas, das barricadas dos trabalhadores e trabalhadoras e, também, do “chão batido da aldeia” (AMADO, 2019, p. 107)

Tal qual Pierre Clastres - quem, motivado pela típica curiosidade antropológica por fronteiras, disse ter enxergado um “algo a mais” na presumida “ausência” de Estado das sociedades indígenas (CLASTRES, 1969, p. 38) -, acreditamos que o “olhar para os lados” pode nos fornecer um algo a mais para, enfim, “olharmos à frente” e encontrarmos um futuro não catastrófico. Não nos esqueçamos que o curso histórico da hegemonização capitalista é também o da destruição de mundos. Sociedades ameríndias estão sendo dizimadas há cinco séculos pela máquina de um uno mundo<sup>97</sup> dominador e homogeneizador, mas seguem diariamente resistindo, aliando-se, reinventando-se. Parece-nos que temos o que com elas aprender.

No curso da escrita desta dissertação, povos indígenas de diversas regiões do país estão acampados na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, contra a tese do Marco Temporal, que será votada pelo Supremo Tribunal Federal e definirá o futuro da luta indígena (ORTIZ, 2023). Estão mobilizados, portanto, contra uma tese *jurídica*, em conformidade com o calendário de *instituições judiciárias* de um país no qual não se reconhecem, mas pelo qual

---

<sup>97</sup> Referência ao poema *A máquina do mundo*, expressão sensível do itabirano Carlos Drummond de Andrade.

são massacrados. Se, por um lado, o direito brasileiro lhes é estranho, por outro nele identificam uma potencialidade destrutiva que é preciso operacionalizar em suas próprias engrenagens - em outras palavras, fazer uso do direito contra si mesmo.

Antes, porém, de refletirmos mais detidamente quanto à utilização desse *estranho* direito, importante trazermos ao diálogo um campo do conhecimento parcelar que se dedica, tal como aqui intentamos, a comunicar mundos. Faremos isso sem nos esquecer do nosso *locus* nesta divisão inventada do conhecimento - qual seja, o do Direito, este com “D” maiúsculo -, o que carrega o seu grau de limitação, mas não é por si só conformador de nossa capacidade imaginativa. Vivemos uma realidade complexa, inteira e, para com ela lidar, precisamos nos comunicar. Com outros mundos, outros cosmos e, também, com os diversos fragmentos de nosso próprio. Chamemos, pois, ao processo a antropologia e, mais especificamente, a antropologia clastreana, disruptiva da transferência de concepções políticas de uma suposta linearidade ocidental a outras sociedades.

### **3.2.1. Política pr’além da fronteira**

A escolha por refletirmos a partir de (e com) Clastres se dá em razão de sua disposição a “levar a sério as sociedades indígenas, inclusive em sua organização política” (TIBLE, 2020, p. 160). Se estamos em busca de com elas aprender sobre fins e resistência, é indispensável que as tenhamos em seus próprios termos, de acordo com suas próprias perspectivas e cosmologias. Nesse sentido, para melhor entendermos a mediação estabelecida e constantemente renovada entre mundos que coexistem em um pluriverso dominado por apenas um deles - em nosso caso, o do Estado brasileiro -, Clastres pode nos oferecer interessantes lampejos.

O antropólogo francês contribuiu para o rompimento da noção linear de que nossa sociedade - ou seja, a capitalista, industrial, moderna e ocidental (SEFERIAN, 2022, p. 210) - seria o parâmetro da evolução de todas as demais. Nesse sentido, em sua obra máxima, *A Sociedade contra o Estado* (CLASTRES, 2003 [1974]), ele se insurge contra as etnocêntricas e colonialistas noções de que a política seria exclusivamente o espaço da pólis (tal qual postulado por Aristóteles) ou de um Estado que detém o monopólio da coerção física (na definição envelhecida do monarquista Thomas Hobbes). Foi em contato com sociedades da América do Sul para além dessa forma Estado - e, mais propriamente, *contra* ela - que se deu o despertar para a possibilidade de uma política que tivesse uma estruturação outra que não a do poder centralizado.

O ponto fundamental da antropologia clastreana é sua recusa a destinar o olhar para as organizações indígenas através da lente da negação, da falta. Não se trata de encará-las como se o Estado lhes *faltasse*, como se fossem *sem* Estado, pois não existe uma linearidade histórica que marca a forma estatal como parâmetro evolutivo. Para Clastres, “só poderemos entender o poder político quando nos dermos conta de que ele pode ser recusado” (SZTUTMAN, 2013, p. 5). É precisamente isso o que parece ocorrer nas sociedades ameríndias - sociedades que não se estruturam por um Estado, mas por sua ativa recusa. Sociedades, pois, *contra* o Estado e, em função dessa ação que rejeita, essencialmente políticas. Na interpretação de Renato Sztutman (2013, p. 4, grifo nosso), dizer que as sociedades ameríndias são “sem Estado”

(...) seria incorrer numa razão etnocêntrica que toma as populações indígenas seja como estagnadas em um estágio primeiro de evolução das formas de governo – tal a saída evolucionista e neoevolucionista – seja como incapazes de estabelecer uma forma propriamente dita de governo – tal a saída estrutural-funcionalista. Para Clastres, não se trata de estagnação tampouco de incapacidade para governar-se, a configuração das sociedades indígenas revelaria, isso sim, mecanismos capazes de promover uma *recusa ativa do poder político centralizado*, fazendo da ‘forma-Estado’ não a finalidade da História, nem o privilégio de certas sociedades, mas sim uma fatalidade, um acidente, que pode ser prefigurado e portanto conjurado.

Dois mecanismos são essenciais à essa recusa constante da forma estatal: a chefia aparente e a projeção para a guerra.

Em seu ensaio *Troca e Poder*, de 1962, Clastres trabalha o primeiro desses mecanismos, identificando a razão para a existência do chefe ameríndio não na necessidade de uma liderança hierarquicamente superior, mas sim na ocupação estratégica de um espaço que, se vazio, poderia suscitar escalas inclinadas a uma centralização. O chefe não seria, pois, dotado de um poder autoritário, mas existiria exatamente para neutralizar a ascensão de um poder como tal. É, pois, um chefe sem autoridade, um líder que “tem o poder de falar, mas é colocado num lugar sem comando e, ainda, serve à comunidade, ao não poder recusar pedidos desta” (TIBBLE, 2020, p. 164).

Este mecanismo seria complementado por um segundo, apresentado em *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*, de 1977, ano da morte trágica de Clastres em um acidente de carro na Bahia. Neste que viria a ser seu último ensaio, o antropólogo propõe que a lógica das sociedades ameríndias seria a “lógica da diferença” (CLASTRES, 1977, p. 255) e que, portanto, não se poderia “pensar a sociedade primitiva sem pensar ao mesmo tempo a guerra” (CLASTRES, 1977, p. 249). Sua filosofia estruturante seria diametralmente oposta à homogeneização da sociedade ocidental, caracterizando-se pela

diversidade, pela multiplicidade e pela recusa ativa da unidade. A política ameríndia mostra-se, portanto, como uma política da multiplicação (SZTUTMAN, 2013, p. 9) e a guerra serve como um mecanismo que garante o diverso ao interromper trocas que poderiam ameaçar a diferença entre comunidades. O fim último, motivador da ação política, não é a dominação assimilacionista à qual temos habitualidade na filosofia ocidental, mas a preservação de identidades próprias. Desse modo, “a autonomia sociopolítica e a indivisão sociológica são condição uma da outra, e a lógica centrífuga da atomização é uma recusa da lógica unificadora do Um” (CLASTRES, 1977, p. 268). Este Um é fundamental à compreensão de sua etnologia e, alguns anos antes, Clastres já havia com ele trabalhado ao lidar com a fala do xamã guarani Soria, segundo o qual o “Um é o Mal” (CLASTRES, 1974, p. 15). Assim ele nos diz:

É porque a totalidade das coisas que compõem o mundo pode se dizer segundo o Um e não segundo o múltiplo que o mal está inscrito na superfície do mundo. E quanto a nós, os adornados, não é esse mundo que desejávamos, não somos culpados, sofreremos o destino do peso do Um: o mal é o Um: nossa existência está doente, *achy*, por se desenrolar sob o signo do Um. (CLASTRES, 1974, p. 14-15).

O Um marcado por esse mal, que ameaça existências e adoece sociedades, não se restringe ao Estado brasileiro pura e simplesmente. É maior, mais abrangente e de raízes mais profundas - é todo o modo de produção capitalista, conformador das estruturas sociais e subjogador de diferenças. A acumulação do capital de que depende a máquina do mundo capitalista é viabilizada por seu avanço hegemônico e homogeneizante, que tensiona as fronteiras entre mundos e destrói o diferente.

No último relatório *Violência contra os povos indígenas no Brasil*, de agosto de 2022, o Cimi (2022, p. 8) identificou 1.294 casos de violências contra o patrimônio de populações indígenas registrados apenas em 2021, dentre os quais estão os ataques relativos à “omissão e morosidade na regularização de terras; conflitos relativos a direitos territoriais (118 casos); e invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio (305 casos)”. Na gana acumuladora, o capital segue se pressionando sobre terras que, para além do vazio de uma noção objetificante recursal, são mundos, territórios com os quais populações mantêm vínculos de existência e sentido.

Desse “choque cósmico” que tem, por um lado o Um e, por outro, o múltiplo, sobrevém aquilo que Renato Sztutman (2013) perspicazmente chamou de “metamorfose”. Pensando especialmente sobre a experiência constitucional no Equador, ele observa uma conjugação (dialética, em nosso entendimento) entre as políticas indígenas contra-Estado e

sua aproximação dialógica com este mesmo Estado (SANTOS, 2017, p. 84). Ou seja: uma imbricação entre a recusa e a comunicação. Mas não precisamos ir ao encontro *hermano* para isso perceber. Desde aqui, do Brasil, o movimento indígena também aponta complexidades e táticas de resistência que fazem uso do Direito brasileiro e, portanto, aproximam-se do Estado para, em última análise, negá-lo. Voltemo-nos à recapitulação de como sociedades tão diversas e ontologicamente *contra* o Estado passaram a agir por outra abordagem - a partir da articulação, do manuseio jurídico e da ocupação estatal.

### 3.2.2. Metamorfose tática

Na toada de um Estado unificador, o direito foi utilizado ao longo da História da invasão, colonização e estruturação sociopolítica brasileira como um instrumento assimilacionista.

A primeira de nossas Constituições, outorgada pelo Imperador Dom Pedro I em 1824, foi inicialmente indiferente às populações indígenas até que, uma década depois, foi alterada pelo Ato Adicional de 1834, que então colocou para as Províncias a tarefa de “dispor sobre a catequese e civilização dos indígenas (art. 11, §5º)” (LACERDA, 2008, p. 13). Da mesma forma, quando proclamada a República, a Constituição de 1891 deu continuidade à Carta do Império em vários aspectos, incluindo no tocante à ausência da participação do povo brasileiro - quanto mais se considerada a participação dos povos indígenas. Elas eram sequer olhadas, reconhecidas, tratadas.

Portanto, o texto constitucional inaugurador da República brasileira ignorou sua coexistência com outras sociedades e foi apenas na Constituição de 1934 que lhes foi dedicada uma disposição - mas antes não o tivesse sido. O seu artigo 5º reduzia a complexidade e diversidade das comunidades indígenas à condição passageira de “silvícolas” apenas para atribuir à União a competência de incorporá-las ao suposto seio de uma “comunhão nacional” (LACERDA, 2008, p. 14).

A Constituição de 1934 não teve longa vigência e, em 1937, o regime ditatorial de Getúlio Vargas já outorgava um novo texto. Este permaneceu omissa quanto à relação entre o Estado e os povos indígenas, temática que, inobstante ao sempre contínuo processo fático de destruição, massacre e assimilacionismo, retornou à forma constitucional apenas com a redemocratização. A Constituição de 1946 de então replicava o artigo 5º do texto de 1934, assentando, também sob forma, a posição assimilacionista do Estado brasileiro.

No curso histórico de rupturas e continuidades, a instauração da ditadura empresarial-militar (SEFERIAN, 2021b, p. 455) em 1964 não inaugurou outra perspectiva relacional, mas definitivamente aprofundou o assimilacionismo estruturalmente colocado. Tanto a Constituição de 1967, quanto a Emenda Constitucional nº 1 de 1969 expressamente assim dispuseram. O diferencial viria a ser, contudo, a edição da Lei nº 6.001/1973, conhecida por “Estatuto do Índio”, o qual especificamente se destinava à concretização da integração indígena à dita sociedade nacional. Sobre isso, conta-nos Rosana Lacerda (2008, p. 15) que, “considerando a identidade indígena como algo transitório, o Estatuto dividia os índios entre ‘isolados’, ‘em vias de integração’ e ‘integrados’, escala que valia um tratamento diferenciado conforme o grau de integração do indígena”.

O integracionismo foi, portanto, parte da política do Estado brasileiro no decorrer de sua história, o que significou a utilização da forma legal para dar vazão a um projeto de verdadeiro extermínio. Sem inclinações a hipérboles, tal atuação estatal exterminadora se faz clara nos tenebrosos registros do Relatório Figueiredo, documento institucional produzido em 1967 que veio à tona em 2013, à época da investigação dos crimes da ditadura pela Comissão Nacional da Verdade (CANÊDO, 2013). Em suas mais de 7 mil páginas, é descrita toda forma de tortura, abuso, escravização e violência perpetrada sob a carcaça da legalidade e da institucionalidade ao longo do século XX. Apesar de não indicar um número exato, o Relatório foi fundamental para a CNV estimar que, na restrição de seu estudo de apenas dez povos, mais de oito mil indígenas foram mortos e comunidades inteiras foram massacradas (ARMAZÉM DA MEMÓRIA, s.d.). Por este registro documental, pelas disposições legais e, sobretudo, pela memória das coletividades em luta, incontestável é a marca indelével do Estado brasileiro como um Estado *genocida*.

A retomada histórica não é o objetivo imediato de nossa elaboração, mas sua breve recapitulação nos é fundamental para dar cara ao Estado unificador contra o qual as sociedades indígenas resistem e, mais que isso, *com* o qual passaram a travar sua luta. Diante do genocídio, sociedades diversas que se constituem através do “para a guerra” se aliaram taticamente por entenderem que, sob o olhar do aparelho estatal, são generalizadas e marcadas como mesmo alvo: são *índios*.

Foi assim que, em junho de 1980, surgiu a União das Nações Indígenas (UNI), organização gestada a partir das Assembleias de Chefes Indígenas inicialmente impulsionadas pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e realizadas ao longo das décadas de 1970 e 1980 (LACERDA, 2008, p. 28-29). Quando, enfim, a ditadura empresarial-militar caiu e,

mais uma vez, o Estado precisou se restabelecer a partir das balizas (burguesas) da democracia e da constitucionalidade, a construção da Assembleia Nacional Constituinte foi tirada como prioridade da ação do movimento indígena. Carregando a bagagem de experiências constitucionais sustentadoras de violências, articuladores da UNI assumiram a tarefa de mobilizar sociedades indígenas nas discussões preparatórias dessa nova constituinte.

Ao analisar os registros do Cimi, conta-nos Lacerda (2008, p. 34) que:

Seguindo os compromissos firmados na reunião da UNI em julho daquele ano em Goiânia [1985, E. H.], o articulador da organização na região Nordeste, o jovem cacique Apolônio Xokó, reuniu de 5 a 9 de setembro de 1985, na Ilha de São Pedro, Terra Indígena Xokó, no lado sergipano do baixo São Francisco, os líderes dos povos Xukuru-Kariri (AL), Wassu (AL), Karapotó (AL), Pankararu (PE), Pankararé (BA), Pataxó Hã-Hã-Hãe (BA), Pataxó de Boca da Mata (BA) e Pataxó da Coroa Vermelha (BA), além do próprio povo local, e de convidados dos povos Kaingang, de Nonoai (RS) e Kayabi, do Xingu, além de Álvaro Tukano, coordenador geral da UNI.

Neste encontro tão diverso, foi encaminhada a “Carta da Ilha de São Pedro”, que estabelecia para a Assembleia Nacional Constituinte dois pontos que, dentre outros, parecem-nos ter tido destaque: a exigência de que “as áreas indígenas devem ser legalizadas em nome das comunidades indígenas” e a peremptória recusa da representação indígena na Constituinte através de partidos políticos “porque as comunidades indígenas se organizam diferente dos brancos” (LACERDA, 2008, p. 34).

Poucos meses depois, neste mesmo ano de movimentações (e esperança), as lideranças indígenas foram convocadas pela UNI para se encontrarem em Goiânia. Ao final do encontro, outro documento pontuava acúmulos importantes, de acordo com o qual ficou definida a participação indígena na elaboração da nova Constituição, uma vez entendido que esta “trata de questões de interesse imediato dos povos indígenas” (LACERDA, 2008, p. 34).

Ao final das negociações, a convocação da Assembleia Constituinte acabou por frustrar os anseios da participação popular na elaboração direta, mas isso não impediu que o movimento indígena lá estivesse, marcando sua presença e segurando cartazes que clamavam por “direitos”. Segundo observação de Rosane Lacerda (2008, p. 50) em publicação do Cimi: “A participação indígena na Constituinte destacou não apenas a perseverança das lideranças diante dos obstáculos, mas também a altivez, a disciplina, a capacidade de organização e de composição política em meio à diversidade”. O resultado foi um texto constitucional que, pela primeira vez na história do Estado brasileiro genocida, reconhecia às populações indígenas o direito de sua existência - o que necessariamente significa, também, o direito a seu território.

Figura 6: Povos indígenas fazem vigília no Congresso para garantir inserção de seus direitos no texto final da Constituição, em 1988



Fonte: Beto Ricardo/ISA (BUARQUE, 2018)

O giro da luta indígena nos anos 80 para uma aproximação do Estado não significou, de forma alguma, uma descaracterização de suas especificidades políticas internas. O Estado brasileiro continuou - e continua - a ser um alienígena, no qual as comunidades indígenas não se reconhecem, mas perante o qual veem seu algoz. A reivindicação por uma proteção jurídico-institucional tinha em seu cerne, como nos colocou Manuela Carneiro da Cunha em 1994, a luta pela sobrevivência, a utilização do Estado e do Direito *contra* eles mesmos. Tratou-se, portanto, de uma metamorfose quanto à abordagem tática empreendida pelas sociedades indígenas em sua intrínseca recusa da forma estatal, o que significou, nas palavras de Renato Sztutman (2013, p. 12): “extrair do Estado e do Direito armas para a resistência”.

Da articulação multiétnica em luta, floresceu uma Constituição que viria a ser utilizada taticamente para essa (re)existência no novo (e velho) Estado Democrático de Direito então nascente. Em capítulo destinado ao direito indígena, os artigos 231 e 232 da Constituição Federal (BRASIL, 1988) vigente assim dispõem:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Portanto, a Constituição brasileira, texto máximo da ordem jurídica nacional, admite que o direito dos povos indígenas a suas terras é *originário* - ou seja, um direito anterior à própria existência do Estado brasileiro. Resta a este apenas a atribuição de *reconhecer* - e não conferir - um direito que já é existente.

A Assembleia Nacional Constituinte foi além da mera disposição e, com o intuito de garantia de efetivação, estabeleceu no artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) que a União deveria concluir a demarcação das terras indígenas em até cinco anos, contados a partir da promulgação da Constituição - qual seja, a data de 05 de outubro de 1988. Contudo, ainda hoje, passados quase 25 anos, um terço das terras tradicionais indígenas aguardam sua demarcação, o que compreende 242 territórios por todo o país (ISA, 2023).

A forma da legalidade não foi - como não poderia ser - suficiente à garantia da existência livre e pacífica dos povos indígenas. Em diferentes contextos e por diferentes

meios, tal qual a Constituição Equatoriana, a nossa própria revela a legalidade como mera aparência do direito - sua essência está, como já nos ensinou Pachukanis, localizada em um outro ponto mais visceral: o das relações econômicas. Não obstante à proteção constitucional, a violação dos direitos indígenas permaneceu sistemática e o aparato estatal não demonstrou disposição a agir com celeridade para a demarcação de terras. Os territórios permaneciam ameaçados pela crescente expansão da fronteira agropecuária e da mineração, sob o signo pretextual do “desenvolvimento econômico nacional”. Foi diante desse cenário de insegurança, violência e incerteza, que se fez claro à mobilização indígena que a luta, a partir da promulgação da Constituição, seria por exigir sua aplicação.

Assim, em 2004, povos indígenas de todo o país se dirigiram à Brasília para manifestar pela efetivação da demarcação de suas terras - estava sendo realizado o primeiro Acampamento Terra Livre (ATL), que, desde então, mobilizaria centenas de indígenas todos anos para, na base do Estado brasileiro, não deixarem-no esquecer que, antes de Brasil, essas terras já tinham diversos outros nomes.

Um marco importante dos acúmulos do ATL foi a criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em 2005, dando continuidade à disposição manifestada na década de 80 por uma atuação multiétnica conjunta, articulada e planejada. Essa abordagem de enfrentamento coletivizada cumpre, hoje, papel fundamental na mais recente e maior ameaça ao futuro das comunidades indígenas no país: a tese do Marco Temporal.

Outra vez assinalando a insuficiência e, mais que isso, a *finalidade* do direito, é esta uma tese jurídico-política que se baseia em mecanismos discursivos para descaracterizar a Constituição. De acordo com seus argumentos apoloéticos, os povos indígenas teriam o direito originário a seus territórios *apenas* se os estivessem ocupando no dia 05 de outubro de 1988, data da promulgação do texto constitucional. Essa artimanha com carcaça jurídica esconde, em seu cerne, interesses de um capital que pressiona fronteiras em busca da apropriação daquilo que encara como “recursos naturais” para garantir a sempre contínua acumulação capitalista. Afinal, a quem interessa o marco temporal? À mineração e à agropecuária. De resto, é ele uma ameaça do ponto de vista social, climático e ambiental.

Iniciemos pela ameaça mais evidente, a social. Para além de diretamente afrontar as terras indígenas que aguardam reconhecimento, o Marco Temporal cria um caos jurídico e abre possibilidade para revisão de terras já demarcadas. Em análise recente elaborada pela APIB junto à Fundação Getúlio Vargas (FGV) e à Comissão Arns, fica constatado que “o marco temporal é a causa de judicialização de 18 das 53 TIs que têm ou já tiveram sua

demarcação questionada no STF” (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 7). É uma tese que enfraquece, pois, o reconhecimento de direitos adquiridos e sinaliza para um escancaramento perigoso da tenuidade dos limites entre direito e capital. Em claras palavras: a aceitação do Marco Temporal significaria uma ofensiva bem-sucedida contra direitos fundamentais constitucionalmente postos de forma expressa, o que poderia configurar a abertura de uma brecha perigosa para descaracterização de outros direitos com luta conquistados.

Ademais, situando-nos em tempo e espaço como aqueles e aquelas que coletivamente vivem à beira do colapso ecológico, é fundamental ter em conta que “a confirmação da infundada tese do marco temporal não é um golpe apenas na política indigenista nacional e nos direitos fundamentais dos povos indígenas, mas também na política ambiental, desenvolvida nacional e internacionalmente, e no equilíbrio climático global” (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 14). Nenhuma outra forma territorial protege a floresta, a biodiversidade e as águas como as terras indígenas o fazem. Elas delimitam as fronteiras não apenas do capital, mas, junto a ele, também da catástrofe que se anuncia. No esforço tradutor de cosmologias que estabelecem, com a natureza, relação de proximidade, afeto e respeito, alguns dados são ilustrativos. A começar pela preservação da vegetação nativa. Atentando-se para o desmatamento da Amazônia, o Sistema de Alerta de Desmatamento do Imazon identificou que, enquanto 83% da destruição da floresta foi registrada em áreas privadas, apenas 1% se deu em TIs (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 10). Mas o que implica a preservação da floresta? A resposta vai além do que a racionalidade, sempre ávida por afirmações taxativas, é capaz de quantificar. A floresta em pé significa chuva, equilíbrio climático, manutenção de ciclos. Significa *vida*.

“Os povos indígenas e suas florestas fazem chover” (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 11). Preservada, a floresta é um microclima no qual se dá a vaporização de água e equilíbrio do ciclo hidrológico. Este vapor compõe o ciclo hidríco de todo o planeta: estima-se que as árvores das terras indígenas transpiram 5,2 bilhões de toneladas de água diariamente (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 13). Isso significa não apenas viabilização da chuva em regiões remotas, mas também nos próprios latifúndios que circundam as TIs, a exemplo do Parque Indígena do Xingu (PIX), responsável por aproximadamente 40% das chuvas dos sojeiros ao seu redor (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 11).

“Os povos indígenas e suas florestas esfriam a terra” (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 11). Tomando mais uma vez o Xingu como referência comparativa de diferentes relações com a terra, tem-se que, se não fosse por sua demarcação, todo o microclima local sofreria com preocupante afetação térmica, vez que a “área fora do PIX, fortemente impactada pelo desmatamento, chega a ser 8 graus mais quente do que no interior da floresta preservada pelos indígenas” (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 12). As florestas com que se relacionam são fundamentais para o ciclo do carbono, principal gás de efeito estufa, e sua substituição por pasto e área agrícola poderia resultar em um aumento de temperatura regional de 6,4°C a 4,2°C (OVIEDO, 2018).

A lista continua, mas, porque a materialidade de uma escrita acadêmica exige limites, terminemos assinalando uma última importância das TIs: “os povos indígenas e suas florestas protegem a diversidade biológica” (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 12). A Organização das Nações Unidas (ONU, 2019) aponta que, apesar de territórios tradicionais abrangerem apenas 28% da superfície terrestre, eles abrigam 80% de toda a biodiversidade do planeta. Situando-nos especialmente no Brasil, país que abriga a maior diversidade biológica de todo o globo<sup>98</sup> (MMA, s. d.), deve ser este um elemento fundamental a se ter em conta nestes nossos tempos em que encaramos Gaia.

Em suma, muito bem aponta a análise da APIB junto à FGV e à Comissão Arns ao, em claras palavras, colocar que “a maior política climática que o Estado pode adotar é a demarcação de terras indígenas” (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 13). Elas demarcam, portanto, a fronteira do capital que nos trouxe ao colapso ecológico e, com isso, demarcam também as possibilidades de nossa redenção. O que observamos a partir do que nos mostra a realidade é que o direito, nesse campo de batalha, serve como arma - seja para o capital (sua regular utilização), seja para a luta indígena. Mas esta utilização última, por se tratar de uma deturpação da finalidade jurídica original, jamais será suficiente por si mesma. Aludindo-nos a Gustavo Seferian (2017, p. 245), o direito “não poderia cumprir outra tarefa que não fosse tática, sendo que a superação da ordem enquanto tal só poderia vir com a efetiva ação estratégico-revolucionária”.

Ao fazer uso do aparato jurídico-institucional para manutenção de seus territórios, os povos indígenas lutam por mundos cujas existências ameaçam a expansão do capital e, ainda mais, a própria subsistência capitalista, contribuindo para o colapso de um modo de produção

---

<sup>98</sup> Para se ter uma ideia da magnitude de uma constatação tal, textualmente colocada como se acessória fosse, “uma única árvore na Amazônia tem mais espécies de formigas do que toda a Inglaterra” (ALFINITO; VALENTIM; TERENA, 2023, p. 12).

destrutivo e para o irromper de uma nova forma de organização socioeconômica. Isso porque, com os povos indígenas, podemos muito aprender - especialmente em tempos de catástrofe. A garantia de suas existências é também o potencial de nossa própria, vez que, do encontro, pode emergir a *transformação*. Podemos transformar o modo com que encaramos e nos relacionamos com a natureza a partir da tônica de uma sociedade capitalista, industrial, moderna e ocidental. Mas não só. Não nos esqueçamos que as sociedades ameríndias resistem há séculos contra um rolo compressor incessante e, portanto, também podem muito nos ensinar sobre lutar por existir.

Refletindo sobre as associações indígenas organizadas a partir da década de 1980, Renato Sztutman (2013, p. 14) constata uma “criatividade política propriamente indígena”, que equilibra Estado e contra Estado - e, paralelamente, a reivindicação do direito e seu estranhamento. Para ele, os povos indígenas se constituem a partir de movimentos pendulares, ou seja, de “movimentos de complexificação sociopolítica marcados pela oscilação, a própria alternância entre vetores centrífugos e centrípetos, entre fases de concentração e fases de dispersão” (SZTUTMAN, 2013, p. 15). No encontro entre mundos, as sociedades ameríndias operariam na *quasidade* (SZTUTMAN, 2013, p. 16).

Guiando-nos por Stengers, *levemos a sério* o que os povos indígenas nos ensinam. Levemos a sério sua quasidade para, tal qual eles, possamos também lutar a partir da baliza dialética de uma utilização da juridicidade que não se confunde com transformação revolucionária. Usemos, sim, todas as armas que tivermos disponíveis para lutar. Mas não nos deixemos, no caminho, perder ou confundir.

O destino é a redenção, a liberdade, a pluralidade cósmica. Até lá, a luta persistirá.

Será ecossocialismo ou extinção.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.

Fernando Birri, citado por Eduardo Galeano em *As palavras andantes* (1993).

O que fizemos até aqui foi nos darmos conta de que vivemos um pesadelo para, então, nos propormos a sonhar. Uma proposta ecossocialista cosmopolítica como saída ao tempo das catástrofes é utopia. Afinal, como nos atenta Löwy (2014, p. 49) “se não acreditarmos, com Hegel, que ‘tudo o que é real é racional, e tudo o que é racional é real’, como pensaremos numa racionalidade substancial sem apelarmos para utopias?”. A mudança se inflama do estremecer do torpor ao qual nos condenam como se realidade fosse, a partir do momento em que acreditamos em algo a mais e nos permitimos sonhar. É este o passo primeiro para o movimento: é acreditar que podemos e merecemos. Mas ser o primeiro não é ser o bastante. É preciso que firmemos nossos pés em terreno concreto e, sobretudo, que efetivamente iniciemos nossa caminhada. Seguindo com Löwy (2014, p. 49), “a utopia é indispensável à mudança social, com a condição de que seja fundada nas contradições da realidade e nos movimentos sociais reais.” Contudo, como sonhar em um mundo bruto, que tolhe o direito ao delírio<sup>99</sup> e sufoca o colorido da existência? Talvez a resposta não esteja em grandes e brilhantes mentes, mas no alento de uma roda de samba, que canta sobre luta e esperança.

Gosto muito daquela música de Arlindo Cruz (2007), *Meu lugar*, em que ele canta a beleza daquilo que, de tão cotidiano, passa despercebido. Ele não se refere ao grandioso e lustroso, mas ao simples: o terreiro de Vó Maria, a pechincha do Mercadão, o buraco, a sueca, o pagode no bar. Em certo verso, diz: “*O meu lugar é cercado de luta e suor, esperança num mundo melhor e cerveja para comemorar*”. É esta uma lição de sonho e esperança. Enquanto pudermos contar com os nossos e as nossas, poderemos sorrir, poderemos sonhar.

Sambas e pagodes falam muito sobre esperança, o que, para Ernst Bloch (2005), é um componente central das lutas políticas e sociais, vez que é por meio dela que nos engajamos

---

<sup>99</sup> Referência ao poema O Direito ao Delírio, de Eduardo Galeano, presente em sua antologia *De pernar para o ar* (2009).

na transformação da realidade em direção a esse cantado “mundo melhor”. Esperança é força motriz - mas, como nos ensina o eterno professor Paulo Freire (1992), precisamos tomar cuidado para não confundi-la com a espera. Ela é “necessária, mas não suficiente. Ela, só, não ganha a luta, mas sem ela a luta fraqueja e titubeia.” (FREIRE, 2004, p. 47). Esperança tem que ser verbo, sinônimo de se levantar, ir atrás, não desistir, construir. Não é uma mera escolha da qual se pode abrir mão ou uma teimosia romântica, mas sim um “imperativo existencial e histórico” (FREIRE, 2004, p. 47).

O tempo em que nos encontramos, este do Capitaloceno, é sombrio e pavoroso. Mas não podemos deixar que o medo nos imobilize, é preciso estar atento e forte<sup>100</sup> para comunicar, confrontar e construir. Esta dissertação nada mais é que uma proposta de contribuição desde o lugar em que me situo, o direito, para que conjuntamente encaremos uma catástrofe que será coletiva. Para que, enfim, enraizemos em Gaia e existamos como constelações (KRENAK, 2020, p. 48) que brilham em um pluriverso compartilhado.

Se chegamos aqui, a este ponto das considerações finais, é porque a materialidade assim nos coloca. São as limitações físicas, mentais e temporais que nos levam a finalizar, mas, de forma alguma, é este o esgotamento de tudo o que há a se discutir.

Continuaremos a sonhar e a lutar até o dia em que, como o pássaro que canta sem saber ou a criança que brinca por brincar, possamos pura e simplesmente *viver*<sup>101</sup>. O amanhã há de raiar.

---

<sup>100</sup> Saudamos à Gal Costa, quem nos deixou no curso desta dissertação mas segue etena em canções e memória. Em sua voz, ecoa-nos que “é preciso estar atento e forte, não temos tempo de temer a morte” (COSTA, 1968).

<sup>101</sup> Referência a outro poema de Galeano, mas, dessa vez, presente n’*O Livro dos Abraços* (1989). A estrofe específica a que se faz alusão assim recita: “Será incorporado aos códigos penais / O crime da estupidez para aqueles que a cometem / Por viver só para ter o que ganhar / Ao invés de viver simplesmente / Como canta o pássaro sem saber que canta / E como brinca a criança sem saber que brinca.”

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALFINITO, Ana Carolina; VALENTIM, Giovanna; TERENA, Maurício. *Riscos e violações de direitos associados à tese do marco temporal: uma análise interdisciplinar a partir do direito, da economia, da antropologia e das ciências climáticas*. APIB; Núcleo de Justiça Racial e Direito FGV Direito SP; Comissão Arns, 2023.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. *Vukánapavo. O despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. 2019. 241 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

AMOS, Jonathan. *Geologists search for Anthropocene 'golden spike'*. BBC News, 30 ago. 2016. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/science-environment-37200489>>. Acesso em 11 mar. 2023.

ANGUS, Ian. *Facing the anthropocene: fossil capitalism and the crisis of the earth system*. New York: Monthly Review Press, 2016.

AWG, Anthropocene Working Group. Result of binding vote by AWG. Quaternary Stratigraphy, 21 maio 2019. Disponível em: <<http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/>>. Acesso em: 11 mar 2023.

ARMAZÉM DA MEMÓRIA. *Respeito ou repetição? A história que não se quer reviver*. Disponível em: <<http://armazemmemoria.com.br/respeito-ou-repeticao/>>. Acesso em: 08 de jun. de 2023.

A VIDA do solo. Ana Maria Primavesi, s.d. Disponível em: <<https://anamariaprimavesi.com.br/curiosidades/a-vida-do-solo/>>. Acesso em 23 de mar. de 2023.

AZEVEDO, Júlia. *Albedo: o que é e quais fatores influenciam?* E-cycle, sem data. Disponível em: <<https://www.ecycle.com.br/albedo/#:~:text=Locais%20como%20a%20Ant%C3%A1rtica%2C%20por%20albedo%20na%20superf%C3%ADcie%20da%20Terra.>>. Acesso em 20 de mar. de 2023.

BBC News. *Por que o desaparecimento das abelhas seria uma catástrofe - e o que você pode fazer para evitar isso*. 09 de jun. de 2017. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-40220606>>. Acesso em: 15 de jun. de 2023.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX)*. Tradução: Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

\_\_\_\_\_. *O início de um novo debate: o regresso da estratégia*. Critique Communiste. Mar. de 2006. Trad. Hugo Dias. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/bensaid/ano/mes/debate.htm>>. Acesso em: 25 de abr. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Elogio da política profana como arte estratégica*. Tradução de Daniela Mussi e Verônica Gomes. Albin Michel, Paris, 2008a. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/bensaid/2008/mes/40.pdf>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

\_\_\_\_\_. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008b.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história* (1940). In: \_\_\_\_\_. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BIEHL, Janet; STAUDENMAIER, Peter. *Ecofascism: lessons from the German experience*. 1996. Disponível em: <[https://theanarchistlibrary.org/library/janet-biehl-and-peter-staudenmaier-ecofascism-lessons-from-the-german-experience#fn\\_back65](https://theanarchistlibrary.org/library/janet-biehl-and-peter-staudenmaier-ecofascism-lessons-from-the-german-experience#fn_back65)>. Acesso em: 10 de jun. de 2023.

BISPO, Nêgo. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI, UnB, INCT, CNPq e MCTI, 2015.

BLOCH, Ernst. *O princípio da esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BUARQUE, Milena. *Congresso nunca aceitou nossos direitos, diz líder indígena Marcos Terena*. Ponte, 08 de set. de 2018. Disponível em: <<https://ponte.org/congresso-nunca-aceitou-nossos-direitos-affirma-lider-indigena-marcos-terena/>>. Acesso em: 08 de jun. de 2023.

BUFFON, George-Louis Leclerc. *The Epochs of Nature*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

CANÊDO, Felipe. *Relatório Figueiredo que mostra extermínio de aldeias é encontrado*. Correio Braziliense, 19 de abr. de 2013. Disponível em: <[https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2013/04/19/interna\\_politica,361411/relatorio-figueiredo-que-mostra-extermínio-de-aldeias-e-encontrado.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2013/04/19/interna_politica,361411/relatorio-figueiredo-que-mostra-extermínio-de-aldeias-e-encontrado.shtml)>. Acesso em: 08 de jun. 2023.

CECEÑA, Ana Esther. *Los desafíos del mundo en que caben todos los mundos y la subversión del saber histórico de la lucha*. Revista Chiapas 15, 2004. Disponível em: <<https://chiapas.iiec.unam.mx/No16/ch16cecena.html>>. Acesso em 10 de maio de 2023.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. *Violência contra os povos indígenas no Brasil*. Dados de 2021. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>>. Acesso em: 08 de jun. de 2023.

CLASTRES, Pierre. *Troca e poder: filosofia da chefia indígena* (1962). In: \_\_\_\_\_. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 45-63.

\_\_\_\_\_. *Copérnico e os selvagens* (1969). In: \_\_\_\_\_. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 23-41.

\_\_\_\_\_. *A Fala Sagradas: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani* (1974). Campinas: SP Papirus, 1990.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas* (1977). São Paulo: Cosac Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COSTA, Gal. *Divino Maravilhoso*. Composição de Caetano Veloso e Gilberto Gil, 1968. Disponível em: <<https://youtu.be/Emu4JrrfpM0>>. Acesso em: 14 de jun. de 2023.

CRIST, Eileen. *A pobreza da nossa nomenclatura*. In: MOORE, Jason W. (org.) *Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022.

CRUTZEN, Paul, STOERMER, Eugene (2000). The “Anthropocene.” IGBP Global Change Newsletter, 41, 17–18.

CRUTZEN, Paul. *Geology of mankind*. Nature 415, 23 (2002). Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/415023a>>. Acesso em 11 mar. 2023.

CRUZ, Arlindo. *Meu Lugar*. [Gravação de áudio]. Intérprete: Arlindo Cruz, 2007. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vNK58tL6J70>>. Acesso em: 14 de jun. de 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *O futuro da questão indígena*. Estudos Avançados, 8 (20), 1994, p. 121-136.

DÁVALOS, Pablo. *Sumak kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização*. 23 de ago. de 2010. Revista do Instituto Humanistas Unisinos. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3436-pablo-davalos>>. Acesso em 15 de maio de 2023.

DISCURSO 7, ANUNCIO A LA NACIÓN INICIATIVA YASUNI-ITT. Quito, 15 de agosto de 2013. Disponível em: <[https://issuu.com/pais35/docs/discurso\\_7/1](https://issuu.com/pais35/docs/discurso_7/1)>. Acesso em 31 de maio de 2023.

ECODEBATE. *Florestas em terras indígenas protegidas são mais saudáveis*. 2022. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2022/10/28/florestas-em-terras-indigenas-protetidas-sao-mais-saudaveis/>>. Acesso em 10 de maio de 2023.

ELIOT, T.S. *Poemas*. Tradução de Caetano W. Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

\_\_\_\_\_. *A Dialética da Natureza*. 6ª Edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão de moradia*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

EQUADOR. *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Assembleia Nacional do Equador, 2008

ESCOBAR, Herton. *IPCC: se nada for feito, colapso climático é iminente*. Jornal da USP, 09 ago. 2021. Disponível em: <<https://jornal.usp.br/ciencias/ipcc-se-nada-for-feito-colapso-climatico-e-iminente/>>. Acesso em: 26 abr. 2022.

FAPESP. *Terras indígenas absorvem mais carbono*. Pesquisa FAPESP, ed. 324, fev. 2023. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/terras-indigenas-absorvem-mais-carbono/>>. Acesso em 10 de maio de 2023.

FERNANDINO, Gerson *et al.* *Anthropoquinas: first description of plastics and other man-made materials in recently formed coastal sedimentary rocks in the southern hemisphere*. Marine Pollution Bulletin v. 154, março, 2020. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0025326X20301624>>. Acesso em 11 mar 2023.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do Mundo do que o fim do Capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FLEMING, Nic. *Conheça o maior ser vivo do planeta*. BBC Future, 3 de dez. de 2015. Disponível em: <[https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/12/151202\\_vert\\_earth\\_fungo\\_lab](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/12/151202_vert_earth_fungo_lab)>. Acesso em: 13 de jun. de 2023.

FOSTER, John Bellamy; ANGUS, Ian. *In Defense of Ecological Marxism*. Climate and Capitalism, 2016. Disponível em: <<https://climateandcapitalism.com/2016/06/06/in-defense-of-ecological-marxism-john-bellamy-foster-responds-to-a-critic/>>. Acesso em 13 mar. 2023.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia da economia política marxista*. Tradução: Pedro Paulo Bocca. Lutas Sociais, São Paulo, n. 28, p. 87-104, 1º sem. 2012.

\_\_\_\_\_. *Marx and the rift in the universal metabolism of nature*. Monthly Review, 01 de dez. de 2013. Disponível em: <<https://monthlyreview.org/2013/12/01/marx-rift-universal-metabolism-nature/>>. Acesso em 23 de mar. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Against Doomsday Scenarios: what is to be done now?* Entrevista concedida a: John Molyneux e Owen McCormack. Monthly Review, dez. 2021. Disponível em: <<https://monthlyreview.org/2021/12/01/against-doomsday-scenarios/>>. Acesso em: 27 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. *Capitalism in the Anthropocene. Ecological ruin or ecological revolution*. New York: Monthly Review Press, 2022.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra: 1996.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

FRIEDLINGSTEIN, Pierre *et al.* *Global Carbon Budget 2022*. Earth System Science Data, vol. 14, 11 de nov. de 2022, p. 4811-4900.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GALEANO, Eduardo. *O Livro dos Abraços*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

\_\_\_\_\_. *As palavras andantes*. Porto Alegre: L&PM, 1993.

\_\_\_\_\_. *De pernas para o ar*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GESTA. *Mineraloceno: transformação catastrófica da terra e crise da humidade - Machado Araóz*. Youtube, 13 dez. 2022. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=Ank1ZTF\\_cHE](https://www.youtube.com/watch?v=Ank1ZTF_cHE)>. Acesso em: 11 mar. 2023.

GERAQUE, Eduardo. *Terras indígenas abrigam 71% das 521 espécies conhecidas de primatas*. Pesquisa FAPESP, ed. 320, out. 2022. Disponível em: <<https://revistapesquisa.fapesp.br/terras-indigenas-abrigam-71-das-521-especies-conhecidas-d-e-primatas/>>. Acesso em 10 de maio de 2023.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GUDYNAS, Eduardo. *Direitos da Natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. São Paulo: Elefante, 2019.

HARAWAY, Donna. *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin*. Environmental Humanities, v. 6, 2015, p. 159-165.

ISA, Instituto Socioambiental. *Yanomami sob ataque: garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo*. Abril de 2022. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/yanomami-sob-ataque-garimpo-ilegal-na-terra-indigena-yanomami-e-propostas-para>>. Acesso em 11 de maio de 2023.

ISA, Instituto Socioambiental. *Situação jurídica das TIs no Brasil hoje*. Povos indígenas do Brasil, última atualização em 08 de jun. de 2023. Disponível em: <[https://piib.socioambiental.org/pt/Situa%C3%A7%C3%A3o\\_jur%C3%ADdica\\_das\\_TIs\\_no\\_Brasil\\_hoje](https://piib.socioambiental.org/pt/Situa%C3%A7%C3%A3o_jur%C3%ADdica_das_TIs_no_Brasil_hoje)>. Acesso em: 09 de jun. de 2023.

IPCC. Summary for Policymakers. In: *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press, 2021. Disponível em: <[https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC\\_AR6\\_WGI\\_SPM\\_final.pdf](https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WGI_SPM_final.pdf)>. Acesso em: 26 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. *Synthesis report of the IPCC sixth assessment report (AR6)*. Março de 2023. Disponível em: <[https://report.ipcc.ch/ar6syrr/pdf/IPCC\\_AR6\\_SYR\\_SPM.pdf](https://report.ipcc.ch/ar6syrr/pdf/IPCC_AR6_SYR_SPM.pdf)>. Acesso em 04 de abr. de 2023.

KEMP, John. *Column: Climate change targets are slipping out of reach*. Reuters, 17 abr. 2019. Disponível em: <<https://www.reuters.com/article/uk-energy-climatechange-kemp-idUKKCN1RT0P0>>. Acesso em: 24 abr. 2022.

KLEE, Paul. *Angelus Novus*. 1920. Aquarela e tinta sobre papel, 31 x 24 cm. Museu de Arte de Israel, Jerusalém.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

\_\_\_\_\_. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas e a Constituinte - 1987/199*. Brasília: Cimi - Conselho Indigenista Missionário, 2008.

LACERDA, Mariana; PELBART, Peter Pál. *Do zapatismo mexicano à primavera indígena brasileira*. Revista Cult, São Paulo, n. 278, p. 8-11, fev. de 2022.

LATOURE, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Ubu Editora/ Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.

LENTON, Timothy M. Clarifying Gaia: regulation with or without natural selection. In: SCHNEIDER, Stephen *et al* (ed.). *Scientists debate Gaia: the next century*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2004.

LOVELOCK, James. Gaia as seen through the atmosphere. In: WESTBOREK, P. JONG, E. W. (ed.). *Biominalization and biological metal accumulation*. Dordrecht: D. Reidel Company, 1983.

\_\_\_\_\_. Reflections on Gaia. In: SCHNEIDER, Stephen *et al* (ed.). *Scientists debate Gaia: the next century*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2004.

LÖWY, Michael. *Por um marxismo crítico*. Lutas Sociais, [S. l.], n. 3, p. 21–30, 2004. DOI: 10.23925/ls.v0i3.18981. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/18981>>. Acesso em: 21 mar. 2023.

\_\_\_\_\_. *O que é Ecosocialismo?* São Paulo: Cortez Editora, 2014.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma social ou revolução?* In: LOUREIRO, Isabel (org.). Rosa Luxemburgo: textos escolhidos. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 11-36.

MACAS, Luis. *El sumak kawsay*. In: GUAZHA, Nancy *et al*. (ed.). *Sumak Kawsay Yuyay: antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay*. Huelva y Cuenca, fev. de 2014. Disponível em: <<https://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/21745/1/Libro%20Sumak%20Kawsay%20Yuyay.pdf>>. Acesso em 15 de maio de 2023.

MALM, Andreas. *A perspectiva da Dominica: Antropoceno ou Capitaloceno?* In: Bem-vindo ao Antropoceno! O Correio da Unesco, 2018 nº 2, p. 23-25.

MARGULIS, Lynn. *O planeta simbiótico* Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2001.

\_\_\_\_\_. Gaia by any other name. In: SCHNEIDER, Stephen *et al* (ed.). *Scientists debate Gaia: the next century*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2004.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2005 [1891].

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica do Programa de Gotha*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2012 [1891].

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013a.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política. Livro I, “O processo de produção do capital”*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013b.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política. Livro III, “O processo global da produção capitalista”*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MMA, Ministério do Meio Ambiente e da Mudança do Clima. *Biodiversidade*. Disponível em :  
<<https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/biodiversidade#:~:text=O%20Brasil%20ocupa%20quase%20metade,e%20tr%C3%AAs%20grandes%20ecossistemas%20marinhos.>>. Acesso em: 08 de jun. de 2023.

MOORE, Jason. *O surgimento da natureza barata*. In: MOORE, Jason W. (org.) *Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022.

MORAES, Eloize. *Se as abelhas forem extintas, o mundo acaba?* UFSM, Revista Arco, 15 de jul. de 2022. Disponível em: <<https://www.ufsm.br/midias/arco/se-as-abelhas-forem-extintas-o-mundo-acaba>>. Acesso em: 15 de jun. de 2023.

ONU, Organização das Nações Unidas. *World is ‘on notice’ as major UN report show one million species face extinction*. UN News, 6 de maio de 2019. Disponível em: <<https://news.un.org/en/story/2019/05/1037941>>. Acesso em: 20 de mar. de 2023.

\_\_\_\_\_. *5 maneiras que os povos indígenas estão ajudando a mundo a alcançar o #FomeZero*. UN News, 17 de ago. de 2019. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2019/08/1683741>>. Acesso em: 08 de jun. de 2023.

OC, Observatório do Clima. *Nunca mais outra vez: 4 anos de desmonte ambiental sob Jair Bolsonaro*. 27 de mar. de 2023. Disponível em: <[https://www.oc.eco.br/wp-content/uploads/2023/03/AF\\_reduzido\\_20220323\\_individuais\\_nunca-mais-outra-vez-1.pdf](https://www.oc.eco.br/wp-content/uploads/2023/03/AF_reduzido_20220323_individuais_nunca-mais-outra-vez-1.pdf)>. Acesso em 04 de abr. de 2023.

O’CONNOR, James. *Natural causes: essays in ecological marxism*. New York: The Guilford Press, 1998.

ORTENBLAD, Alberto. *A Carta de Touro Sentado*. AltaMontanha, 2019. Disponível em: <<https://altamontanha.com/a-carta-de-touro-sentado/>>. Acesso em: 20 abr. 2022.

ORTIZ, Brenda. *Indígenas acampam na Esplanada dos Ministérios em mobilização contra o PL 490, que prevê aplicação do Marco Temporal*. G1, Distrito Federal, 05 de jun. de 2023.

Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2023/06/05/indigenas-acampam-na-esplanada-dos-ministerios-em-mobilizacao-contrapl-490-que-preve-aplicacao-do-marco-temporal.ghtml>>. Acesso em: 05 de jun. de 2023.

OVIEDO, Antonio. *Demarcação de terras indígenas é decisiva para conter o desmatamento e regular o clima*. ISA, 30 de jan. de 2018. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/a-demarcacao-das-terras-indigenas-e-decisiva-para-conter-o-desmatamento-e-manter-funcoes-climaticas-essenciais#:~:text=regular%20o%20clima-,Demarca%C3%A7%C3%A3o%20de%20Terras%20Ind%C3%ADgenas%20%C3%A9%20decisiva%20para,desmatamento%20e%20regular%20o%20clima&text=As%20Terras%20Ind%C3%ADgenas%20cobrem%20uma,e%20sociocultural%20dos%20povos%20ind%C3%ADgenas.>>. Acesso em: 08 de jun. de 2023.

PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAZELLO, Ricardo. *Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao Direito*. 2014. 545 f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

PHILLIPS, Leigh; ROZWORSKI, Michal. *Planejando o bom antropoceno*. Jacobin Brasil, 12 de abr. de 2022. Trad. Everton Lourenço. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2022/04/planejando-o-bom-antropoceno/>>. Acesso em: 10 de jun. de 2023.

PRENTICE, Ian Colin *et al.* *The Carbon Cycle and Atmospheric Carbon Dioxide*. IPCC, 2018. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/02/TAR-03.pdf>>. Acesso em: 09 de jun. de 2023.

PRIMAVESI, Ana. *Cartilhas da terra*. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

POTENZA, Renata *et al.* *Análise das emissões de gases de efeito estufa e suas implicações para as metas climáticas do Brasil, 1970-2021*. SEEG, Sistema de Estimativa de Emissão de Gases, 2023. Disponível em: <https://seeg.eco.br/wp-content/uploads/2023/03/SEEG-10-anos-v4.pdf>>. Acesso em 04 de abr. de 2023.

REUTERS. *Correa toma posesión de su tercer mandato como presidente de Ecuador*. 24 de maio de 2013. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/oestp-politica-ecuador-correa-idESMAE94N05G20130524>>. Acesso em 15 de maio de 2023.

ROCKSTRÖM *et al.* *A safe operating space for humanity*. Nature, 23 de set. de 2009. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/461472a>>. Acesso em 28 de mar. de 2023.

RODRIGUES, Meghie. *A idade Meghalayan: um passo à frente para o Antropoceno?* Museu do Amanhã, s.d. Disponível em: <https://museudoamanha.org.br/pt-br/a-idade-meghalayan-um-passo-a-frente-para-o-antropoceno>>. Acesso em 18 de mar. de 2023.

ROWBERRY, Ariana. *Castle Bravo: the largest U.S. Nuclear Explosion*. Brookings, 27 de fev. de 2014. Disponível em:

<<https://www.brookings.edu/blog/up-front/2014/02/27/castle-bravo-the-largest-u-s-nuclear-explosion/>>. Acesso em 20 de mar. de 2023.

SAITO, Kohei. *Marx in the Anthropocene. Towards the idea of degrowth communism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

SANTOS, Marina Ghirotto. *O bem viver entre o sumak kawsay e o socialismo do século XXI equatoriano*. In: Margem Esquerda - Dossiê Lutas Indígenas. Revista Boitempo, 2º semestre de 2017.

SAYRE, Robert; LÖWY, Michael. *Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SEFERIAN, Gustavo. *Direito do Trabalho como Barricada: sobre o papel tático da proteção jurídica do trabalhador*. 2017. 356 f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. *Ecosocialismo e humanismo* Germinal: marxismo e educação em debate, Salvador, v. 13, n. 2, p. 515-534, ago. 2021a. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/45211/25236>>. Acesso em: 10 de jun. de 2023.

\_\_\_\_\_. *Brasil, 1º de abril de 1965: notas para a caracterização do golpe como empresarial-militar*. In: Economia política da pena e capitalismo dependente brasileiro. São Paulo: Editora Dialética, 2021b, p. 455-470.

\_\_\_\_\_. *Entre crises de civilização: ascenso e ocaso das funções capitalistas do Direito do Trabalho e as novas tarefas tático-ambientais da proteção jurídica das trabalhadoras e trabalhadores*. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, vol. 124, p. 207-253, jan./jun. 2022.

STENGERS, Isabelle. *Une autre science est possible!* Paris: La Découverte, 2013.

\_\_\_\_\_. *Accepting the reality of Gaia*. In: The Anthropocene and the global environmental crisis. Abingdon: Routledge, 2015a.

\_\_\_\_\_. *No tempo das catástrofes - resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015b.

\_\_\_\_\_. *Le prix du progrès*. Entrevista concedida a: Mathieu Rivat e Aurélian Berlan. Revista Jef Klak, número 1, 20 abr. 2015c. Disponível em: <<https://www.jefklak.org/le-prix-du-progres/>>. Acesso em: 26 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018a.

\_\_\_\_\_. *The challenge of ontological politics*. In: CADENA, Marisol de la; BLASER, Mario. A world of many worlds. Durham: Duke University Press, 2018b.

\_\_\_\_\_. *Carta aos cientistas que leem os relatórios do IPCC*. Instituto Humanitas Unisinos, 27 de mar. de 2023. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/627333-isabelle-stengers-carta-aos-cientistas-que-lee-m-os-relatorios-do-ipcc>>. Acesso em 04 de abr. de 2023.

SUDRÉ, Lu. *Centenário de Ana Primavesi: uma vida de amor à terra*. Brasil de Fato, 03 de out. de 2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/10/03/centenario-de-ana-primavesi-uma-vida-de-amor-a-terra>>. Acesso em 26 de mar. de 2023.

SZTUTMAN, Renato. *Metamorfoses do contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias*. Ponto Urbe, Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 13, dezembro 2013. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/893>>. Acesso em: 05 jun. 2023.

TIBLE, Jean. *Marx indígena, preto, feminista, operário, camponês, cigano, palestino, trans. Selvagem*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

\_\_\_\_\_. *Marx selvagem*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

TROTSKY, Leon. *Programa de Transição*. 1936. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/999769/mod\\_resource/content/1/TROTSKY%2C%20Leon.%20O%20programa%20de%20transi%C3%A7%C3%A3o.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/999769/mod_resource/content/1/TROTSKY%2C%20Leon.%20O%20programa%20de%20transi%C3%A7%C3%A3o.pdf)>. Acesso em 01 de maio de 2023.

TSING, Anna. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TWIDALE, Susanna. *Mundo precisa remover 1 bi de toneladas de CO2 até 2025, mostra estudo*. Agência Brasil, 30 de jun. de 2021. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2021-06/mundo-precisa-remover-1-bi-de-toneladas-de-co2-ate-2025-mostra-estudo>>. Acesso em 10 de maio de 2023.

URONDO, Francisco. *Instruções para esquivar o mau tempo* (1972). Disponível em: <<https://gilvander.org.br/site/%EF%BB%BFinstrucoes-para-esquivar-o-mau-tempo-de-paco-urondo/>>. Acesso em 14 de jun. de 2023.

WARE, Joe; KRAMER, Katherine. *Hunger strike: the climate and food vulnerability index*. Christian Aid, Londres, agosto de 2019.

WATERS, Colin *et al.* *The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene*. Revista Science, vol. 351, p. 137-148, janeiro de 2016.

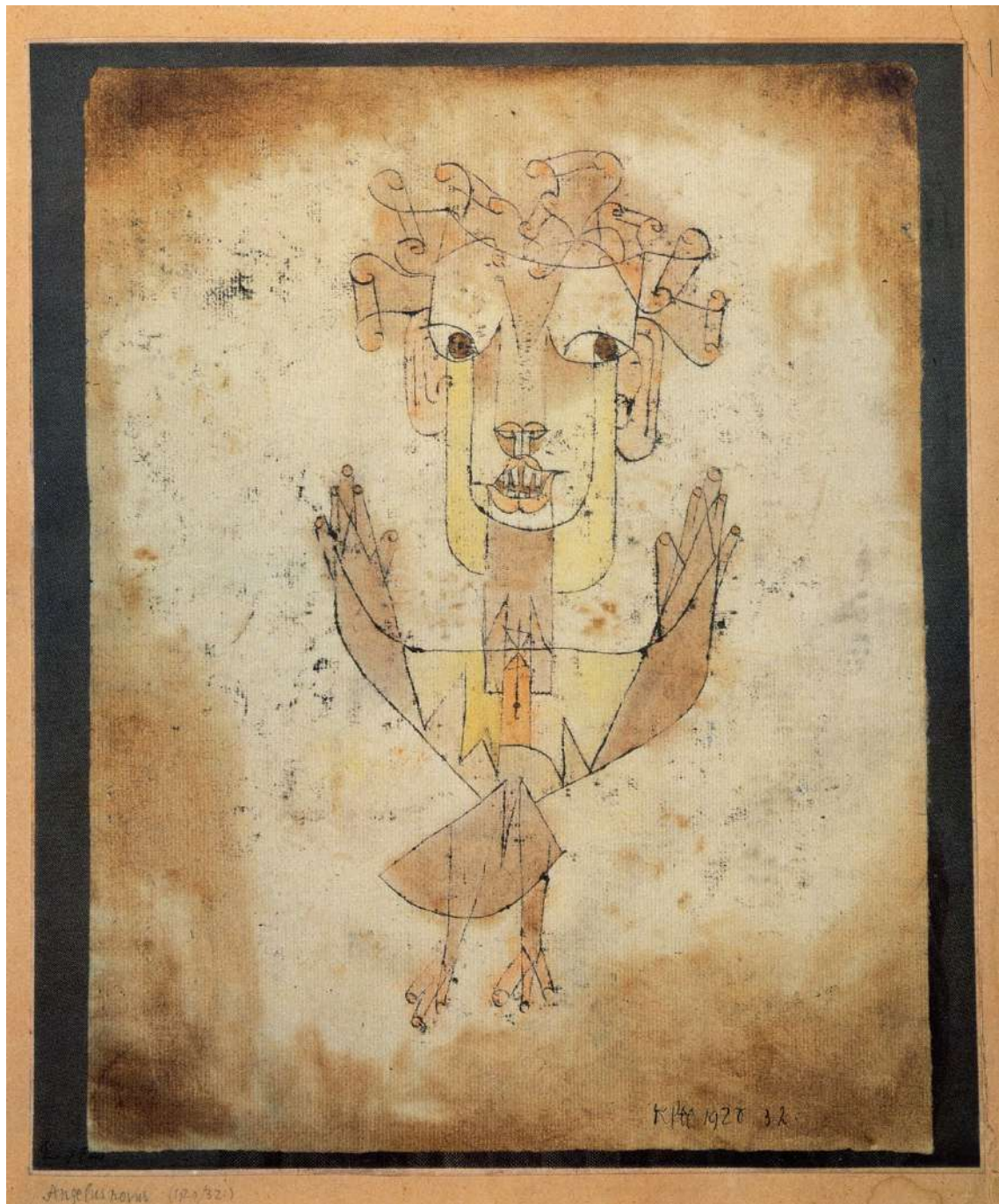
WALSH, Alistair. *O que esperar da sexta extinção em massa de espécies?* Deutsche Welle, 16 de jan. de 2022. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/o-que-esperar-da-sexta-extin%C3%A7%C3%A3o-em-massa-de-espcies/a-60416190>>. Acesso em 20 de mar. de 2023.

WOHLLEBEN, Peter. *A Vida Secreta das Árvores*. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

ZALASIEWICZ, Jan *et al.* *The Anthropocene as a Geological Time Unit*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

ZAMORA *et al.* *O Atlas do Plástico*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2020

## ANEXO 1

Figura 7: *Angelus Novus*, de Paul Klee

Fonte: KLEE (1920)

## ANEXO 2

Figura 8: Tirinha Laerte - “Não dá mais tempo”



Fonte: @laertegenial, abril de 2023.