



## **Pensando além das “Ruínas” do Antropoceno: Diálogos entre o Pensamento Social Latino Americano e a Filosofia Chinesa Contemporânea**

### **Thinking Beyond the “Ruins” of the Anthropocene: Dialogues Between Latin American Social Thought and Contemporary Chinese Philosophy**

Tauan de Almeida Sousa<sup>1</sup>  
tauan.sousa@ifma.edu.br

**Resumo:** O artigo insere-se nos debates acerca do Antropoceno e busca apresentar elementos que respondam à questão: quais diálogos podemos estabelecer entre a filosofia chinesa contemporânea e o pensamento social latino americano, num contexto de busca por transformações? Para tanto, tomamos as reflexões de Yuk Hui, Zhao Tingyang e Shuchen Xiang, assim como os debates sobre extractivismo, neoextractivismo, pós-extractivismo, Bem-Viver e Direitos da Natureza. Considerando que o Antropoceno é símbolo de uma crise civilizatória, não é permitido imaginar saídas que sejam orientadas pelos ideais e práticas gestadas na modernidade capitalista. Pensar futuros possíveis é uma tarefa coletiva que requer outras referências que possam ir além do antropocentrismo, da crença no progresso infinito e no desenvolvimento, do capital e da separação entre humanidade e natureza.

**Palavras-Chave:** Antropoceno, Extrativismo, Neoextrativismo, Filosofia Chinesa Contemporânea, Pensamento Social Latino Americano.

**Abstract:** The article is part of the debates on the Anthropocene and seeks to present elements that respond to the question: what dialogues can we establish between contemporary Chinese philosophy and Latin American social thought in a context of seeking transformations? To this end, we draw on the reflections of Yuk Hui, Zhao Tingyang, and Shuchen Xiang, as well as debates on extractivism, neo-extractivism, post-extractivism, Buen Vivir, and the Rights of Nature. Considering that the Anthropocene is a symbol of a civilizational crisis, it is not feasible to imagine solutions that are guided by the ideals and practices developed within capitalist modernity. Thinking of possible futures is a collective task that requires other references capable of going beyond anthropocentrism, the belief in infinite progress and development, capital, and the separation between humanity and nature.

**Keywords:** Anthropocene, Extractivism, Neoextractivism, Contemporary Chinese Philosophy, Latin American Social Thought.

---

1 Professor EBTT de Sociologia do Instituto Federal do Maranhão. Doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas.

## Introdução

“Muitas palavras são levadas pelo mundo. Muitos mundos se fazem. Muitos mundos nos fazem. (...) No mundo que queremos, todos nós cabemos. No mundo que queremos cabem muitos mundos (...). Nossa palavra, nosso canto e nosso grito são para que os mortos já não morram mais. Para que vivam, lutamos; para que vivam, cantamos.”

*Exército Zapatista de Libertação Nacional, Quarta declaração da selva Lacandona (1996).*

“These plural possibilities signal plural futures, imply choices of multiple possible lives and leave behind plural histories”. *Zhao Tingyang.*

“Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante. *Jerá Guarani*

O Antropoceno está *aqui* e os efeitos da crise civilizacional multidimensional estão ocorrendo *agora* e não são promessas de malogro futuro (Nóbrega *et al.*, 2022; Marques, 2019; Zalasiewicz *et al.*, 2010). As pesquisas realizadas por Luiz Marques (2023) indicam que estamos no *decênio decisivo* para que transformações radicais sejam produzidas com a perspectiva de impedir que os piores dos quadros preditivos se concretizem. Dados o escopo do texto, não entraremos em pormenores acerca do processo de integração do termo Antropoceno aos discursos do senso comum e douto<sup>2</sup>, nem mesmo sobre os debates que, considerando válida a discussão produzida pelo vocábulo, questionam o caráter demasiadamente amplo e até mesmo genérico do termo *Anthropos*<sup>3</sup>. *Todavia*, temos este contexto no horizonte de toda a discussão aqui proposta.

Partindo do exposto, consideramos que não se trata de um absurdo afirmar que, diante do último abismo da extinção de humanos e de muitas espécies não-humanas, *apenas um diálogo intercultural poderá produzir respostas capazes de enfrentar os desafios do tempo presente*. Dussel, sobre o diálogo intercultural no âmbito do projeto *Transmoderno*, aponta:

2 A respeito do processo, algumas sugestões: Veiga (2015, 2019), Steffen, Crutzen e McNeill (2007) e Steffen *et al.* (2011) e Bonneuil e Fressoz (2024).

3 Ver, especialmente, Moore e os debates sobre o Capitaloceno (2016) e Bonneuil e Fressoz (2024). As reflexões de Ferdinand (2022) trazem a questão colonial à discussão sobre o Antropoceno. A Antropologia vem tensionando tal caráter genérico, segundo Lima e Pinto (2024, p. 173): “A começar pela crítica da humanidade genérica e universal subentendida na noção de anthropos como agente determinante do Antropoceno, que desconsidera a pluralidade dos modos de existência e formas de habitar a Terra, e toma a diversidade de ações antropogênicas como causa homogênea da escalada de degradação ambiental”.

O diálogo intercultural não é apenas – ou principalmente – um diálogo entre os apologistas de suas culturas, que tentaram mostrar aos outros as virtudes e os valores de sua própria cultura. É, sobretudo, um diálogo entre os críticos de sua própria cultura (intelectuais da “fronteira” entre a própria cultura e a Modernidade). Não são os que simplesmente a defendem de seus inimigos, mas que primeiramente a recriam a partir de pressupostos críticos que se encontram em sua própria tradição cultural e da mesma Modernidade que se globaliza. A Modernidade pode servir como catalisador crítico [...]. No entanto, não é um diálogo entre os críticos do “centro” e os críticos da “periferia” cultural. É, sobretudo, um diálogo entre os “críticos da periferia”, um diálogo intercultural Sul-Sul, antes de ser um movimento para o diálogo Sul-Norte (2016, p. 68).

Aprópria qualidade *política* antirracista e anticolonial de uma interculturalidade enquanto diálogo Sul-Sul que inclua seriamente pensadores indígenas e afro-brasileiros, conforme compreendido por Carvalho (2021), indica o tom de enfrentamento e superação de matrizes civilizacionais que produziram os próprios riscos que ameaçam múltiplas vidas no planeta no contexto do Antropoceno, algo exigido pelo *Jetztzeit*, “tempo de agora”, conforme inspiração benjaminiana (2020) e krenakiana (2022). Em sua tese XIV sobre o Conceito de História, coloca Benjamin (2011, p. 289): “A história é objeto de uma construção cujo lugar não está constituído pelo tempo homogêneo e vazio, mas por um tempo repleto de *agora*”. O tempo homogêneo e vazio é o tempo da modernidade capitalista, do ideário do desenvolvimento ocidental que ignora a multiplicidade de formas de ser e estar no mundo e elege um recorte mínimo dessas possibilidades como sendo a única forma legítima de existir, pois a mais avançada.

Nesta perspectiva crítica, ao contrário do tempo esvaziado e linear, a construção política transformadora se desenrola num terreno onde o *presente* é uma oportunidade de *articulação do próprio presente e do futuro* não com um *passado* que existiu *de uma vez por todas*, mas com um passado a ser transformado por esta própria articulação. Além disso, *ele mesmo transformará as próprias condições de articulação, pois ele também é presente e é fluxo*. Os referenciais a nutrir a tarefa de transformação que garanta a própria existência humana e de muitas vidas não-humanas está, também, em um passado, *mas um passado que ainda está no presente*. Conforme Krenak (2022, p. 11), o “futuro é ancestral, porque já estava aqui”. O Bem-Viver se aproxima desta perspectiva de temporalidade, pois “reivindica o passado e o presente dos povos e nacionalidades indígenas. É, em essência, parte de um processo sustentado no princípio da continuidade histórica” (Acosta, 2016, p. 73).

Portanto, é imperativa a construção de um *Pluriverso*, uma constelação múltipla que articule referenciais culturais que “nutrem e respeitam a vida na Terra” (Kothari, et al., 2021) e que esteja *para além do modelo de desenvolvimento ocidental e do próprio capital*, “camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais

que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação” (Krenak, 2022, p. 32). A discussão proposta neste artigo está inserida neste contexto de reflexões sobre *fundamentos e pressupostos*. Integra-se a um conjunto de trabalhos que, conforme o subtítulo do livro de Acosta (2016) acerca do *Bem-Viver*, pretendem contribuir para pensar e construir novos *mundos e futuros possíveis*<sup>4</sup> e se alimentam pelo esforço coletivo de “descolonização intelectual, emocional, ética e espiritual” (Kothari, 2021).

Daí vem o título do artigo: *pensar além das ruínas do Antropoceno*. Fisher (2020), em seu livro *Realismo Capitalista*, diz que, nas condições cognitivas e epistêmicas postas pelo modo de produção dominante, é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo; parece existir, então, no Ocidente, uma certa *resignação* diante do flagrante fracasso do *Norte Global* em promover as mudanças estruturais necessárias para superação das questões mais prementes da contemporaneidade. Na direção oposta, a reflexão aqui desenvolvida busca não ceder a tal espírito de *acedia* (Benjamin, 2020). Se Anna Tsing (2022) se questiona, a partir do exemplo do fungo *matsutake* e sua capacidade de viver em ambientes degradados, acerca das possibilidades de se viver nas *ruínas do capitalismo*, estabelecemos diálogo com ela e perguntamos: *e para vivermos além das ruínas de um Antropoceno que nos reserva sinistras previsões, de onde vamos partir?*

### **Filosofia Chinesa Contemporânea e Alguns Diálogos Possíveis diante do Último Abismo: Movimentos Iniciais...**

Neste trabalho, compartilhamos da perspectiva de que *é impossível superar os quadros preditivos mais sinistros do Antropoceno se nos mantivermos sequestrados pelos mesmos valores e anseios de futuro produzidos pelo Norte Global*. Assim sendo, consideramos que na Filosofia chinesa contemporânea temos, partindo de um ponto de vista latino-americano<sup>5</sup>, importantes interlocutores e interlocutoras que estão refletindo sobre *questões de hoje a partir dos seus próprios referenciais*, indo no sentido de ruptura com o eurocentrismo e a colonialidade, entre outras, do saber. A filosofia chinesa das três primeiras décadas deste século se diferencia daquela realizada no curso do século XX, pois

se caracteriza principalmente por nos apresentar uma filosofia completa, consistente, e capaz de dar respostas às questões seminais do mundo atual, a partir de sua própria história. É um movimento que retira a filosofia chinesa da dependência da filosofia ocidental, sem, contudo, deixar de se pôr em diálogo com outras tradições filosóficas (Florentino Neto, 2024, p. 13).

A compreensão de Florentino Neto (2024) está de acordo com a imagem sugerida por Zhao Tingyang (2016) quando o filósofo chinês afirma que estes são

4 “[...] a reflexão sobre outros futuros possíveis são agora um imperativo” (Yuk, 2020, p. 11).

5 Tomamos a posição proposta por Tavolaro (2011) ao falarmos em América Latina enquanto uma referência cognitiva.

esforços intelectuais que *revisitam a tradição*, seus próprios referenciais, como *algo vivo em diálogo com o presente e não como uma tumba ossificada da qual restos inertes serão colhidos*. Neste sentido, consideramos que as reflexões de Zhao Tingyang (2016, 2019) e Shuchen Xiang (2023a, 2023b) e Yuk Hui (2020a, 2020b, 2022, 2024) possuem uma conexão profunda com a discussão crítica de alguns fundamentos da *modernidade capitalista ocidental*, tais como a crítica à colonialidade, ao modo de vida imperial, ao extrativismo e neoextrativismo, etc., enquanto fundamentos materiais e ideopolíticos centrais – ainda que não exclusivos – para a produção do que hoje se convencionou chamar de *Crise Ambiental Contemporânea no contexto do Antropoceno*. A partir de agora, detalharemos um pouco mais nossa compreensão acerca destes nexos.

### **Zhao Tingyang e Shuchen Xiang: alteridade, interrelacionalidade e uma ordem global não colonial.**

Quando Zhao Tingyang (2016) discorre acerca do antigo conceito de *Tianxia* (天下, “Tudo sob o Céu”), reinventando-o como uma ideia política não-pautada pelo conflito, pensa a construção de uma ordem mundial orientada pelo horizonte da *coexistência*, no qual dinâmicas como *imperialismo e lutas por hegemonia não façam parte da gramática das relações entre os povos*; ou seja, pensa na superação da ordem geopolítica moderna, a qual vê como insustentável, dado os aspectos críticos que ameaçam as sociedades contemporâneas. Em sua perspectiva, quando atualizados, os traços do sistema de *Tianxia* da dinastia Zhou são formas de se imaginar *possibilidades de futuro* pois, apesar de ser oriundo da antiguidade chinesa, *ele diz respeito ao mundo inteiro por tocar em questões globais e tomar o mundo como uma unidade* (Zhao, 2016).

Mas seria essa a defesa de uma universalidade abstrata que levaria à absoluta uniformização das culturas humanas sob a direção de um único polo hegemônico que ditaria os caminhos de tal ordem mundial universal, no caso, a China como querem alguns críticos? (Shuchen, 2023b). Na ordem internacional moderna/capitalista, as forças hegemônicas veem o mundo como algo a ser conquistado, dominado e explorado (Zhao, 2016). Os povos e os territórios – com seus *bens comuns, seus valores de uso, convertidos em commodities* – dos países que são proclamados como ontologicamente<sup>6</sup>, em última instância, ou economicamente/militarmente *inferiores*, estão numa relação de *alteridade* na qual *devem* ser submetidos aos desígnios vindos de fora, de um *Outro que se posiciona como superior*. Na proposição de Zhao (2016), ao contrário, o *pluralismo* deve ser um valor a ser abraçado pelo sistema da *Tianxia*. Pautando-se pelo confucionismo, afirma: *“the world that Confucius envisioned recognizes a plurality of different ways of life, seeking diversity and pluralism as ideals without requiring uniformity”* (Zhao, 2016, p. 08).

6 Quijano (2005) traduz, no caso latino-americano, a demarcação ontológica da raça como elemento fundante de hierarquias e da justificação da barbárie civilizacional colonial. O mesmo faz Fanon (2022), de forma mais geral.

Sua leitura da ordem contemporânea considera, inclusive, que ainda está para ser construída uma verdadeira *política mundial*, que de fato abarque a *pluralidade e a coexistência* (Zhao, 2019), existindo hoje apenas uma *política internacional*, cuja base está na pólis grega antiga (Zhao, 2019) e que é fundamentada na unidade política do *indivíduo*, desdobrando-se da seguinte forma: *indivíduo-comunidade-estado etno-nacional*, este último sendo a maior unidade dessa forma política (Shuchen, 2023a). Por outro lado, o sistema *Tianxia* considera o indivíduo como uma *unidade biológica, mas não uma unidade política fundamental* e tem um outro encadeamento: *tianxia-estado-família* (Zhao, 2016; 2019). De acordo com o autor, esta não é uma diferença de menor importância, pois as diferentes unidades políticas fundamentais implicam o seguinte:

determine the internal and external nature of political existence. They decide the scope of political problems, the calculative methods for deciding political benefits, and the general deployment of rights discourse and practice (Zhao, 2016, p. 09).

Portanto, as hierárquicas relações de dependência naturalizadas na forma de ingerências econômicas, sanções e bloqueios promovidos pelo Norte Global na contemporaneidade (Acosta, 2016), ou mesmo o imperialismo puro e simples dos *apartheids*, das guerras, das *ocupações coloniais e seus projetos genocidas* como ilustrado e personificado pelo Estado Sionista de Israel, estão inseridas nesta dinâmica sobre a qual Zhao Tingyang (2016) reflete e apresentamos até aqui. O filósofo está levantando, reforçamos, uma provocação no sentido da necessidade de se construir uma *ordem mundial plural por excelência*. Ora, a crítica ao extrativismo e ao neoextrativismo, assim como ao desenvolvimento como prática/discurso ocidental, coloca em questão justamente a *monoculturalidade do modo de vida imperial* (Wissen e Brand, 2021). A colonialidade<sup>7</sup> fundante desta relação, como muito debatido na América Latina, envolve uma percepção do outro como *inferior, subdesenvolvido, infantil*; ou seja, o outro é sempre visto em termos de *falta*, inclusive, da capacidade de se *autodeterminar*.

A alternativa sistêmica do Bem-Viver, neste sentido, encontra afinidades eletivas importantes com a proposta de Zhao Tingyang (2016) enquanto crítica à monoculturalidade do modo de vida imperial e por sua abertura rumo a uma ordem societária baseada na coexistência. Conforme Acosta, o Bem Viver é:

[...] um projeto libertador e tolerante, sem preconceitos nem dogmas. Um projeto que, ao haver somado inúmeras histórias

<sup>7</sup> *Colonialidade do poder* é uma categoria *central* para compreendermos tais dinâmicas e fundamentar a crítica *ao desenvolvimento e ao capitalismo nas periferias*. Cunhado por Aníbal Quijano para dar conta do fato de que *a colonialidade ultrapassa temporalmente as relações coloniais*, tal noção pode ser utilizada para analisar relações materiais e simbólicas estabelecidas entre países quando, por exemplo, em nome do *desenvolvimento*, relações de poder assimétricas são estabelecidas, produzindo hierarquias que reproduzem a *lógica colonial*.

de luta, resistência e propostas de mudanças, e ao nutrir-se de experiências existentes em muitas partes do planeta, coloca-se como ponto de partida para construir democraticamente sociedades democráticas. (2016, p. 29).

Assim sendo, o Bem-Viver não se pretende uma saída *universal a ser imposta*, nem mesmo ela é a única contribuição dos povos originários do continente sul-americano no contexto que estamos apresentando, pois está fundamentada em princípios da interculturalidade (Acosta, 2016). Pelo seu conteúdo e inspiração, ele está em profunda sintonia e diálogo com outras visões e práticas que resistem à colonialidade moderno-capitalista, tais como o *ubuntu* sul-africano, o *svadeshi*, *swaraj* e *apargrama* indianos, etc. (Acosta, 2016). Portanto, a valorização da *multiplicidade de formas de ser e estar no mundo*, a defesa da *coexistência*, é um elemento que aproxima, consideramos, a proposta de Zhao Tingyang (2016) tanto das reflexões, quanto das práticas sul-americanas que fazem a crítica à modernidade capitalista e ao desenvolvimento como, por exemplo, a proposta de Dussel:

A afirmação e o desenvolvimento da alteridade cultural dos povos pós-coloniais [...] não deve se desenvolver em um estilo cultural que leve a uma unidade globalizada, indiferenciada ou vazia, mas a um pluriverso transmoderno (com muitas universalidades: europeia, islâmica, vedanta, taoista, budista, latino-americana, bantu etc.), multicultural, em um diálogo crítico intercultural (2016, p. 70).

A alteridade é um tópico que o trabalho de Shuchen Xiang (2023a) também explora em sua crítica à modernidade ocidental. Em sua percepção, em profundo diálogo com o quadro teórico que ressalta o caráter da violência colonial cometida contra os povos e territórios da América do Sul, *o encontro do Ocidente com o Outro tem sido historicamente catastrófico*. Não por acaso, o primeiro dos exemplos utilizados para fundamentar seu argumento é o caso do *genocídio contra os povos originários do continente sul-americano*, mas também inclui povos originários de outros continentes e os processos de extermínio, escravização, etc. (Shuchen, 2023a).

Em sua perspectiva, a história da China mostra que este país sempre foi *cosmopolita*, o que para ela significa que a diferença, naquela cultura, é vista como *enriquecedora* (2023a). Por isso, a filósofa considera que, por conta da diferença entre suas fontes filosóficas e culturais, *a China historicamente lidou melhor com as diferenças em comparação com os países europeus* (Shuchen, 2023). Indo aos fundamentos filosóficos que diferenciam a matriz grega de pensamento ocidental e a matriz desenvolvida na China, a autora considera que é na *teoria da escravidão natural* de Aristóteles que a divisão ontológica entre o *humano e o bárbaro como outro a ser dominado ou, no limite, extinto*, encontra seu berço. Para o filósofo grego, em seu *Política* (Aristóteles, 1998), o caráter do escravo, enquanto um homem que não pertence a si mesmo, mas a outrem, está estabelecido *naturalmente*, o que,

em sua perspectiva, é o mesmo que dizer: *de acordo com as leis estabelecidas pela natureza*.

Tal justificação possui uma fonte mais profunda. Conforme Tung-Sun (1977), o pensamento é condicionado pelo contexto sociocultural em que os humanos estão inseridos. Cada contexto produziria categorias próprias, o que, por seu turno, geraria as diferenças mentais entre os povos. Nesta direção, o autor considera que a lógica aristotélica, fundada nas regras de raciocínio específicas do sistema de linguagem grego, *não pode ser tomada como uma forma universal de Lógica*. Em sua perspectiva, os desenvolvimentos filosóficos ocidentais, por sua raiz grega, funcionam através da ideia de *substância*, a qual seria, em sua reflexão, um *atributo* que se torna indispensável à construção lógica de influência aristotélica, se torna indispensável ao próprio pensamento (Tung-Sun, 1977).

Florentino Neto (2017; 2021) nomeia a lógica ocidental, de fundo aristotélico, como *lógica predicativa*, a qual é fundamentada pelo princípio da não-contradição expresso na estrutura do silogismo e que buscou refutar a ideia de movimento enquanto possuidor de um caráter axiomático, conforme era defendido por Heráclito. Como desdobramento do empreendimento aristotélico, continua Florentino Neto (2017; 2021), é através das bases postas pelo princípio da não-contradição que Aristóteles nega a existência de impermanência defendida por Heráclito e *pode definir as diversas formas de substância e estabelecer uma filosofia que trabalha com essências*.

Contudo, outra é a situação posta a partir da lógica chinesa, pois o “tipo tradicional de proposição ‘sujeito-predicado’ não existe na Lógica chinesa” (Tung-Sun, 1977, p. 09). Florentino Neto (2017; 2021) considera que os pensamentos do monge budista Nagarjuna e o pensamento de Laozi, apesar de suas diferenças, são ilustrativos das diferenças fundamentais existentes entre a Filosofia Ocidental, de base aristotélica com sua lógica predicativa e o estabelecimento de substâncias, e a Filosofia Oriental. Segundo ele, Nagarjuna apresenta um pensamento que visa demonstrar a primazia do movimento e a inexistência de uma substância permanente, de uma essência imutável. Laozi, por seu turno, defendia a *inter-relacionalidade* entre todas as coisas, as quais se complementam e ganham sentido, já que não existe, nessa estrutura de pensamento, uma essência ou substância que possa definir algo *a priori*. Conforme Shuchen Xiang (2023a, p. 86 e 87), nesta direção: “there are no ontological distinctions between things and that all things form a continuum” e “The idea that ultimately all things are connected and interdependent leads to the idea that all things ultimately form a oneness, which is understood in terms of the relationality of all things”.

Na tradição chinesa de Filosofia, por todas as coisas estarem em movimento e mudança, torna-se difícil estabelecer categorizações e fronteiras (Shuchen, 2023a). A filósofa toma este ponto como um dos elementos centrais da sua defesa da história

cosmopolita da China. Em sua perspectiva, como uma filosofia não-essencialista, conforme vimos também a partir de Florentino Neto (2017; 2021), Tung-Sun (1977) e Shuchen Xiang (2023a), a hierarquização entre grupos humanos *ontologicamente* superiores e inferiores a partir de uma essência ou substância última como a *raça*, produzida pelos europeus no contato com a alteridade (Quijano, 2005), não é sequer concebível na filosofia e cultura chinesa. Em maiores detalhes:

Chinese metaphysics characteristic attitude toward non humans such animals (...) is best described as a “processual holism”. Under this view that all things are constantly in process and form a continuum, an ontological distinction between “specie” becomes impossible to delimit. Distinctions are instead understood as perspectival and provisional. (...) Chinese worldview did not assume an ontological distinction between those considered “Chinese” and those considered “non-Chinese” (Shuchen, 2023a, p. 85).

A filósofa vai mais longe em seu argumento quando afirma que, na cultura política ocidental, uma ideia como a *Tianxia* debatida por Zhao Tingyang (2016) nem mesmo poderia encontrar solo fértil entre os Estado-Nação do Norte Global, pois a cisão essencialista entre bárbaros e civilizados que marca sua tradição impediria a própria ideia de uma humanidade compartilhada sob o céu (*tian* 天) (Shuchen, 2023a).

Há mais uma aproximação entre a Filosofia chinesa a partir das reflexões apresentadas por Shuchen Xiang (2023a) e o pensamento social latinoamericano crítico ao padrão ocidental/capitalista de desenvolvimento, partindo-se desta diferença fundamental existente entre aquela tradição filosófica e a que se desenvolveu no Ocidente, que consideramos frutífera de ressaltar neste momento. Segundo ela, a visão de mundo tradicional chinesa, por seus pressupostos já aludidos, *ao não estabelecer fronteiras fixas entre os humanos e não-humanos*, produz uma continuidade holística entre o humano e o que lhe circunda. Por isso, as pessoas não se veriam como distintas da natureza, em última instância: “there is no ontological boundary to a person’s moral concern with anything in nature” (Shuchen, 2023a, p. 87).

Um dos pontos de crítica que movimentos latino-americanos inspirados, por exemplo, pelo Bem-Viver mais levantam ao paradigma ocidental de desenvolvimento é aquele acerca da *visão antropocêntrica na qual a natureza é vista como separada dos seres humanos<sup>8</sup> e, por isso, passível de ser dominada e conquistada*. Sob outra chave está uma alternativa como o Bem-Viver, a qual propõe uma “cosmovisão diferente da ocidental, posto que surge de raízes comunitárias não capitalistas. Rompe igualmente

8 A ontologia *naturalista*, conforme Descola (2013), para a qual existe a separação entre cultura e natureza, humano/não humano. Tal ontologia naturalista, na leitura de Yuk Hui (2013, p. 118) se caracteriza por “la continuidad física y por la discontinuidad espiritual entre humanos y no humanos, de tal modo que la participación de los no humanos se limita a ser objetos de control y dominio por parte del humano”. A mesma nem sempre esteve presente na história europeia, mas tornou-se dominante com a Modernidade (Descola, 2013; Yuk, 2013).

com as lógicas antropocêntricas do capitalismo enquanto civilização dominante” (Acosta, 2016, p. 72).

De acordo com Cortez (2010, p. 01), o Bem-Viver, sorvendo influências de muitos povos indígenas do continente<sup>9</sup>, pressupõe “la participación de los seres humanos en un conjunto vital de carácter cósmico, es decir, en estrecha relacionalidad, o también armonía, con la naturaleza”. Mas isto ocorre de forma semelhante em outros povos originários, sejam eles de fora da Amazônia, sejam povos indígenas que nem mesmo utilizem, nos mesmos termos, a noção de Bem-Viver. Para tais povos, *a não-ruptura ontológica entre humanos e não-humanos e a interrelacionalidade com a totalidade da natureza* é uma parte fundamental de sua posição *no* e compreensão *do* mundo:

[...] os achuar dizem que as plantas e os animais, em grande parte, são pessoas, sua humanidade é moral [...]; não é uma humanidade física que repousaria sobre a aparência. [...] Do mesmo jeito que os índios da Amazônia, os índios do Grande Norte canadense consideram a maioria dos animais como pessoas que possuem uma alma [...]. Para os cri, a diferença entre animais e os homens é mera questão de aparência (Descola, 2016, p. 13 e 15).

Sobre tal relação, Lima e Soares-Pinto apontam que

Entre diferentes povos indígenas, humanos e plantas estabelecem relações de cuidado mútuo, fazendo (e desfazendo) os vínculos de parentesco que garantem suas coexistências e a continuidade de suas coletividades humanas e vegetais. De modo geral, as tecnologias de cultivo indígenas também envolvem resguardos, encantamentos, benzimentos etc. A ruptura desses vínculos por descuido e desatenção leva ao abandono e à predação, estando o cultivo igualmente envolto por riscos e incertezas ontológicas (2024, p. 181).

Nascimento (2021) coloca que os povos indígenas não buscam se diferenciar hierarquicamente em relação aos animais. Citando o povo Kaxinawá<sup>10</sup> como exemplo, Nascimento afirma:

Entre os Kaxinawá, conhecidos na literatura etnográfica, assim como a imensa maioria dos povos Pano, como um povo que se define na relação com o outro, a partícula *nawa* é usada para designar tanto homens de outra cultura, incluindo-se aí grupos indígenas vizinhos, quanto animais. Se for comum encontrar entre os povos indígenas em geral a concepção de que o encontro com o diferente, consubstanciado particularmente na situação do estrangeiro, é uma oportunidade de transcendência e transformação permanente, esse povo tem especial predileção pelas ocasiões de defrontação com a corporeidade e a espiritualidade de animais e plantas (2021, p. 412).

9 Tais formas de estar no mundo, além de produzirem valiosos saberes e práticas que garantem a conservação da biodiversidade, são objeções contundentes contra a tese de que a ação antrópica, por si, é deletéria ao meio ambiente (Lima e Soares-Pinto, 2024).

10 Para mais informações sobre esta etnia, ver: <[https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni\\_Kuin\\_\(Kaxinaw%C3%A1\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_(Kaxinaw%C3%A1))>. Acesso em: 26/11/2024.

Diante dos debates contemporâneos, como muitos dos que permearam o *X Colóquio de Filosofia Oriental da Unicamp*, concordamos com Shuchen Xiang (2023a) quando esta aponta que a Filosofia e a cultura chinesa podem contribuir para a promoção de mudanças e a construção de paradigmas não-excludentes, não-racistas e anticoloniais que apontam para uma *convivência plural* entre os povos (Schuhen, 2023a). Há pontes que podem conectar a filosofia chinesa com uma série de cosmologias, iniciativas políticas subalternizadas, epistemologias historicamente silenciadas (Dussel, 2016), tais como o *Bem Viver* e outras ontologias, cosmovisões, epistemologias, produzidas pelas inúmeras nações indígenas do continente, assim como pelos quilombolas brasileiros, pelos camponeses, ribeirinhos, mulheres, povos periféricos, etc. Para Shuchen (2023a, p. 02), o diálogo intercultural é necessário: “If we are to think of serious alternatives to racial and colonial order, then Chinese philosophers, postcolonial scholars, decolonial scholars, and critical philosophers of race need to start engaging with each other’s works”.

O paradigma ocidental de desenvolvimento *não é plural*, pois impõe – *materialmente e simbolicamente* – o *modo de vida imperial*, uma forma particular e situada de existir, como a única forma de existência ou a melhor e mais desejável forma de estar no mundo. Como aponta Lang a respeito das promessas feitas ao Sul Global:

Passaram-se sete décadas desde que se prometeu ao Sul que, por meio do “desenvolvimento”, este poderia participar do modo de vida dos países industrializados do Norte. Um acesso ao consumo praticamente ilimitado, combinado com uma carreira individual autogerida. Isso tudo nos foi vendido como a essência da qualidade de vida (2016, p. 27).

A violência e os tormentos que a busca cega por este referencial produziu historicamente nas periferias do mundo são conhecidos e discutidos na tradição crítica sul-americana (Quijano, 2000, 2005; Svampa, 2019; Esteva, 2000; Escobar, 2007, Gudynas, 2019; Lander, 2005, 2016). E nem mesmo um estilo de vida como os do países do Norte Global é algo ambientalmente possível de ser mantido caso se leve a sério a tarefa de enfrentamento da crise ambiental (Saito, 2024). O padrão de crescimento que ele implica e o seu custo socioambiental hoje já são reconhecidos:

Esse crescimento, que de fato se concretizou nos países industrializados “desenvolvidos”, envolveu uma minoria da população mundial, construiu-se sobre o desperdício e a espoliação insensata dos recursos naturais limitados, o acesso a energias fósseis baratas, a dependência de tecnologias assassinas e a fabricação de desigualdades e desequilíbrios mundiais que se revelaram insuportáveis e insustentáveis (Azam, 2019, p. 65).

### **Yuk Hui: pensar a tecnodiversidade como enfrentamento do Antropoceno**

Encaminhando o artigo para o seu fim, pensamos que alguns aspectos da reflexão de Yuk Hui (2022) estão bastante alinhados ao debate latino americano

a respeito da colonialidade, neoextrativismo e o enfrentamento da problemática do Antropoceno. Um dos elementos centrais da crítica à modernidade capitalista ocidental no contexto do Antropoceno envolve tanto a *observância do papel do extrativismo na história do continente* (Aráoz, 2020), assim como a *crítica do neoextrativismo* (Svampa, 2019). *Embebidos da ideia do desenvolvimento como destino, ideologia ou mesmo uma religião*, governos sul-americanos apostaram no neoextrativismo, evocando todo o cortejo fúnebre de corrosões socioambientais dele oriundos (Acosta, 2016; Gudynas, 2019). Haveria um futuro em que o bem-estar dos povos da América do Sul não esteja petrificado na emulação de padrões do Norte Global? A única forma de produzir este bem-estar é a continuidade e o aprofundamento do neoextrativismo enquanto um complexo *tecnopolítico* (Svampa, 2019)? Os questionamentos que levantamos por todo artigo significam uma romantização e uma espécie de *retorno a um passado idealizado e o abandono da tecnologia?*

Partindo de Yuk Hui (2022; 2020a), assim como dos debates latino-americanos, a resposta a tais perguntas é negativa. Quanto ao primeiro, suas ideias concentradas nas noções de *tecnodiversidade* e *cosmotécnica* procuram demonstrar que *a técnica e a tecnologia ocidental* não são um *universal*<sup>11</sup>, não são um *destino*. Cosmotécnica, em sua definição, corresponde à

unificação do cosmos e da moral por meio das atividades técnicas, sejam elas da criação de produtos ou de obras de arte. Não há apenas uma ou duas técnicas, mas muitas cosmotécnicas. Que tipo de moralidade, qual cosmos e a quem ele pertence e como unificar isso tudo variam de uma cultura para a outra de acordo com dinâmicas diferentes (Yuk, 2020a, p. 26).

Considerar, portanto, a técnica e a tecnologia ocidental como um *universal antropológico* favorece *uma história tecnológica europeia e invisibiliza outras formas de produção técnica*, além de *perpetuar um padrão técnico e tecnológico* que nos empurra, cada vez mais, ao abismo da extinção. Em sua perspectiva, para cumprir as tarefas críticas contemporâneas precisamos “redescobrir uma multiplicidade de cosmotécnicas e reconstruir suas histórias para projetarmos no Antropoceno as possibilidades que nelas estão adormecidas” (Yuk, 2020a, p. 09). Cada cultura não-europeia deve produzir uma reflexão a respeito de suas próprias cosmotécnicas, assim como as histórias das mesmas (Yuk, 2020a). Sobre isto, continua:

todas as culturas devem refletir sobre a questão da cosmotécnica a fim de que surja uma nova cosmopolítica, uma vez que, para superarmos a modernidade sem recair em guerras e no fascismo, parece-me necessário nos reapropriar da tecnologia moderna através da estrutura renovada de uma cosmotécnica que consista

11 “Não rejeitamos a noção de que há uma dimensão universal na tecnologia, mas essa é apenas uma delas. De um ponto de vista cosmotécnico, a técnica é, em essência, motivada e limitada por especificidades geográficas e cosmológicas” (Yuk, 2020, p. 58).

em diferentes epistemologias e epistemes. Por isso, este não é um projeto de substancialização da tradição (...); o objetivo aqui não é recusar a tecnologia moderna, mas analisar a possibilidade de futuros tecnológicos diferentes (Yuk, 2020a, p. 30).

No que diz respeito às perspectivas latino-americanas, Dussel parece se aproximar de Yuk Hui ao apontar que

nas culturas indígenas da América Latina, há uma afirmação de uma natureza completamente distinta e mais equilibrada, ecológica e, hoje, mais necessária do que nunca, em relação à forma como a Modernidade capitalista confronta a natureza como simplesmente explorável, negociável e destrutível. A morte da natureza é o suicídio coletivo da humanidade, no entanto, a cultura moderna que se globaliza nada aprende a respeito da natureza com outras culturas, aparentemente mais “primitivas” ou “atrasadas”, de acordo com os parâmetros vigentes de desenvolvimento. Este princípio ecológico pode integrar o melhor da Modernidade (não se deve negar toda a Modernidade a partir de uma identidade substantiva purista de sua própria cultura) para construir até mesmo o desenvolvimento da ciência e da tecnologia a partir de experiências da própria Modernidade (2016, p. 70).

Esse diálogo crítico com a Modernidade, incluindo o diálogo com a técnica e a tecnologia ocidentais, e não o seu simples abandono, é também apontado por Acosta:

O Bem Viver [...] é uma proposta civilizatória que reconfigura um horizonte de superação do capitalismo. Isso não significa [...] “um retorno ao passado, à idade da pedra ou à época das cavernas”, e tampouco uma negação à tecnologia ou ao saber moderno, como argumentam os promotores do capitalismo. [...] é uma oportunidade para construir outra sociedade, sustentada em uma convivência cidadã em diversidade e harmonia com a natureza, a partir do conhecimento dos diversos povos culturais existentes no país e no mundo (2016, p. 76).

É neste sentido que Yuk Hui (2022; 2020a; 2020b; 2024) afirma que a técnica e a tecnologia sempre estão intimamente ligadas ao *cosmo*, à *moral*, à *cultura dos povos*, ou seja, existe o que ele chama de *cosmotécnica*. A tecnologia que produz devastações socioambientais não é expressão de uma essência da mesma, a qual deveria ser simplesmente eliminada, pois a sua relação com a natureza não é dada de uma vez por todas (Yuk, 2020b). Por isso, sua reflexão convoca para uma reavaliação e re colocação da questão da tecnologia a partir de cada cultura e de suas particularidades, produzindo uma relação renovada entre tecnologia e natureza – em última instância, uma coexistência não apenas entre humanos e não humanos, mas também uma que leve em conta os objetos técnicos –, ainda que questões de difícil resolução<sup>12</sup> surjam (Yuk, 2020b).

12 “¿cuál será el destino de estas ontologías y prácticas indígenas cuando se enfrente a la tecnología

Ao encerrar o seu *A Questão Concernente à Tecnologia na China* ele nos relembra que a China é apenas um exemplo, entre muitos possíveis (Yuk, 2022). Com relação à crítica sul-americana, em sua perspectiva, ele considera que esta deve reconhecer que os “vieses ontológicos e epistemológicos [colonialidade, eurocentrismo] só sobrevivem e triunfam porque são concretizados (talvez até pudéssemos dizer embutidos) nas tecnologias” (Yuk, 2020a, p. 12). Isso permitiria a esta crítica, desde seu ponto de vista, enfrentar as tarefas do presente, pois o Antropoceno, em consonância com a perspectiva latino-americana, é um ponto de inflexão para imaginarmos outro futuro, sendo ele uma crise da própria Modernidade (Yuk, 2020b; 2013).

## Conclusões

A apresentação do professor José Jorge de Carvalho no *X Colóquio de Filosofia Oriental da Unicamp* trouxe exemplos concretos de conhecimentos técnicos provenientes de outras fontes de conhecimento, como a quilombola e a indígena. Tais exemplos ressoam com os debates feitos na América latina acerca do Bem-Viver, por exemplo, *uma proposta múltipla, aberta e plural, que não se pretende monolítica e que é apenas um recorte dentro de muitas possibilidades de paradigmas* que se nutrem dos saberes, filosofia, cosmovisões, ontologias, etc., dos povos originários do continente em luta, os quais, apesar disso, podem ser conectados – *sem anular sua diversidade* – a partir de certos pontos comuns, tais como *uma relação não antropocêntrica e não-utilitarista com a natureza*, *uma sociabilidade do tipo relacional*, entre outros pontos, conforme apresentado.

A busca por horizontes não-desenvolvimentistas e não-extratvistas, no contexto do Antropoceno, exige que as múltiplas *cosmotécnicas indígenas e quilombolas* sejam levadas a sério, assim como *as formas não mercantis de habitar e significar os territórios* precisam ser integradas aos planos governamentais, ao vocabulário e não serem vistos como *entraves ao desenvolvimento*, como *fósseis primitivos que impedem a chegada do progresso e do desenvolvimento*. Obviamente, não ignoramos as dificuldades técnicas e políticas para que tal perspectiva possa se concretizar. Mas, *como tarefa do tempo presente*, tal reflexão e a busca por alternativas são incontornáveis. *As respostas serão coletivas e produzidas neste diálogo intercultural e na produção de formas de luta renovadas*.

Por fim, um apontamento: se, por um lado, esta pesquisa está diametralmente oposta ao orientalismo sinofóbico, por outro, ela está posicionada de uma forma que *as diversas mediações existentes entre Filosofia chinesa e as ações do Estado Chinês são levadas em conta e a colocação dos capitais de empresas chinesas no mundo não são tratadas como consequências diretas da aplicação destes princípios filosóficos*. Este é, inclusive, um

moderna, que es la manifestación del naturalismo? ¿O cabe la posibilidad de que estas “prácticas” sean capaces de transformar la tecnología moderna para que esta última adquiriera una nueva dirección en su desarrollo, un nuevo modo de existencia? Esta es una de las preguntas más cruciales” (Yuk, 2013, p. 120).

tópico importante de investigações e abre caminhos fundamentais para pesquisas futuras.

Levantar as *contradições*, os *aspectos que possam ser conflitantes entre alguns dos pressupostos filosóficos chineses e as consequências materiais e simbólicas da alocação de empreendimentos e capitais chineses*, por exemplo, no Maranhão, conforme ilustrado pelo caso concreto da tentativa de implantação de um Terminal de Uso Privado na comunidade rural do Cajueiro, *é um esforço que também faz parte de nossa pesquisa, a qual tem seus resultados iniciais expostos no presente texto.*

Dedico esta reflexão às saudosas memórias de Maria Máxima, de Rio dos Cachorros, e Anacleto Pires do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, *in memoriam*. Ambas lutaram e resistiram ao desenvolvimentismo predador em seus territórios, ensinaram diversas gramáticas de luta e vida, acolheram, curaram feridas e cuidaram de gente, bicho e terra; dançaram, tocaram, cantaram e amaram. Suas partidas, nos últimos meses, evidentemente, representaram dolorosos golpes em nossos espíritos, mas elas continuarão a animar as lutas dos que ainda ousam em não entregar seus territórios ao *Moloch desenvolvimentista*.

**Referências bibliográficas**

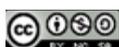
- ACOSTA, A. (2016<sup>a</sup>). “Extrativismo e Neoeextrativismo: duas faces da mesma maldição”. In: DILGER, G, LANG, M e PEREIRA FILHO, J (orgs). *Descolonizar o Imaginário: debates sobre o pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Trad: Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo.
- ACOSTA, A. (2016b). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Trad.: Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante.
- ARISTÓTELES.(1998). *Política*. Trad.: Antônio Campelo Amaral, Carlos Lopes. Lisboa: Vega.
- AZAM, G. (2019). “Decrescimento”. In: SOLÓN, P (org). *Alternativas Sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. Trad.: João Peres. São Paulo: Elefante.
- BENJAMIN, W. (2011). “Sobre o Conceito de História”. In: REYES, M. *Meia-noite na História: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”*. Trad.: Nélio Schneider. São Leopoldo: UNISINOS.
- BENJAMIN, W. (2020). *Sobre o Conceito de História*. Trad. Adalberto Müller; Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda.
- BONNEUIL, C e FRESSOZ, J – B. (2024). *O Acontecimento Antropoceno: a Terra, a história e nós*. Trad.: Marcela Vieira. São Paulo: Quina Editora; Campinas: Editora da Unicamp.
- BRAND, U e WISSEN, M. (2021). *Modo de Vida Imperial: sobre a exploração dos seres humanos e da natureza no capitalismo global*. Trad.: Marcela Couto. São Paulo: Elefante.
- CARVALHO, J.J. (2022). “Encontro de Saberes e Filosofia Intercultural. Tradições de Pensamento Ocidentais, Asiáticas e Indígenas em Diálogo”. *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy*. 5(13). Disponível em: < <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4638>>. Acesso em: 26/11/2024.
- CORTEZ, D.(2010). “Genealogía del ‘bien vivir’ en la nueva constitución ecuatoriana”. In: FORNET-BETANCOURT, R(Hg.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main, 227-248. Disponível em: <<https://betriebsseelsorge.de/sites/default/files/media/docs/SUMAK%20KAWSAY%20EN%20ECUADOR.%20DAVID%20CORTEZ.pdf>>. Acesso em: 26/11/24.
- DESCOLA, P.(2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- DESCOLA, P. (2016). *Outras Naturezas, Outras Culturas*. São Paulo: Editora 34.
- DUSSEL, E. (2016). “Transmodernidade e interculturalidade:: interpretação a partir da filosofia da libertação”. *Sociedade e Estado*, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 51–

73. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6079>>. Acesso em: 1 dez. 2024.
- ESCOBAR, A. (2007). *La Invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007. Disponível em: . Acesso em: 26/11/2024.
- ESTEVA, G. (2000). “Desenvolvimento”. In: SACHS, W (org). *Dicionário do Desenvolvimento. Guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis: Vozes.
- FANON, F. (2022). *Os Condenados da Terra*. Trad.: Lígia Fonseca Pereira, Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar.
- FERDINAND, M. (2022). *Uma Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu.
- FISHER, M. (2020). *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* Trad.: Rodrigo Consalves, Jorge Adeodato, Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária.
- FLORENTINO NETO, A. (2017). “Predicação e Relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto”. In: FLORENTINO NETO, A e GIACOIA, O. (Orgs). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Editora Phi.
- FLORENTINO NETO, A. (2021). “Indivíduo Atômico e indivíduo relacional: as bases da formação da subjetividade no Ocidente e na China”. In: FLORENTINO NETO, A (org). 2021. *Modernidade e Tradição na China Hoje*. Campinas: Editora Phi.
- FLORENTINO NETO, A. (2024). “Apresentação”. In: WANG, R. R. *Yinyang: o caminho do céu e da terra no pensamento e na cultura chinesa*. Trad.: Júlia Garcia Vilaça de Souza e Eduardo Vichi Antunes. Campinas: Editora Phi.
- GUDYNAS, E. (2016). “Transições ao pós-extratativismo: sentidos, opções e âmbitos”. In: DILGER, G, LANG, M e PEREIRA FILHO, J (org). 2016. *Descolonizar o Imaginário: debates sobre o pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Trad: Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo.
- GUDYNAS, E. (2019). *Direitos da Natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. Trad.: Igor Ojeda. São Paulo: Elefante.
- KOTHARI, A et. al. (2021). “Prefácio”. In: KOTHARI, A et. al. (orgas). *Pluriverso: dicionário de pós-desenvolvimento*. Trad.: Isabella Victoria Eleonora. São Paulo: Elefante.
- KRENAK, A. (2022). *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LANDER, E. (2005). “Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos”. In: LANDER, E (org). *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino americanas*. Buenos Aires: CLASCO.
- LANDER, E. (2016). “Com o Tempo Contado: crise civilizatória, limites do planeta, ataques à democracia e povos em resistência”. In: DILGER, G, LANG, M e PEREIRA FILHO, J. *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Trad.: Igor Ojeda. São Paulo: Elefante.

- LANG, M. (2016). “Introdução: Alternativas ao Desenvolvimento”. In: DILGER, G, LANG, M e PEREIRA FILHO, J (orgs). *Descolonizar o Imaginário: debates sobre o pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Trad: Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo.
- LIMA, A. G. M e SOARES-PINTO, N. (2024). “Parentesco Com a Terra E as Cosmopolíticas Indígenas Do Cuidado”. *Estudos Avançados*, 38, no. 112. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/s0103-4014.202438112.010>>. Acesso em: 26/11/2024.
- MARQUES, L. (2019). “O colapso socioambiental não é um evento, é um processo em curso”. *Revista Rosa*, v.1, n.1. Disponível em: <<https://revistarosa.com/1/o-colapso-socioambiental-nao-e-um-evento>>. Acesso em: 26/11/2024.
- MARQUES, L. (2023). *O Decênio Decisivo: propostas para uma política de sobrevivência*. São Paulo: Elefante.
- MOORE, J. W. (2016). “Introduction”. In: MOORE, J. W. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- NASCIMENTO, D. A. (2021). “Antropogênese e filosofia indígena: o homem e o animal”. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.21 n.2. Disponível em: <<https://patrimoniocultural.uff.br/wp-content/uploads/sites/76/2021/06/2021-Griot-Daniel-Nascimento.pdf>>. Acesso: 26/11/2024.
- NÓBREGA, M. R. R. et al.. (2022). “Impacto das Mudanças Climáticas na Aridez da Bacia Estendida do rio São Francisco, Brasil”. *Revista Brasileira de Meteorologia*, v. 37, n. 2, p. 185–197, abr. 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0102-77863710032>>. Acesso em: 26/11/2024.
- QUIJANO, A. (2000). “El Fantasma del Desarrollo en América Latina”. *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*. Vol.6, nº 2 (mayo-agosto). Disponível em: <<https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100520.pdf>> . Acesso em: 26/11/2024.
- QUIJANO, A. (2005). “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org). *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino americanas*. Buenos Aires: CLASCO.
- SAITO, K. (2024). *O Capital no Antropoceno*. Trad.: Caroline M. Gomes. São Paulo: Boitempo.
- SHUCHEN, X. (2023a). *Chinese Cosmopolitanism: The History and Philosophy of an Idea*. New Jersey: Princeton University Press.
- SHUCHEN, X. (2023b). “Tianxia and Its Decolonial Counterparts: ‘China’ as Civilization, Not Ethnicity.” *China Review*, vol. 23, no. 2, 2023b, pp. 165–87. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/48726996>>. Acesso em: 26/11/2024.
- STEFFEN, W., CRUTZEN, P.J. e MCNEILL, J. R. (2007). “The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of Nature?” *Ambio*. 36(8). Disponível em: <<https://doi.org/10.1525/9780520964297-051>>. Acesso em: 26/11/2024.

- STEFFEN, W., GRINEVALD, J., CRUTZEN, P e MCNEILL, J. 2011. “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives”. *Phil. Trans. R. Soc.* Disponível em: <<https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>>. Acesso em: 26/11/2024.
- SVAMPA, M. (2019). *As Fronteiras do Neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. Trad.: Lígia Azevedo. São Paulo: Elefante.
- TAVOLARO, S. B. F. (2011). “América Latina: entre imagens e estigmas”. In: FERREIRA, L. C. *A Questão Ambiental na América Latina: teoria social e interdisciplinaridade*. Campinas: Editora da Unicamp.
- TSING, A. L. (2019). *O Cogumelo no Fim do Mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. Trad.: Jorge Menna Barreto Yudi Rafael. São Paulo: n-1 Edições.
- VEIGA, J. E. (2015). *Para Entender o Desenvolvimento Sustentável*. São Paulo: Editora 34.
- VEIGA, J. E. (2019). *O Antropoceno e a Ciência do Sistema Terra*. São Paulo: Editora 34.
- YUK, H. (2022). *The Question Concerning Technology in China*. 3ª ed. Falmouth: Urbanomic.
- YUK, H (ed). (2024). *Cybernetics for the 21st Century Vol.1 Epistemological Reconstruction*. Hong Kong: Hanart Press.
- YUK, H. (2020). *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu Editora.
- YUK, H. (2020b). “SOBRE COSMOTÉCNICA: UNA NUEVA RELACIÓN ENTRE TECNOLOGIA Y NATURALEZA EN EL ANTROPOCENO”. *Cosmotheoros: Revista Internacional de Epistemología Ambiental*. v. 1, n. 1, p. 113-136. Disponível em: <<https://cosmotheoros.com/wp-content/uploads/2021/04/REVISTA-COSMOTHEOROS-NUMERO-1-2020-2021.pdf>>. Acesso em: 26/11/2024.
- ZALASIEWICZ, J. (2020). “Old and New Patterns of the Anthropocene.” *RCC Perspectives*, no. 3. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26985545>>. Acesso em: 26/11/2024.
- ZHAO, T. (2016). *The Tianxia System for a Possible World Order*. Oakland: University of California Press.
- ZHAO, T. (2019). *Redefining A Philosophy for World Governance*. London: Palgrave Mcmillan.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.