

Amazona vittata: Notas sobre cosmopolítica e xenocídio

Amazona vittata: Notes on cosmopolitics and genocide

Marco Antonio Valentim¹

¹Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: mavalentim@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7950-1673>.

Artigo recebido em 15/10/2018 e aceito em 23/10/2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Resumo

O ensaio procura expor filosoficamente o conceito de xenocídio questionando a diferença entre cosmopolítica e cosmopolitismo enquanto políticas divergentes no que se refere aos modos de articulação entre humanidade e extra-humanidade. Em particular, o problema do estatuto ontológico-político da estrangeiridade extra-humana é desenvolvido através de uma comparação entre as figuras da “floresta sombria”, oriunda da ficção científica, e da “floresta de cristal”, derivada do xamanismo yanomami. Sua conclusão consiste em um breve comentário à refutação do paradoxo de Fermi pelo papagaio *Amazona vittata* na estória “O grande silêncio”, de Chiang.

Palavras-chave: Xenocídio; Cosmopolítica; Extra-humanidade.

Abstract

The essay seeks to expose philosophically the concept of xenocide by questioning the difference between cosmopolitics and cosmopolitanism as divergent policies as regards to the modes of articulation between humanity and extra-humanity. In particular, the problem of the ontological-political status of extra-human foreignness is developed through a comparison between the figures of the “dark forest”, derived from the science fiction, and of the “crystal forest”, from Yanomami shamanism. Its conclusion consists of a brief commentary on the refutation of Fermi’s paradox by the parrot *Amazona vittata* in Chiang’s story “The Great Silence.”

Keywords: Xenocide; Cosmopolitics; Extra-humanity.

O que são eles? [...] uma forma alienígena capaz de destruir toda a humanidade [...] uma espécie alienígena com a qual não podemos conviver [...] nesse caso a guerra é inevitável [...] se não temos como compreendê-la [...] então temos uma justificativa para tomar a ação necessária [...]

a completa destruição da outra espécie.

—Card

Where is everybody?

—Fermi

“Contínuo quando divergente”

Oriundo da ficção científica, o conceito de *xenocídio* – criado para designar o extermínio de humanidades altermundanas e, inclusive, aloespecíficas pelo Homem (Card 2013) – põe em relevo o confronto entre diferentes povos como um conflito de ordem *cósmica*. Stengers o concebe, quanto à sua forma, nos seguintes termos:

O cosmos, tal como espero explicá-lo, tem pouca relação seja com o mundo no qual os cidadãos antigos reclamavam para si mesmos em todos os lugares como sua casa, ou com uma Terra finalmente unificada, na qual todos seriam cidadãos. [...] Cosmos não designa um projeto que buscasse englobar a todos, porque é sempre uma má ideia designar um englobante para o que se nega a ser englobado por outra coisa. No termo “cosmopolítica”, cosmos refere-se ao desconhecido [*unknown*] constituído por mundos múltiplos e divergentes e às articulações das quais eles podem ser capazes. Isso é oposto à tentação de uma paz pretendida como final, ecumênica: uma paz transcendente com o poder de exigir de qualquer um que diverge que se reconheça como uma expressão meramente individual daquilo que constitui o ponto de convergência de todos (2005: 995).

A filósofa se posiciona contra a unificação dos povos na Terra, em favor de um outro tipo de articulação entre eles, pois, diz, a multiplicidade e divergência entre seus mundos é “irredutível”. O “desconhecido” a que se refere não é uma totalidade capaz de compreender os muitos mundos em um só, por mais ideal e utópico que seja. Diferentemente, trata-se de um plano em que se articulam, contra todo e qualquer englobamento último, aqueles que se resistem a ser “englobados por outra coisa”. Sustentando que a convergência não é a única forma de articulação entre os povos

enquanto mundos, Stengers assume a divergência *positivamente*, como elemento de uma política refratária tanto à “paz final, ecumênica” quanto ao domínio absoluto, totalitário, do povo universal, do qual todos os demais não seriam senão “expressões meramente individuais”.

Essa divergência positiva difere da contradição, pois “não pressupõe termos homogêneos, mas se refere ao encontro de heterogêneos, que se tornam outros enquanto continuam a ser os mesmos, tornando-se autodiferentes” (De la Cadena 2015: 280). Em vez de impor um obstáculo insuperável, a divergência é o que torna possível o encontro: “O lugar em que os heterogêneos se conectam é também o lugar de sua divergência, o seu tornar-se com o que eles não são sem tornar-se o que eles não são” (2015: 280). Se o encontro coimplica autodiferença, *estranhamento*, outrem torna-se indispensável, constitutivo, jamais podendo ser removido sem que se aniquile também o próprio sujeito de referência, o qual coincide consigo mesmo somente enquanto “outro do Outro” (Viveiros de Castro 2015: 36). Só há “continuidade” com outrem, passagem entre mundos, na e pela divergência: “Um conjunto de pensamentos estranho [é] *contínuo* ao nosso *quando divergente* dele e *descontínuo quando convergente*” (Skafish 2018: 88). Por contraste, o “ponto de convergência de todos” toma a autoidentificação como fundamental, postulando uma descontinuidade originária entre mundos que divergem. Desse ponto de vista, em que o estranho *precisa* ser neutralizado, a divergência adquire valor negativo ou, na melhor das hipóteses, apenas instrumental.

Ao recuperar o conceito de cosmos para designar o plano de articulação política entre mundos múltiplos e divergentes – *cosmopolítica* –, Stengers faz um uso intencionalmente equívoco do conceito kantiano de “cosmopolitismo”, produzindo “um desacordo que pode ser capaz de afetar a política da própria política moderna” (De la Cadena 2015: 280). Sem sombra de dúvida, as expressões “Terra unificada”, “cidadania universal”, “paz final”, “poder transcendente”, “ponto de convergência de todos” remetem todas diretamente ao “tribunal da razão” instaurado pela Crítica. Porém, cosmopolítica não é o mesmo que cosmopolitismo: a rigor, não há significado básico comum a esses conceitos, embora exista entre eles uma continuidade complexa e tensa. O ato de equivocação conceitual performado pela filósofa constitui uma afirmação politicamente efetiva, genuína atualização, da divergência cósmica.

Cosmópolis

A Crítica de Kant consiste, como se sabe, na disciplina espiritual do Homem. Essa disciplina é tanto cosmológica quanto política. Trata-se da grande ficção científica da filosofia moderna, a “*filosoficção cosmopolita*” (Szendy 2011). Começemos pelo segundo desses aspectos. Quanto ao estatuto do estrangeiro no “estado social legal”, o projeto de *À paz perpétua* estabelece:

Admite-se comumente que não se pode proceder hostilmente contra ninguém a não ser quando ele de fato já me lesou, e isto também é inteiramente correto quando ambos estão no estado civil-legal. Pois, pelo fato de que entrou nesse estado, ele dá àquele (mediante a autoridade que possui poder acima de ambos) a segurança requerida. Mas o homem (ou o povo) no puro estado de natureza tira de mim esta segurança e me lesa já por esse mesmo estado, na medida em que está ao meu lado, ainda que não de fato, pela ausência de leis de seu Estado, pelo que eu sou continuamente ameaçado por ele, e posso forçá-lo ou a entrar comigo em um Estado comum legal ou a retirar-se de minha vizinhança (Kant 2008: 23).

A “segurança” constitui o valor que opera como critério para distinguir, separar por juízo, entre o suposto estado natural de guerra e o estado social legal. Para usufruir em segurança de sua “liberdade selvagem” diante da ameaça sempre iminente que os outros representam por suas meras existências, os homens devem se “desanimalizar”, progredindo racionalmente na direção de seu necessário acordo sob um mesmo Estado. Para isso, eles experimentam, enquanto espécie, os favores da Natureza, que só lhes impõe obstáculos para melhor discipliná-los (Kant 1986). Mas a mesma proposição apresenta o “estado de paz” – *Cosmópolis* – também e sobretudo como um regime de radical exclusão do estrangeiro: “sou constantemente ameaçado” por quem existe fora do estado legal, logo tenho o direito de “forçá-lo” a entrar em acordo comigo, englobando seu “mundo” no meu, ou, se ele se recusar a isso, a bani-lo da minha convivência, destituindo-o de todos os direitos de que gozam os meus concidadãos. Ou paz, ou extermínio; logo, xenocídio.

Significa então que Kant não concebe como politicamente válida a existência de nenhuma outra espécie de pessoas que a do homem cosmopolita? Mas como *determinar* “o que é o Homem”, se este é tomado como única pessoa propriamente

dita? Será possível estabelecer o que é próprio de uma espécie ou povo rebaixando todo estrangeiro à sua subforma ou antiforma (descontínua, convergente) e, logo, prescindindo de qualquer nexos positivo de estrangeiridade (divergente, contínua)?

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant enfrenta esse problema capital, apelando a seres racionais extraterrestres como termo de comparação para determinar a especificidade do ser humano:

Para poder indicar um caráter da espécie de certos seres se requer que ela seja compreendida sob um conceito juntamente com outras por nós conhecidas, mas que se indique e empregue, como fundamento de diferenciação, aquilo por meio do que, como particularidade, elas se diferenciam umas das outras. Se, no entanto, se compara uma espécie de seres que conhecemos com uma outra espécie de seres que não conhecemos, como se pode esperar ou desejar que se indique um caráter da primeira, se nos falta o conceito intermediário de comparação? Se o conceito supremo da espécie for o de um ser racional *terrestre*, então não poderemos nomear nenhum caráter dele, porque não temos conhecimento de seres racionais *não-terrestres* para poder indicar sua particularidade e caracterizar assim aqueles seres terrestres entre os racionais em geral. Parece, por conseguinte, que o problema de indicar o caráter da espécie humana é absolutamente insolúvel, porque a solução teria de ser empreendida por comparação entre duas espécies de seres racionais mediante experiência, a qual não no-las oferece (2006: 215-216).

A comparação a outrem, tomado como “fundamento de diferenciação”, é condição para a determinação da identidade e do caráter de um sujeito. Porém, segundo Kant, no caso da espécie humana, tida como única racional na Terra, a comparação é impossível porque faltaria a “experiência”. Devido à escassez de racionalidade entre as espécies terrestres, somente seres de fora da Terra poderiam representar o fundamento capaz de assegurar à humanidade sua determinação completa. Enquanto não se travasse contato com seres extraterrestres (invadindo seus mundos ou sendo visitados por eles?), a questão antropológica permaneceria “absolutamente insolúvel”.

É notável que Kant exclua sem mais a possibilidade de definir o caráter da humanidade por referência a outras espécies vivas na Terra. É como se, embora o mundo humano faça parte do conjunto da vida, o planeta estivesse fora da Cosmópolis kantiana. Por mais absurdo que seja, o filósofo é inequívoco quanto a esse ponto,

chegando mesmo a identificar a cosmologia à antropologia: se “no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o *ser humano*, porque ele é seu próprio fim último”, se o homem “é, por sua posição e dignidade [como pessoa única], um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais, dos quais se pode dispor à vontade”, então “conhecer o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de *conhecimento do mundo*, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas” (Kant 2006: 21, 27). O recurso a seres racionais alienígenas é assim consequência da exclusão da racionalidade de seres não-humanos (coisas, animais) ou diferentemente humanos (selvagens, primitivos) indígenas; ou ainda, a racionalidade extraterrestre, quer dizer, humana, é uma contrapartida necessária da “irracionalidade” terrestre, extra-humana. Mas significa também que “o extra-terrestre e o extra-humano” (Nodari 2013) são *duplos especulares, divergentes entre si*, da humanidade cosmopolita: o extra-terrestre como duplo sublime, por quem os homens esperam ser reconhecidos como pares, e o extra-humano como seu duplo monstruoso, a quem eles recusam todo reconhecimento. Com isso, a mera possibilidade da existência racional extraterrestre chancela o domínio humano sobre as criaturas terrestres.

ETs

Destinada a produzir o acordo da teologia com a astrofísica, a *Teoria do céu* comporta um exercício de “especulação etnocosmológica livre” (Szendy 2011: 73), no qual Kant procura deduzir as leis que regulariam a estrutura e o povoamento do sistema solar. Para a dedução do caráter dos habitantes de outros mundos, o filósofo parte do seguinte princípio: “A capacidade de pensar racionalmente, e o movimento do corpo que obedece àquela, são restringidas pelas condições proporcionadas pela distância do Sol à matéria à qual [o espírito] está atado” (1946: 169). Quanto mais a matéria é vivificada pela influência da luz solar, mais ela capacita, e condiciona, a alma humana aos “trabalhos da economia animal”, impondo limites ao cumprimento de sua destinação racional. Isso implica, por exemplo, que os habitantes de Júpiter e Saturno, de corpos constituídos por “matérias muito mais leves e fugazes”, seriam detentores de

um caráter anímico mais sublime e perfeito que os dos habitantes dos planetas inferiores. Tal “suposição mais que provável” é proposta como uma lei: a “clareza e vivacidade dos conceitos” dos habitantes planetários é tanto mais intensa quanto maior a distância de suas residências em relação ao Sol (1946: 171-173). O antropocentrismo kantiano, seu especismo/racismo, atinge assim proporções estelares:

A natureza humana, que na escala dos seres ocupa, por assim dizer, o degrau intermediário, se mantém entre os dois limites extremos da perfeição no justo meio, igualmente distante de ambos os extremos. Se a ideia das classes mais sublimes de seres racionais que habitam Júpiter ou Saturno incita os zelos e humilha os homens pelo reconhecimento de sua própria baixaza, pode satisfazê-los novamente e tranquilizá-los o aspecto dos graus baixos que, nos planetas Vênus e Mercúrio, estão reduzidos muito abaixo da perfeição da natureza humana. Que visão mais assombrosa! De um lado, vemos seres racionais perante os quais um esquimó ou um cafre seria um Newton, e do lado oposto outros que considerariam este último como um macaco! (1946: 173).

Com isso, Kant acirra maximamente a assimetria entre humanidade e não-humanidade, estabelecendo um cosmopolitismo alargado, extra-terrestre, sideral, em que seres dos diferentes planetas do sistema solar seriam tão mais celestes e racionais quanto menos terrestres e animais. O Homem, seu “objeto” sublime, é pensado em função de seu destino fora da Terra, tão hipotético quanto catastrófico, consistindo, portanto, em uma filosoficção extraterrestre (Valentim 2018: 241-251).

É justamente aí que o cosmopolitismo revela seu aspecto propriamente xenocida. Segundo Derrida, o domínio do Homem “sobre” os animais terrestres é, na verdade, “ódio” voltado *contra* eles. Comentando as palavras de Adorno acerca da “mais poderosa tradição humanista e idealista da filosofia”, ele as subscreve de forma bastante dura:

Adorno critica principalmente Kant, que tanto respeita de um outro ponto de vista, por não deixar lugar – em seu conceito de “dignidade” e de “autonomia” do homem – a nenhuma compaixão entre o homem e o animal. Nada é mais “odioso” ao homem kantiano, diz Adorno, que a lembrança de uma semelhança ou de uma afinidade entre o homem e a animalidade. O kantiano tem apenas ódio pela animalidade do homem. Seu “tabu” está exatamente aí. Adorno fala em tabu e, num só passo, vai muito longe: “Para um sistema idealista, os animais desempenham virtualmente o mesmo papel que os judeus para um sistema

fascista”. Os animais seriam os judeus dos idealistas, que não seriam assim senão fascistas virtuais. O fascismo começa quando se insulta um animal, e mesmo o animal no homem (Derrida 2002).

Convocados a validar espiritualmente o insulto humanista aos povos extra-humanos da Terra, os ETs talvez sejam muito mais próximos do que costumamos imaginar: de fato, “eles” estão entre nós. Não hesitemos, pois, em perguntar, por mais abstruso que isto possa soar: era Kant um extraterrestre? Somos nós, sub-cosmopolitas tardios, seus hospedeiros? Como sempre, sim e não:

Imagine que a raça alienígena seja, na verdade, nós mesmos. Fomos invadidos por uma raça disfarçada de humanos, e descobrimos que eles ganharam: nós somos eles. Ou haveria talvez duas espécies de humanos? Uma alienígena e outra indígena? Ou talvez sejam todos e cada um dos humanos que estariam divididos ao meio, uma metade alienígena coabitando com uma metade indígena dentro do mesmo corpo; um ligeiro desajuste de sensibilidade nos teria feito perceber essa autocolonização. Seríamos, assim, nós todos, indígenas, isto é, todos Terranos, índios invadidos pelos europeus, os “Humanos”; todos nós, inclusive, é claro, os europeus (que foram um dos primeiros povos terranos a serem invadidos). [...] Os invasores são os invadidos, os colonizados são os colonizadores. Acordamos para um pesadelo incompreensível (Danowski & Viveiros de Castro 2014: 142).

Longe diluir um potencial de alteridade radical, à unidade específica da humanidade, o reconhecimento de que “nós somos eles” faz com que essa unidade colapse. “Os invasores são os invadidos, os colonizados são os colonizadores”: não só os humanos se dividem, externa e internamente, entre indígenas e alienígenas, “Humanos” e “Terranos”, “índios” e “europeus”, como também há passagem e conflito entre tais polaridades cosmopolíticas. As divergências entre os povos em torno à condição humana e à sua relação com a Terra – por exemplo, se o homem é o “senhor da natureza” (Kant 2002a: 271) ou mais um “simbionte” de Gaia (Haraway 2016: 30, 173) – são de tal maneira profundas, tanto cultural quanto “naturalmente”, política e cosmicamente, que sua irredutibilidade testemunha, contra o pressuposto fundamental da antropologia kantiana, a multiplicidade originária de mundos diferentemente humanos, inabarcáveis sob um caráter específico comum. Como afirma Latour acerca do “*Anthropos* do Antropoceno”, trata-se da “perigosa ficção de um agente universalizado

capaz de agir como uma humanidade única”, uma vez que a nova época da história profunda do planeta “coloca fim não só ao antropocentrismo mas também a qualquer unificação prematura da espécie humana, assim como torna possível imaginar uma nova compreensão da própria noção de espécie” (2017: 246). Será, pois, a *species* do humano – como, aliás, sucede com as demais espécies vivas (Haraway 2016: 59 e ss.) –, antes uma diferença relacional que uma identidade substancial?

Seja como for, o exemplo kantiano mostra como a ficção científica se acha incrustada no coração da própria filosofia. Logo, se é pela *especulação*, com a imaginação a serviço do juízo, que se gesta a concepção cosmopolita de humanidade, não será senão também pela especulação, mas com a imaginação voltada contra o juízo, que se poderá subvertê-la, em oposição ao xenocídio.

Foris

Por mais que siga Kant em outros contextos, Hannah Arendt questiona fortemente a deriva extraterrestre constitutiva do cosmopolitismo moderno, intensificada pela corrida armamentista da Guerra Fria em meados do século passado:

Em 1957, um objeto terrestre, feito pela mão do homem, foi lançado ao universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis de gravitação que governam o movimento dos corpos celestes – o Sol, a Lua e as estrelas. [...] O curioso, porém, é que a alegria não foi triunfal; o que encheu o coração dos homens que, agora, ao erguer os olhos para os céus, podiam contemplar uma de suas obras, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade da força e da proficiência humanas. A reação imediata, expressa espontaneamente, foi alívio ante o primeiro “passo para libertar o homem de sua prisão na terra”. [...] Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um deus que era o Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento? A Terra é a própria quintessência da condição humana e, ao que sabemos, sua natureza pode ser singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O mundo – artifício humano – separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal; mas a vida, em si, permanece fora desse mundo

artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos (2007: 9-10).

Ao denunciar o “repúdio funesto” à Terra como lugar natal da humanidade, a filósofa defende que o progresso histórico se desdobra mediante a separação do mundo, em que o ser humano se isola dos demais seres vivos, em relação à vida, pela qual se acha irrevogavelmente conectado a eles. Abandonar a Terra seria o mesmo que renunciar à “condição humana”. Eis aí um ponto de divergência radical para com o cosmopolitismo kantiano, que assume a própria destinação do Homem como extraterrestre. *O mundo dentro da vida e a vida fora do mundo*: o mesmo paradoxo que afeta, em escala planetária, a relação entre humanidade em geral e ambiente se reproduz na escala da vida de cada ser humano, com a cisão cada vez mais intensa entre labor e ação (vida política), de um lado, e trabalho, de outro (mundo artificial).

Se os extraterrestres tomam parte no referido conflito cosmopolítico, é certo que este se passa na Terra. De fato, talvez nunca tenha sido tão intenso e decisivo, como atualmente, o conflito entre a cidade e a floresta:

A floresta (*foris* – o que está fora dos portões) apresenta-se, portanto, como exterioridade à cidade (Estado), habitat do *silvaticus*, do selvagem (o Fora da floresta é também um fora da condição civilizada), o qual só pode ser eliminado completa e eficazmente com a modificação ou aniquilamento do espaço geográfico-político que ocupa. Enquanto existirem florestas, há espaços para a deserção, para a fuga, para a desobediência civil. A eliminação de fato das florestas, desse modo, aparece como um projeto de colonização do fora, a eliminação do que é externo ao Estado, a expansão dos muros da cidade – ou, em termos atuais, da *fronteira agrícola*. Portanto, se levarmos adiante o raciocínio e a imagem de Hobbes (o que os Estados parecem fazer com gosto), o estado de natureza só seria superado com uma cidade universal, um grande império cosmopolita, com a domesticação ou destruição do que (de quem) está lá (aqui) fora (Nodari 2013: 255-256, nota 3).

Convém então distinguir entre dois “Foras”: o fora da Terra, e o fora da cidade. A cidade é *fora* da Terra – Cosmópolis –, e a floresta é *na* Terra – Gaia (Stengers 2015; Latour 2017). Esses Foras demarcam topologias distintas: por um lado, a *exterioridade transcendente* do isolamento – alienação da estrangeiridade como fator de aniquilação –, por outro, a *exterioridade imanente* do pertencimento – acolhida da estrangeiridade

como fator de constituição: “Se o *extra-terrestre* é o *humano* projetado cosmicamente, o *extra-humano* é o *terreno* projetando o cosmos” (Nodari 2013: 269). Trata-se, portanto, não de uma só floresta, mas de, pelo menos, *duas*. Entre outras características, elas contrastam entre si pelo modo como espécies e mundos, terra e céu, se arranjam em cada qual, configurando políticas e cosmologias radicalmente divergentes, em continuidade maximamente tensa. Sua divergência revela a “multidimensionalidade” da própria Terra (Skafish 2018).

Sombras

Em *A floresta sombria*, Cixin Liu apresenta o personagem de Luo Ji dissertando, em um momento crucial da estória, sobre o paradoxo de Fermi, desde o ponto de vista de uma “sociologia cósmica”:

– O universo é uma floresta sombria. Cada civilização é um caçador armado se esgueirando pelas árvores como um fantasma, afastando com cuidado os galhos no caminho, tentando avançar sem emitir nenhum ruído e controlando até a respiração. O caçador precisa ter cautela, porque a floresta está cheia de outros caçadores também silenciosos. Se encontrar algum ser vivo, seja outro caçador, um anjo ou um demônio, um bebê delicado ou um velho instável, uma fada ou um semideus, só poderá fazer uma coisa: abrir fogo e eliminá-lo. Nessa floresta, o inferno são os outros. Uma ameaça eterna de que qualquer ser vivo que exponha a própria existência será aniquilado de imediato. Esse é o retrato da civilização cósmica. É a explicação para o Paradoxo de Fermi (2017: 445).

O paradoxo diz respeito a um conjunto de hipóteses sobre a existência de sociedades alienígenas em outros planetas levantadas por Enrico Fermi, físico criador do primeiro reator nuclear e tido como “arquiteto da bomba atômica”. Em linhas gerais, ele consiste no seguinte: dada a imensidão incalculável do universo, sua existência medida em dezenas de bilhões de anos, bem como a miríade inimaginável de astros e sistemas estelares, a possibilidade estatística de que a humanidade terrestre seja a única espécie inteligente no universo é praticamente nula. Mas, se é assim, “onde está todo mundo?” As tentativas de resolver o paradoxo resultaram em numerosas respostas (Webb 2015).

A hipótese de Luo Ji é uma das mais surpreendentes e profundas: “Estão todos escondidos”, *ocultos por suas próprias sombras*. Não haveria chance de um encontro entre espécies alienígenas que não redundasse imediatamente em sua aniquilação mútua. Pois a “civilização cósmica” não admite coexistência, sendo uma anti-comunidade por excelência: “floresta sombria”, afirma Ji, em que “o inferno são os outros”.

Tal resposta é justificada por um raciocínio complexo que parte de duas premissas básicas, os “dois axiomas da sociologia cósmica”: “Primeiro axioma: a principal necessidade de uma civilização é a sobrevivência. Segundo axioma: a civilização cresce e se expande continuamente, mas a matéria total do universo permanece constante” (Liu 2017: 441). Juntas, elas conduzem à constatação hipotética de que o encontro entre duas civilizações totalmente estrangeiras uma à outra, ambas guiadas pela necessidade de zelar por sua própria sobrevivência acima de qualquer outra coisa e caracterizadas por “explosão tecnológica”, só podem se destruir, sejam elas “benevolentes” ou “maliciosas” uma em relação à outra, devido a um efeito escalonar, irrefreável, de “desconfiança em cadeia” (2017: 443-444). Paradoxal, mas muito verossimilmente, não haveria espaço suficiente no universo para a existência de mais de uma civilização!

Podemos ser tentados a comparar essa “floresta sombria” ao espaço exterior à (da) cidade cosmopolita. Mas vejamos bem: Ji descreve o encontro impossível entre civilizações tecnologicamente super-avançadas, organizadas segundo princípios típicos do cosmopolitismo. Ao invés do fora da cidade, trata-se do espaço de encontro entre diferentes cidades, por assim dizer, projetadas como civilizações cósmicas separadas por anos-luz de distância. Trata-se da extrapolação máxima do cosmopolitismo, não da sua supressão total.

Em dezembro de 2012, Liu escreveu um posfácio ao primeiro livro, *O problema dos três corpos*, da série a que pertence *A floresta sombria*. O texto termina assim:

Na Terra, os seres humanos podem entrar em outro continente e, sem pensar duas vezes, destruir pela guerra e pela doença a civilização irmã que encontrarem. Mas, quando olham para as estrelas, eles ficam sentimentais e acreditam que, se inteligências extraterrestres existirem, devem ser civilizações dotadas de uma moral nobre, universal, como se valorizar e amar formas de vida

diferentes fizessem parte de um código de conduta universal evidente. Acho que devia ser exatamente o contrário: que a bondade que exibimos para as estrelas seja voltada para os membros da raça humana na Terra, e que sejam estabelecidas a confiança e a compreensão entre os diversos povos e civilizações que fazem parte da humanidade. Mas, para o universo além do sistema solar, deveríamos manter vigilância constante e estar preparados para atribuir as piores intenções a qualquer Outro que possa existir no espaço. Para uma civilização frágil como a nossa, sem sombra de dúvida esse é o meio mais responsável (2016: 316).

Liu propõe “exatamente o contrário” de Kant, imaginando os extraterrestres como irracionais e anti-humanos, em vez de representarem uma imagem sublime da humanidade. É que, segundo ele, seria uma atitude ingenuamente xenocida pressupor um “código de conduta universal” a que as inteligências extraterrestres, justamente por serem inteligências, obedecessem espontaneamente, tal qual um “*faktum* da Razão” (Kant 2002b). Além disso, o autor acusa a hipocrisia que governa o sentimentalismo dos seres humanos que imaginam os extraterrestres como anjos: esses mesmos humanos são aqueles que “podem entrar em outro continente e, sem pensar duas vezes, destruir pela guerra e pela doença a civilização irmã que encontrarem”. A floresta sombria é, pois, a “cidade-luz” distópica, revelada em sua face monstruosa.

Cristais

Por outro lado, a imagem da caça induz àquela comparação desastrosa, como se a floresta sombria, entendida como o espaço exterior ao Estado, fosse equivalente à floresta habitada pelos assim chamados povos selvagens. Essa comparação seria xenocida por si só. Mas vamos dar-lhe uma chance... Afinal, não é verdade que as relações de predação desempenham papel principal, simbólica e realmente, tanto no pensamento quanto na vida dos povos da floresta?

Vejamos como Viveiros de Castro descreve a “situação sobrenatural típica no mundo ameríndio”:

É o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho – e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa,

revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem. Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um tu dito por um não-humano aceita a condição de ser sua “segunda pessoa”, e ao assumir, por sua vez, a posição de eu já o fará como um não-humano. (Apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas agências extra-humanas sem perder sua própria condição de sujeito.) A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que ele é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal. E este, enfim, seria o verdadeiro significado da inquietação ameríndia sobre o que se esconde sob as aparências. As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos (2002: 397).

As divergências mais flagrantes entre o “retrato da civilização cósmica” e o “encontro sobrenatural na floresta” parecem ser: (i) no primeiro caso, um encontro impossível entre civilizações; no segundo caso, encontro intensivo entre mundos; (ii) no primeiro, negação radical da humanidade de outrem; no segundo, perda da própria humanidade pelo reconhecimento inevitável de que “o outro é o humano”; (iii) no primeiro, a aniquilação mútua dos sujeitos; no segundo, a transformação recíproca das perspectivas.

Para reforçar o contraste, eis as palavras com que Davi Kopenawa descreve sua “floresta de cristal” (Viveiros de Castro 2006), resplandescente com os espelhos dos espíritos:

Os *xapiri* que nela vivem são os verdadeiros donos da floresta à sua volta. É o espaço externo de sua casa. Por ela andam, folgueiam e descansam de suas brincadeiras. Muitos espelhos cercam esse maciço rochoso. Lá estavam bem antes de nossa chegada. Por isso, no momento de construir nossa casa, nossos antigos xamãs tiveram de afastá-los com cuidado e gentileza, informando os espíritos de sua intenção. O sítio de Watoriki também é cercado de muitos caminhos, pertencentes a todos os espíritos dos animais, das árvores e das águas. Gente comum não vê os espelhos, mas para os *xapiri* eles são tão visíveis quanto é para nós a praça central de nossa casa! Cobrem a floresta em toda a sua extensão, e nós, humanos, vivemos no meio deles. Sem nos darmos conta, os espíritos estão o tempo todo indo e voltando e correndo com alegria por eles, produzindo uma brisa fresca. Assim é. O vento não surge do nada na floresta, como pensam

os que ignoram a existência dos *xapiri*. Vem do movimento da corrida invisível dos espíritos que nela vivem. Em todos os lugares onde vivem humanos, a floresta é assim povoada de espíritos animais. São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos ou possuem asas, as imagens de todas as antas, veados, onças, jaguatiricas, macacos-aranha e guaribas, cutias, tucanos, araras, cujubins e jacamins. Os animais que caçamos só se deslocam na floresta onde há espelhos e caminhos de seus ancestrais *yarori* que se tornaram espíritos *xapiri*. Quando olham para a floresta, os brancos nunca pensam nisso. Mesmo quando a sobrevoam em seus aviões, não veem nada. Devem pensar que seu chão e suas montanhas estão ali à toa, e que ela não passa de uma grande quantidade de árvores. Entretanto, os xamãs sabem muito bem que ela pertence aos *xapiri* e que é feita de seus inúmeros espelhos. Os espíritos que vivem nela são muito mais numerosos do que os humanos e todos os demais habitantes da floresta os conhecem! (Kopenawa & Albert 2015: 120-121).

Em comentário à noção xamânica de espelho, Viveiros de Castro argumenta que, por emanarem luzes ao invés de refletirem imagens, “os espelhos sobrenaturais não são dispositivos representacionais, espelhos refletores ou ‘reflexionantes’, mas cristais, instrumentos multiplicadores de uma experiência luminosa pura, fragmentos relampejantes” (2006: 333). Graças aos seus espelhos, os espíritos não são imagens vistas, mas imagens que veem e tornam visível. O antropólogo acrescenta à sua exegese uma explicação adicional de Kopenawa que acusa a inadequação da conceitualidade estética ocidental para dar conta da virtualidade cristalina dos *xapiri*: “Vocês diriam ‘espelhos’. Mas não são espelhos de se olhar, são espelhos que brilham” (2006: 334). Donde a importante conclusão: “A floresta de cristal, portanto, não reflete ou reproduz imagens, mas ofusca, refulge e resplandece” (2006: 319). Ao invés das trincheiras que formam a floresta sombria de Liu, a floresta de cristal é composta de telas que se multiplicam ao infinito, como em um multiverso “cinemático” (Gow 1997).

Mas, especulemos, de que maneira Kopenawa responderia à pergunta de Fermi: “Onde está todo mundo?” Talvez uma resposta possível fosse: “Estão todos aí, por todos os lados, vendo e fazendo ver, porém invisíveis a olhos de fantasma”. A floresta descrita por Davi é uma rede de encontros: ela não é simplesmente habitada por muitas gentes, mas feita de gente, das mais variadas espécies e mundos. De gente humana, mas sobretudo de outras gentes, bem mais numerosas: gentes extra-humanas, gentes-animais, gentes-espíritos. Aos olhos destas últimas, os humanos, incapazes sob

condições normais de vê-las, são “pequena gente fantasma”, “fantasmas estrangeiros” (Kopenawa & Albert 2015: 111). “Tudo é perigoso: não porque o *xénos* seja sempre um algoz incomunicável, mas porque há excesso de comunicação *xenológica*.”

Logo, em oposição à sociologia cósmica de Liu, os axiomas da cosmopolítica de Kopenawa também totalmente outros. Quais, podemos especular? Primeiro: *a principal necessidade de um povo-espécie é a transformação*. Segundo: *a matéria cósmica torna-se inconstante à medida que um povo-espécie se transforma em relação com outros povos-espécies estrangeiros*. Assim também, em lugar da “desconfiança em cadeia” e da “explosão tecnológica” como operadores da aniquilação mútua das civilizações cosmopolitas (Liu 2017: 441-444), teríamos, por exemplo, “*simpoiese*” em rede (Haraway 2016) e criação “*involucionária*” (Hustak & Myers 2012) como modos de transformação recíproca dos coletivos cosmopolíticos. As duas florestas não poderiam ser mais distintas: enquanto, conforme observa Liu, entre a floresta cósmica e a cidade terrestre se abre um abismo, como se fossem dois mundos separados (e é essa separação que enseja aos humanos fazerem guerra aos outros na Terra, enquanto sonham com a paz celestial), na floresta de cristal, por sua vez, céu e terra se confundem: “Os *xapiri* cintilam como estrelas que se deslocam na floresta” (Kopenawa & Albert 2015: 113). Astros intraterrestres, *cristais*, os espíritos são o céu da terra, a terra como céu.

Afinal, como explica Kopenawa, a própria terra atual é um céu que já caiu, tendo empurrado a terra anterior para o mundo subterrâneo (2015: 193–217). Os diferentes patamares cósmicos – céu de cima, céu de baixo, terra de cima, terra de baixo – se encontram em uma relação de tal modo intrínseca e dinâmica que as diversas populações que os habitam – *xapiri*, mortos, humanos, monstros – se mantêm em constante intercurso e metamorfose:

A gente do primeiro tempo não era tão sabida. Mas se esforçaram muito tentando impedir a queda do primeiro céu. Transtornados de medo, cortaram estacas frágeis demais, na madeira mole e nos troncos esburacados das árvores *tokori* e *kahu usihi*. A maior parte desses ancestrais foi esmagada ou lançada para debaixo da terra, a não ser num lugar, onde o céu se apoiou num cacauero, que vergou sob o peso mas não quebrou. Isso foi no centro de nossa floresta, onde estão as colinas que chamamos *horepê a*. Um papagaio *werehe* [*Amazona farinosa*] foi mordiscando o retalho de céu preso no

cacaueiro e aos poucos abriu nele um buraco, por onde essas gentes do primeiro tempo conseguiram escapar. No final, saíram na floresta das costas do céu, onde continuaram vivendo. Os xamãs chamam-nos *hutu mosi horiepë theri pë*, a gente que saiu do céu. Mas esses ancestrais acabaram desaparecendo. Viraram outros e foram levados pelas águas, ou foram queimados quando a floresta toda se incendiou, há muito tempo. Isso é o que sei. Viemos à existência depois deles, e foi nossa vez de existir e aumentar. De modo que somos os fantasmas da gente que saiu do céu (2015: 195-196).

Um último fantasma

Outro papagaio, remanescente de uma espécie criticamente ameaçada pela ação predatória do Homem – *Amazona vittata* –, usa a pena de Ted Chiang para responder ao paradoxo de Fermi. A partir da observação “telescópica” do desejo humano de conexão com civilizações de outros planetas, sua reflexão demonstra, com razões mais do que suficientes, a impostura xenocida que há em perguntar “onde está todo mundo”, em meio a um planeta ainda, mas talvez por pouco tempo, fervilhante de espécies inteligentes:

Os humanos usam [o radiotelescópio de] Arecibo para procurar inteligência extraterrestre. Seu desejo de estabelecer uma conexão é tão forte que eles criaram um ouvido capaz de auscultar o universo. Mas eu e meus companheiros papagaios estamos bem aqui. Por que eles não estão interessados em escutar as nossas vozes? Somos uma espécie não-humana capaz de se comunicar com eles. Não somos exatamente o que os humanos estão procurando?

O universo é tão vasto que a vida inteligente deve certamente ter surgido muitas vezes. O universo é também tão antigo que pelo menos uma espécie tecnológica teria tido tempo para se expandir e encher a galáxia. Ainda assim não há nenhum sinal de vida em nenhum lugar exceto na Terra. Os humanos chamam isso de paradoxo de Fermi. Uma solução proposta para o paradoxo de Fermi é que espécies inteligentes tentam ativamente ocultar sua presença, a fim de evitar ser alvejadas por invasores hostis. Falando como membro de uma espécie que foi levada quase à extinção pelos humanos, eu posso atestar que se trata de uma sábia estratégia. Faz sentido ficar quieto e evitar atrair atenção.

O paradoxo de Fermi é conhecido também como o Grande Silêncio. O universo deveria ser uma cacofonia de vozes, mas, em vez disso, ele é desconcertantemente quieto. Alguns humanos teorizam que espécies inteligentes se extinguem antes que possam se expandir ao espaço sideral. Se eles estão corretos, a calmaria do céu noturno é o silêncio de um cemitério. Centenas de anos atrás, minha estirpe foi tão numerosa que a floresta do Rio Abajo ressoava com as nossas vozes. Agora nós quase sumimos. Em breve esta floresta tropical

poderá tornar-se tão silenciosa quanto o resto do universo (Chiang 2015: 1).

Membro de um povo da “floresta poliglota” (Albert 2016), o primo de Alex (Pepperberg 2009) receia que a Cosmópolis humana instaure na Terra o suposto “grande silêncio” celeste. Se “faz sentido ficar quieto e evitar atrair atenção”, não é porque a floresta terrestre seria o palco da guerra de todos contra todos, mas porque a humanidade cosmopolita, fiel ao propósito de expansão progressiva por meio da eliminação do Fora, faz guerra permanente ao conjunto das espécies vivas no planeta. Mais ainda, por sua transposição interespecífica ao ato da palavra – “Eu falo, logo eu sou” –, o papagaio prova que a Terra é habitada por povos extra-humanos dotados de línguas próprias: “Nós não gritamos simplesmente. Nós pronunciamos. Nós enunciamos” (Chiang 2015: 2). Não obstante, resultado de colaboração simpoiética – obra de “*xenogênese*” (Butler 2000) –, o testemunho espectral de *Amazona vittata* mostra que aquele silêncio pode ser quebrado sempre quando, contra o dogma nefasto de que “o estudo próprio da humanidade é o Homem” (Pope *apud* Le Guin 2009: 40), se entrega a palavra ao extra-humano.

Quando a antropologia se torna xenologia (Card 2013): “Tem-se a impressão de um mundo fictício, estranho, estrangeiro, visto por outras criaturas; mas também o pressentimento de que esse mundo já é o nosso e que nós mesmos somos essas outras criaturas” (Deleuze 2006: 211). Não há mundo próprio sem estrangeiro: mundo é outro-mundo – ou mundo nenhum. Pois todo xenocídio conduz à aniquilação do mesmo mundo em nome do qual é perpetrado:

O que o mundo perdeu, e o que realmente importa, é uma parte daquilo que o inventa e mantém como mundo. O mundo morre de cada ausência; o mundo arrebenta de ausência. Pois o universo, como os grandes e bons filósofos disseram, o universo inteiro pensa e sente a si mesmo, e cada ser importa no tecido de suas sensações. Toda sensação de todo ser do mundo é um modo pelo qual o mundo vive e sente a si mesmo, e através do qual ele existe. E toda sensação de todo ser do mundo faz com que todos os seres do mundo sintam e pensem a si mesmos diferentemente. Quando um ser não existe mais, o mundo se estreita de súbito, e uma parte da realidade colapsa. Cada vez que uma existência desaparece, é um pedaço do universo de sensações que se esvai (Despret 2017: 219-220).

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. 2016. “La forêt polyglotte”. In: B. Krause. *Le grand orchestre des animaux*. Paris: Fondation Cartier, pp. 91-99.

ARENDDT, Hannah. 2007 [1958]. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

BUTLER, Octavia E. 2000 [1987, 1988, 1989]. *Lilith’s Brood*. New York: Grand Central Publishing.

CARD, Orson Scott. 2010 [1991]. *Xenocídio*. Tradução de Sylvio Monteiro Deutsch. São Paulo: Devir.

CHIANG, Ted. 2015. The Great Silence. *e-flux*, 65: 1-3. Disponível em: <http://supercommunity.e-flux.com/texts/the-great-silence/>.

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

DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.

DELEUZE, Gilles. 2006. *A ilha deserta e outros textos*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Iluminuras.

DERRIDA, Jacques. 2002. Discurso de Frankfurt. Tradução de Iraci D. Poleti. *Biblioteca Diplô*, 01/01/2002. Disponível em: <http://diplô.org.br/2002-01,a204>.

DESPRET, Vinciane. 2017. “Afterword: It Is an Entire World That Has Disappeared”. In: D. B. Rose, T. van Dooren & M. Chrulaw. *Extinction Studies: Stories of Time, Death, and Generations*. New York: Columbia University Press, pp. 217-222.

GOW, Peter. 1995. Cinema da floresta: filme, alucinação e sonho na Amazônia Peruana. *Revista de Antropologia*, 38(2): 37-54.

HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.

HUSTAK, Carla & MYERS, Natasha. 2012. Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters. *Differences*, 23(3): 74-117. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/differences/article-abstract/23/3/74/97715/Involuntary-Momentum-Affective-Ecologies-and-the>.

KANT, Immanuel. 1946 [1755]. *Historia natural y teoria general del cielo: ensaio sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*. Traducción de Pedro Merton. Buenos Aires: Lautaro.

_____. 1986 [1784]. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. Edição bilíngue. São Paulo: Brasiliense.

_____. 2001 [1787]. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. 2002a [1790]. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 2002b [1788]. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2006 [1798]. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____. 2008 [1795]. *À paz perpétua*. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2015 [2010]. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

LATOUR, Bruno. 2017 [2015]. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Polity Press.

LE GUIN, Ursula K. 2009. "The Critics, the Monsters, and the Fantasists". In: U. K. Le Guin. *Cheek by Jowl*. Seattle: Aqueduct Press, pp. 25-41.

LIU, Cixin. 2016 [2006]. *O problema dos três corpos*. Tradução de Leonardo Alves. Rio de Janeiro: Suma de Letras.

_____. 2017 [2008]. *A floresta sombria*. Tradução de Leonardo Alves. Rio de Janeiro: Suma de Letras.

NODARI, Alexandre. 2013. O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre "a revolta cósmica da criatura contra o criador". *Landa*, 1(2): 251-272. Disponível em: <http://www.revistalanda.ufsc.br/PDFs/ed2/Alexandre%20Nodari.pdf>.

PEPPERBERG, Irene M. 2009. *Alex e eu*. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Record.

SKAFISH, Peter. 2018. Fora do que se acredita existir: a Terra em perspectiva multidimensional. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 66-94. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rieb/n69/2316-901X-rieb-69-00066.pdf>.

STENGERS, Isabelle. 2005. "The Cosmopolitical Proposal". In: B. Latour & P. Weibel. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge: The MIT Press, pp. 994-1003.

_____. 2015 [2009]. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.

SZENDY, Peter. 2011. *Kant chez les extraterrestres: filosofictions cosmopolitiques*. Paris: Minuit.

VALENTIM, Marco Antonio. 2018. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15: 319-338. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120/55708>.

_____. 2015 [2009]. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

WEBB, Stephen. 2015. *If the Universe Is Teeming with Aliens... WHERE IS EVERYBODY? Seventy-Five Solutions to the Fermi Paradox and the Problem of Extraterrestrial Life*. New York: Springer.

Sobre o autor

Marco Antonio Valentim

Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. É membro fundador do Species - Núcleo de Antropologia Especulativa/UFPR. Publicou o livro *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental* (Cultura e Barbárie, 2018). Seus estudos têm se concentrado em questões de metafísica comparativa, com foco na divergência entre Ocidente moderno e América indígena, e no problema da relação entre metafísica e termodinâmica no Antropoceno. E-mail: mavalentim@gmail.com

O autor é o único responsável pela redação do artigo.