



Por uma verdade capaz de imprever o fim do mundo

Alyne Costa

A verdade é um caso particular da felicidade; é nesse sentido que a diferença verdadeiro/falso é um fetiche defeituoso.

– Barbara Cassin

1. O colapso climático e as distintas evocações do apocalipse

Desde que os cientistas soaram os primeiros alarmes sobre as mudanças climáticas globais antropogênicas, a discussão sobre o problema não raro lança mão de termos tomados emprestados da escatologia cristã, como apocalipse, fim do mundo e fim dos tempos. O emprego desses termos costuma expressar duas atitudes opostas. A primeira delas é a preocupação com os graves efeitos das alterações do clima sobre a vida como a conhecemos. Seus adeptos podem ser chamados, seguindo um conceito do filósofo Günther Anders, de “apocalípticos profiláticos”, isto é, aqueles que evocam a catástrofe iminente com o intuito de evitar sua materialização. Este parece ser o caso, por exemplo, da deputada norte-americana Alexandria Ocasio-Cortez, que recentemente declarou que [“o mundo acabará em 12 anos se não lidarmos com as mudanças climáticas”](#); ou, ainda, da ativista climática Greta Thunberg, que, em resposta aos que veem nas greves estudantis que eclodem por toda parte uma esperança de solução para a crise climática, afirmou: [“Eu não quero que vocês tenham esperança. Eu quero que entrem em pânico. Quero que sintam o medo que sinto todo dia. \[...\] Quero que ajam como se sua casa estivesse em chamas, porque ela está”](#).

A outra atitude, sem dúvida a mais preocupante, é a daqueles que se recusam a acreditar no que está acontecendo, que duvidam de que se trate de mudanças induzidas pela ação humana ou mesmo que menosprezam a gravidade de seus efeitos. Entre eles, a palavra “apocalípticos” é empregada para desqualificar os prognósticos sobre o aquecimento global, que julgam exagerados e/ou inverossímeis. Tal postura expressa os diversos graus daquilo que vem sendo chamado de *negacionismo climático*, abarcando desde aqueles que, incapazes de dimensionar a magnitude das transformações em curso, terminam por negar sua existência até os “profissionais da negação”, nas palavras da filósofa Deborah Danowski, envolvidos em campanhas milionárias para espalhar desinformação, retardar a ação política para enfrentar o problema e, com isso, seguir lucrando com a destruição do planeta. É o caso, por exemplo – e só para nos atermos à situação no Brasil –, de Jair Bolsonaro e diversos representantes de seu governo, em especial o ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, e o das Relações Exteriores, Ernesto Araújo: a adoção de medidas que beneficiam inequívoca e exclusivamente as indústrias agroextrativistas, a destruição implacável dos mecanismos de proteção ambiental, a perseguição a ONGs e aos povos indígenas, as relações espúrias com *think tanks* negacionistas e o endosso a teorias da conspiração as mais estapafúrdias frequentemente vêm acompanhados de acusações de um suposto alarmismo climático



da parte daqueles que eles rotulam como apocalípticos.

Mas como é possível que algum integrante da civilização herdeira da modernidade, orgulhosa como é de seus feitos científicos e tecnológicos, não apenas aja com indiferença diante da maior ameaça global já detectada pela ciência como também questione a validade do conhecimento científico sobre esse assunto? Um dos pensadores da atualidade mais intrigados com o fenômeno do negacionismo é o antropólogo francês Bruno Latour. Em seu livro intitulado *Face à Gaïa*, ele alega ter encontrado na história da religião – ou, mais especificamente, na prevalência de uma certa concepção judaico-cristã da noção de “verdade” e de uma determinada acepção do termo “apocalipse” – as razões para essa deliberada imprudência diante de um perigo, atitude que, ele argumenta, é um dos traços mais marcantes do projeto modernizador.

2. A origem (contra-)religiosa do secularismo moderno

Para Latour, a concepção pretensamente secular que os modernos têm da natureza – pensada como reino de coisas inertes, incapazes de qualquer agência, que apenas servem de pano de fundo e “recursos” para a ação humana – tem uma origem religiosa; ou, como ele vai argumentar, *contra-religiosa*. Ele toma o termo emprestado do historiador Jan Assmann, que o cunhou para designar a nova associação entre religião e *verdade* que se instaura com as religiões monoteístas. Até então, as religiões ditas pagãs desconheciam a distinção entre verdadeiro ou falso: as coisas podiam ser puras ou impuras, sagradas ou profanas, mas não se concebia a possibilidade de que apenas um deus fosse verdadeiro e os demais falsos.

É por presumir a existência de uma única divindade verdadeira que o cristianismo e as demais religiões monoteístas aparecem como contra-religião. Em lugar da atenção e do cuidado para não ofender deuses desconhecidos, da diplomacia que permitiria a comparação e a convivência entre deuses diferentes sem que um se impusesse sobre o outro, o princípio que prevalece nas contra-religiões é o da *negligência*: o direito autoconcedido de considerar como falsos – e por isso, passíveis de aniquilação – os deuses (e os mundos) dos outros. As cruzadas e as campanhas de “extirpação de idolatrias” nas Américas após sua invasão pelos europeus são provas da violência brutal que reside na presunção de existência de uma verdade única.

Mas é a partir do século XVII que tal presunção extrapola o domínio religioso e, se convertendo em ânsia por *certeza*, alcança outros domínios da vida europeia. Para acabar com as guerras religiosas que assolam o continente, aposta-se na invenção de dispositivos para submeter as rivalidades a verdades mais contundentes; a busca por um conhecimento garantido, indisputável, começa a se impor. Se o humanismo do século XVI abraçava com entusiasmo a ambiguidade, a dúvida e as diferenças de opinião (como mostram, por exemplo, as obras de Montaigne e Erasmo), a continuidade dos conflitos ao longo do século seguinte torna a incerteza intolerável: somente uma certeza absoluta poderia silenciar as controvérsias e trazer a paz.

É nesse contexto que devemos entender a invenção, que data dessa época, da ideia de uma Natureza que abrigaria a realidade última do mundo, a cujas leis de funcionamento somente a ciência poderia ter acesso. Latour dirá, então, que, por mais



que os modernos acreditem habitar um mundo secular, eles são os herdeiros diretos da invenção monoteísta de uma verdade exclusiva; a diferença é que, se antes tal verdade se voltava contra as religiões consideradas pagãs, na modernidade o conhecimento científico sobre a natureza se torna a verdade que se volta contra toda e qualquer forma de explicação não-científica do mundo, consideradas meras crenças.

No entanto, tal diagnóstico não explica a transformação da confiança em uma verdade única, herança do monoteísmo, em anseio por uma certeza garantida pelo conhecimento absoluto, marca principal da modernidade. Para entender o que se passou, Latour se volta a uma outra noção religiosa que teria se infiltrado em todas as práticas modernas (incluindo as ciências): uma certa interpretação do *apocalipse* que, tendo sido elaborada pelo teólogo Gioacchino da Fiore no século XII, influencia a noção de verdade que passa a prevalecer alguns séculos depois.

3. A modernidade como certeza de habitar o fim dos tempos

Em seu endosso à tese de Eric Voegelin, Latour explica que, ao acrescentar na historicidade cristã, até então dividida entre as épocas do Pai e do Filho (narradas no Antigo e no Novo Testamento, respectivamente), uma nova época – o Reino do Espírito –, da Fiore transformou profundamente o sentido de “apocalipse”. Antes, tal noção dizia respeito a viver no *tempo do fim*, isto é, sob a espera do retorno do Filho, que se daria *no tempo e na história*. Isso demandava uma postura de atenção a possíveis sinais, encerrava dúvidas, exigia interpretações tateantes da revelação que viria dos céus. Contudo, na interpretação feita por da Fiore, o apocalipse passa a ser pensado como o *fim dos tempos* (e, conseqüentemente, o *fim da história*): a dúvida e a espera incerta se convertem na certeza da realização do Reino do Espírito na Terra. Sob esse prisma, o mundo se torna controlável e previsível; sua historicidade e temporalidade são submetidas a uma verdade que existe fora dele.

Voegelin defende que é essa interpretação do apocalipse que aparece repaginada no tipo peculiar de secularismo praticado na modernidade. Atormentados pelas disputas travadas em nome da verdade, os modernos resolveram abdicar do mundo terreno, com todas as dificuldades de composição e incertezas que ele encerra, para buscar transcendências absolutas prontas a serem *imanentizadas* aqui embaixo. Disso decorre que tanto a política quanto a ciência praticadas a partir do século XVII passaram a expressar essa mesma certeza de habitar o fim dos tempos, agindo como se fossem meros instrumentos da realização na Terra de um paraíso prometido – seja ele o da ordem proporcionada por um Estado forte (o *Leviatã* de Thomas Hobbes) ou o da Natureza explicada pelas leis da física, concepção da qual René Descartes foi um dos maiores expoentes.

Latour estende esse diagnóstico a certas interpretações marxistas vulgares da revolução proletária e à confiança cega na economia de mercado professada por tantos liberais: em todos esses os casos, tratar-se-ia de transcendências mal posicionadas, verdades pré-fabricadas a serem implantadas num mundo do qual se acredita saber de antemão os movimentos e possibilidades de transformação. As promessas que animam seus adeptos se tornam *utopias*, mundos já prontos à espera de sua mera ativação. E os



reflexos disso se fazem sentir ainda (ou mais que nunca) na contemporaneidade: quando se acredita viver no fim dos tempos e da história, quando não se concebe a possibilidade do incerto e do imprevisível – “there is no alternative” é o célebre slogan de Margareth Thatcher, fiel sacerdotisa do deus Mercado –, vence o projeto de gestão do fim do mundo mais convincente, gestão que se faz pela promessa (sempre frustrada) de realização na Terra de um outro mundo inteiramente acabado.

4. O materialismo não pode ser um niilismo

Tudo isso fica muito claro quando atentamos para a concepção de *matéria* que passa a prevalecer nas ciências a partir daquele mesmo século XVII: é ali que se começa a pensar a Natureza como reino das coisas inertes, pura extensão formada pela mera concatenação de causas e consequências em obediência estrita a leis físicas dadas de uma vez por todas. Estabelece-se, com isso, uma bizarra distribuição da capacidade de agir no mundo e de fazer história, segundo a qual se nega aos seres “naturais” qualquer agência ou movimento espontâneos. É essa certeza de habitar um mundo inanimado que explica a falta de prudência dos modernos no trato com as entidades que, a seu ver, não passam de recursos a serem explorados para a expansão de suas liberdades. No entanto – e tal constatação se mostra incontornável no Antropoceno –, o mundo não é feito de uma fisicalidade que simplesmente “está aí”. Ao contrário, ele é o *resultado histórico* (e, por isso, sempre provisório e instável) de sucessivas interações entre incontáveis seres que agem uns sobre os outros para seguirem existindo. Nesse sentido, a realidade não é da ordem do meramente dado: são essas interações que tecem a materialidade mesma do mundo em que vivemos.

Por essa razão, seria um equívoco atribuir o secularismo dos modernos a um excesso de materialismo, como se costuma dizer. Se assim fosse, eles não teriam feito da negligência a regra de suas práticas, desprezando a historicidade, a multiplicidade de agências e a imprevisibilidade mundanas em prol de uma verdade exterior acabada. Com efeito, mais que materialismo, o projeto de modernização expressa um profundo *niilismo*: a certeza da transcendência encarnada na noção de Natureza faz perder de vista o mundo, as relações que o fabricam, as dinâmicas que o formam e transformam. Inversamente, o “animismo” expresso por tantos povos extra-modernos em sua relação com montanhas, rios, plantas e outros tantos seres que os ditos ocidentais consideram inanimados – animismo que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro descreve como um [“modo de atenção à realidade que vê ‘tudo’ como possuindo uma virtualidade de agência variável e atualizável”](#) – se mostra uma versão do materialismo muito mais realista e compatível com o que as mudanças climáticas nos mostram: que a natureza “reage” a nossas ações e que, por causa disso, vivemos hoje o risco de a materialidade mesma que sustenta nossa existência desmoronar.[1]

É por não admitirem que nenhuma agência possa perturbar a transcendência acabada da Natureza que os filhos da modernização não conseguem aceitar facilmente (quando chegam a fazê-lo) que aquilo que julgavam como reles pano de fundo inerte efetivamente age e responde. Nesse sentido, o negacionismo, mais que expressar um desacordo com a epistemologia moderna, se mostra seu mais legítimo herdeiro: o alerta



sobre as mudanças climáticas não produz mobilização porque prevalece a certeza de que o mundo natural não passa de matéria inerte. Quem habita o fim dos tempos e da história não consegue admitir que o inesperado pode acontecer.

Se faz sentido tudo o que expus até aqui, fica claro por que denunciar a mentira ou a falta de razoabilidade dos negacionistas não é a arma mais eficaz para enfrentar o problema: o denunciamento opera no mesmo registro da certeza do fim do mundo, segundo o qual só resta opor verdade e falsidade. No livro *La sorcellerie capitaliste*, os autores Isabelle Stengers e Philippe Pignarre afirmam que há uma “proximidade das mais ameaçadoras” entre o hábito da denúncia e a presunção de uma verdade incontestável que suplante as hesitações e conflitos próprios à *política*. Dito de outro modo, denunciar as aparências em nome de uma verdade (no caso, as mentiras ou enganos dos que negam as evidências das mudanças climáticas), por mais que tenha efeitos positivos em certos enfrentamentos, expressa ainda o desejo de uma transcendência que se imponha sobre as divergências; trata-se de trocar a temporalidade e historicidade mundanas por uma verdade acabada, perdendo de vista a política e, com ela, o próprio mundo. Tal qual faziam os modernos, essa atitude recoloca a ciência na posição de autoridade indiscutível de um mundo no qual a política, enquanto encontro de heterogêneos na história e no tempo, deixou de existir, convertendo-se num policiamento de verdades fabricadas alhures.

Proponho, então, pensar o negacionismo como um reflexo da *perda do mundo* decorrente do estranho secularismo moderno. Tal fenômeno é uma das faces do niilismo expresso pela espera por uma verdade a-histórica e atemporal. O problema do niilismo não seria, portanto, a impossibilidade da verdade com a morte de Deus, como certas interpretações da filosofia nietzschiana sugerem, mas sim a abdicação do mundo que a expectativa por essa verdade definitiva provoca.

Um exemplo pode tornar o argumento mais claro. Numa entrevista recente, a filósofa Donna Haraway (2019) afirmou que discutir a pós-verdade (mas poderíamos dizer também o negacionismo) [é adentrar uma arena “na qual se trata somente de convicções internas que não têm nada a ver com o mundo”](#).^[2] Tal afirmação me fez lembrar um artigo no qual a jornalista Masha Gessen traçava um paralelo entre as personalidades de Vladimir Putin e Donald Trump (mas que poderia muito bem incluir também o atual ocupante da Presidência no Brasil). Entre outras coisas, Gessen dizia que esses políticos aparentam [“estar no comando de um mundo entediante”](#): não se preparam para reuniões importantes, escolhem canais de informação que só confirmam sua visão de mundo, suas equipes de governo estão repletas de familiares e asseclas subservientes, se esforçam para silenciar as vozes dissonantes. Tudo isso expressa uma profunda ausência de curiosidade, preocupação e interesse com qualquer coisa que extrapole a mesquinhez de seus mundinhos (fim de mundinhos) privados, o que faz com que pareçam visivelmente “preguiçosos e desinteressados no mundo que desejam dominar”, conforme as palavras de Gessen.

Como lembra outra filósofa, Barbara Cassin, a diferença crucial entre a ficção e a pós-verdade é que a ficção engaja as pessoas na produção da história, ao passo que a pós-verdade é apenas uma mentira de autoridade. “Toda ficção está a espera de bons leitores”, ela conclui; é essa construção *no* e *com* o mundo que produz verdades consistentes. De fato, se a ascensão de líderes políticos como Trump, Putin e Bolsonaro



está tão diretamente associada à pós-verdade e ao negacionismo, é porque eles manifestam uma completa incapacidade de se sentirem intrigados, interpelados, fascinados, apreensivos pelos movimentos do mundo: vivem no fim dos tempos, no fim do mundo, gerenciando o apocalipse com toda odiosidade e negligência, realizando no tempo e na história a exterminação que presumem já ter acontecido.

5. É preciso “imprever” o mundo: a verdade como construção pragmática

Diante desse cenário, muito se tem falado sobre a necessidade de a ciência reconquistar a confiança das pessoas no conhecimento por ela produzida. Estou de completo acordo com essa conclusão, mas gostaria de ir além: minha hipótese é que a ciência não deve/não pode mais agir como se fosse a única enunciativa da verdade, mas, ao contrário, deve ser um dos agentes participando da *construção* da verdade. Tratar-se-ia, portanto, de se voltar para este mundo feito de tempo e história e fabricar nele, com ele, a verdade, valendo-se de meios mundanos (políticos); não empurrar goela abaixo uma transcendência já acabada.

A proposta talvez melhor se esclareça se compararmos a explicação de Latour para o negacionismo – uma consequência do fim dos tempos que os modernos crêem habitar – com um trecho do artigo já citado de Viveiros de Castro, no qual ele contrasta, partindo da distinção proposta por Claude Lévi-Strauss entre as figuras do engenheiro e do *bricoleur*, os modos díspares por meio dos quais modernos e povos outros-que-modernos, respectivamente, pensam e agem no mundo. Ele diz: “[...] Há na bricolagem um elemento essencial daquilo que Roy Wagner definiu como o esforço de ‘imprever [*unpredict*] o mundo’ [...] – agir de modo a subverter as compreensões convencionais do mundo, inventar depois do fato, digamos assim. Acredito ser uma importante ideia para nosso tempo. Estamos enfrentando terríveis previsões sobre o mundo. O que devemos fazer para ‘imprever’-las?”.

Tal pergunta é crucial porque, mesmo entre aqueles que acatam o que a ciência diz sobre o aquecimento global, a mensagem não raro é compreendida como o prognóstico niilista que decreta o fim dos tempos. Sob essa perspectiva, afirmar essa verdade não difere essencialmente de negá-la, pois as duas posições expressam a certeza de habitar um mundo já acabado, previsível. Por essa razão, é preciso *intervir pragmaticamente* (num sentido a ser aclarado logo a seguir) sobre a ideia de verdade, para desassociá-la do fim do tempo e da história. Esse é meu principal argumento para sustentar que a “verdade inconveniente” das mudanças climáticas [3] está mais para verdade insuficiente. Não porque falte evidência científica; mas porque falta isso que estou chamando, a partir do Latour, de historicidade e temporalidade na maneira como essa verdade é proposta. E ambas podem ser reconquistadas se os cientistas puderem, por exemplo, explicitar como seu conhecimento é produzido, evidenciar as redes que sustentam os fatos e admitir que sua prática envolve hesitações, controvérsias, dúvidas e incertezas. Mas não apenas: se souberem reconhecer a legitimidade de outros modos de vida que não subscrevem a bipartição natureza/ cultura herdada da modernidade (como os dos povos indígenas e tradicionais, exímios especialistas em imprever o mundo), e se aprenderem a considerar os interesses e as consequências que o conhecimento científico



pode acarretar para incontáveis existências humanas e não-humanas, talvez a formulação do problema das mudanças climáticas possa melhor refletir a diversidade ontológica do mundo e contar com mais participação social, tornando-se desse modo uma *verdade suficiente* para produzir mobilização capaz de enfrentá-lo.

Dito de outro modo, se reabilitarmos a política num mundo em processo contínuo de fabricação, talvez possamos entender que aquilo que o cientista faz é propor uma verdade da qual já participam uma miríade de não-humanos (e muitos outros humanos, evidentemente); mas ela precisa ser também construída *junto àqueles* sobre quem pode recair o peso dessa verdade. Uma *verdade pragmática*, pois responsável pelos efeitos que gera. Stengers e Pignarre, na obra já mencionada, afirmam: “a verdade de uma ideia [...] não é outra que sua verificação, isto é, a maneira por meio da qual ela pode produzir consequências que orientem a ação”. Por isso, o pragmatismo é uma arte das consequências, uma arte do “prestar atenção” aos efeitos daquilo que se cria.

Com um intuito análogo, Cassin defende “uma concepção mais sofisticada e menos judaico-cristã da verdade, assumindo em toda sua violência a parte de ficção constitutiva da narrativa, [...] de fabricação decidida, desejada e assumida”. Nesse sentido, como propõe Haraway, é imprescindível que saibamos contar novas histórias que moldarão espaços e tempos possíveis, passados, presentes e ainda por vir; são elas que, bloqueando os niilismos das utopias e distopias, mantêm a política viva. Isto porque, segundo a autora, são muitas as histórias sobre apocalipse e salvação, quando o melhor seria que aprendêssemos a herdar sem negar, a permanecer com o problema de habitar um mundo danificado. Tal proposta é um chamado para recuperar a temporalidade, historicidade e pluralidade do mundo, para que possamos tentar imprever seu fim. Os tentáculos das criaturas ctônicas que formam e habitam aquilo que Haraway denomina Chthuluceno arrastam a existência de volta para a imprevisibilidade do presente, procedimento que exige atenção e cuidado; não podemos mais negligenciar a “mundicidade” da Terra.

Nessa outra concepção de verdade, importa menos se acreditamos ou não nela que sua *eficácia* em produzir certos efeitos desejados (e/ou evitar consequências indesejadas). É por essa razão que Latour exorta a ciência a se tornar enfim capaz de defender a originalidade, o poder e os interesses dos seres em nome dos quais fala e os quais representa e interpreta, com todas as contradições e controvérsias envolvidas na (cosmo)política das mudanças climáticas. Reconhecer o conhecimento científico como situado histórica e temporalmente, ele conclui, é uma postura muito mais realista que reivindicar uma verdade que se impõe universalmente – e que, por isso, se pretende acima das partes concernidas.

6. Por uma concepção de verdade que acrescente mundo

Para concluir, gostaria de apresentar mais um argumento em favor de uma verdade que impreveja o apocalipse, em vez de decretá-lo. Num artigo publicado em 2004, Latour pergunta: já que as “armas” da crítica social, ou ao menos uma caricatura grotesca delas, parecem ter sido apropriadas pelos negacionistas – estes também acusam “a fabricação do conhecimento científico”, mas para levantar dúvidas a respeito do



consenso sobre a mudança climática –, poderíamos conceber outra ferramenta descritiva que não se funde na desmistificação das aparências disfarçadas de fatos, mas que, ao contrário, seja capaz de *acrescentar realidade* aos fatos, em vez de subtraí-la? Poderíamos considerar como parte integrante da realidade também as experiências que as pessoas têm daquilo que a ciência estabiliza como fatos?

A atual crise de confiança na ciência que fez proliferar negacionismos e conspiracionismos não permite mais que os enunciados científicos silenciem as divergências: ninguém aceita de bom grado ter sua existência e modos de pertença explicados por outrem, ter sua experiência de mundo relegada ao registro da falsidade. Já temos o mundo desabando sob nossos pés; não precisamos de mais subtração e negação. É por essa razão que, neste artigo, propus responder ao negacionismo habilitando um conceito pragmático-sofístico da verdade como fabricação assumida, situada e responsável pelos efeitos que gera. Uma verdade não mais universal e exterminadora de mundos considerados ilusórios, mas que reconhece a pluralidade de modos de existir e negocia a participação de novos agentes em sua fabricação. Para imprever o fim do mundo, precisamos mais que nunca contar uns com os outros histórias que deem continuidade à história e ao tempo que pareciam não mais passar. Pois, como lembra o filósofo indígena Ailton Krenak, enquanto for possível contar mais uma história sobre o mundo, estaremos adiando seu fim.

Notas

[1] Ao mesmo tempo, é crucial cuidar para não fetichizar essas outras cosmologias, elevando-as à condição de utopias (no sentido negativo da palavra, empregado neste artigo): como lembra Viveiros de Castro (2019), a antropologia é a arte de reconhecer a “consistência sociopolítica dos outros, que, enquanto tal, não é transferível para nosso mundo como se fosse a receita eterna da felicidade na Terra”.

[2] E ela acrescenta, em consonância com o diagnóstico de Latour: “A ideia de que a realidade é uma questão de crença é um legado mal secularizado das guerras religiosas. De fato, a realidade é uma questão de fabricação de mundo [*worlding*] e habitação. É uma questão de testar a sustentação mútua [*holdingness*] das coisas. [É se perguntar:] as coisas se sustentam ou não?”.

[3] Referência ao documentário *An inconvenient truth* (exibido no Brasil com o título *Uma verdade inconveniente*), de 2006, sobre os esforços de Al Gore, então candidato à Presidência dos Estados Unidos, para alertar quanto à gravidade das mudanças climáticas.



Para saber mais

ANDERS, G. *Le temps de la fin*. Paris: L'Herne, 2007.

CASSIN, B. *Quand dire, c'est vraiment faire*. Paris: Fayard, 2018.

DANOWSKI, D. *Negacionismos*. Série "Pandemia" de cordéis. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GESSEN, M. "The Putin Paradigm". In: *The New York Review of Books*. 13 dez. 2016. Disponível em: <<https://www.nybooks.com/daily/2016/12/13/putin-paradigm-how-trump-will-rule/>>. Último acesso em: 29 nov. 2019.

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

_____. "Feminist cyborg scholar Donna Haraway: 'The disorder of our era isn't necessary'". Entrevista conduzida por Moira Weigel. In: *The Guardian*. 20 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/donna-haraway-interview-cyborg-manifesto-post-truth?fbclid=IwAR3J0LO86TH7he8PzF4RERiXeruKdRE134eKS9W8MssLxd7r7pXH49PhzI>>. Último acesso em: 29 nov. 2019.

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

LATOUR, B. "Why has critique run out of steam? From Matters of Fact to Matters of Concern". In: *Critical Inquiry*. V. 30, n. 2, 2004, pp. 225-248. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/89-CRITICAL-INQUIRY-GB.pdf>>. Último acesso em: 29 nov. 2019.

_____. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte - Les Empêcheurs de Penser en Ronde, 2015.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoutement*. Paris: La Découverte, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene". In: *Current Anthropology*. V. 60, Sup. 20, ago. 2019, pp. S296-S308. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/702787>>. Último acesso em: 29 nov. 2019.



A Autora



Alyne Costa é graduada em Comunicação Social pela Uerj, mestra e doutora em Filosofia pela PUC-Rio. Suas pesquisas se concentram na área de Filosofia e a questão ambiental, com ênfase no Antropoceno e na catástrofe ecológica global, considerando também as repercussões do tema na antropologia e na política. Atualmente é pós-doutoranda do Colégio Brasileiro de Altos Estudos (UFRJ), com pesquisa sobre mudanças climáticas, negacionismo e o enfrentamento de ambos no Brasil.