

**Thays Assunção Reis / Rodrigo Nascimento Reis**  
**Ficção Filosófica e Perspectivismo Ameríndio:**  
**Diálogos conceituais entre Vilém Flusser e**  
**Eduardo Viveiros de Castro**

## **Introdução**

A cabeça e os tentáculos lembram um polvo. A boca e o pé são um só e envolvem o cérebro. Habita as profundezas do oceano, emite luz e seus olhos são grandes nas cores vermelha ou azul. Seu comprimento chega ao máximo de 30 centímetros e possui oito braços conectados por uma membrana em formato de guarda-chuva.

O animal descrito apresenta um nome peculiar: *Vampyroteuthis Infernalis*, ou “lula vampira do inferno”. É um octópode raro e personagem de uma das célebres fábulas do filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser. A obra, intitulada com o mesmo nome da espécie, é uma ficção filosófica que aponta alguns traços da existência humana a partir do *vampyroteuthis*. Segundo Gustavo Bernardo Krause (2011, p.08), “esse animal tão diferente, em ambiente tão hostil a nós, é convocado a nos olhar”.

Partindo dessa obra pretende-se nas páginas seguintes estabelecer um diálogo com alguns pressupostos da concepção do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro, de modo a perceber como Flusser realiza um exercício perspectivista ao colocar o *vampyroteuthis* como humano.

Desse modo, o presente artigo recupera algumas noções da ficção filosófica e do perspectivismo ameríndio e enfoca três aspectos da cultura do *vampyroteuthis* – modo de pensar, vida social e arte – que permitem estabelecer aproximações entre as duas abordagens teóricas mencionadas.

Com este percurso dialógico, busca-se valorizar o pensamento de Vilém Flusser para os estudos de comunicação e lançar outros olhares, capazes de ampliar as contribuições do filósofo, estabelecendo relações que concedem atualidade e pertinência ao legado flusseriano, assim como aperfeiçoam suas perspectivas teóricas.

## Vilém Flusser e a ficção filosófica

Em alguns desses livros, como é o caso de *Vampyroteuthis Infernalis*, Vilém Flusser desenvolve um exercício imaginativo que permite um afastamento do indivíduo, tanto da realidade que ele conhece, como do seu ponto de vista, para dar lugar à imaginação de outro espaço vital e do “outro”. Para isso, Flusser recorre à ficção como um mecanismo para alcançar “a verdade por meio de seu oposto, tornando as afirmativas cada vez mais improváveis” (Felinto 2014: 12).

Para Flusser (1966) não existem distinções claras entre realidade e ficção. Ele chega a esse entendimento ao observar a contradição existente entre as sentenças “minhas hipóteses não são inventadas” de Isaac Newton e “as ciências nada descobrem: inventam” de Ludwig Wittgenstein. Baseado nessa oposição, o filósofo defende a perda da fé em uma realidade dada e descobrível, e a instalação de uma sensação de ficção em tudo que nos cerca.

No intuito de confirmar seu pressuposto, Flusser (1966) argumenta que vários pensadores já conceberam o mundo como ficção, como por exemplo: “Platão (*vemos apenas sombras*); Cristianismo medieval (*o mundo é uma armadilha montada pelo diabo*); Renascimento (*o mundo é um sonho*); Barroco (*o mundo é teatro*); Romantismo (*o mundo é minha representação*); Impressionismo (*o mundo é como se*)”. Todos os casos mencionados concebem o mundo como ficção partindo da comparação com alguma realidade. Já a ficção flusseriana não apresenta termo de comparação, pois para ela a ficção é a única realidade. Como forma de ilustrar essa definição, Flusser usa sua própria mesa: “Tomem como exemplo esta mesa. É uma tábua sólida sobre a qual repousam os meus livros. Mas isto é ficção, como sabemos. Essa ficção é chamada “realidade dos sentidos”. A mesa é, se considerada sob outro aspecto, um campo eletromagnético e gravitacional praticamente vazio sobre o qual flutuam outros campos chamados “livros”. Mas isto é ficção, como sabemos. Essa ficção é chamada “realidade da ciência exata”. Se considerada sob outros aspectos, a mesa é produto industrial, e símbolo fálico, e obra de arte, e outros tipos de ficção (que são realidades nos seus respectivos discursos). A situação pode ser caracterizada nos seguintes termos: do ponto de vista da física é a mesa aparentemente sólida, mas na realidade oca, e do ponto de vista dos sentidos é a mesa aparentemente oca, mas sólida na realidade vivencial e imediata” (Flusser 1966).

Desse modo, ao afirmar que ficção é realidade, o autor está considerando a relatividade e equivalência de todos os pontos de vista possíveis sobre determinado objeto ou situação. Portanto, a realidade se manifesta como uma instância construída em que se busca constantemente a aproximação de uma essência que, segundo Flusser, não existe.

Por outro lado, o autor reconhece que a realidade está centrada nos seres humanos que são os inventores dos objetos e protagonistas dos acontecimentos. “A mesa é ficção, mas nós,

enquanto inventores da mesa, somos realidade” (Flusser 1966). Ao mesmo tempo, o homem é real devido à existência dos objetos. Sem eles, o indivíduo “seria mera ficção, mera virtualidade”. E é baseado nessa relação entre sujeito e objeto que Flusser define seu conceito de ficção: “Pois bem, e se a realidade não está nem no objeto, nem no sujeito, talvez então se encontre na relação entre ambos? Na bipolaridade? No predicado que une sujeito e objeto? Tanto sujeito como objeto são ficções, de acordo. Mas a realidade está na relação entre ambos. O conhecedor e o conhecido são ficções, de acordo. Mas o conhecimento é realidade. O vivo e o vivido são ficções, de acordo. Mas a vivência é realidade. Muito bem, mas se há tantas relações quanto pontos de vista? Se a mesa é conhecimento meu enquanto tábua sólida e enquanto campo vazio? Ambos os conhecimentos são realidade. São ontologicamente equivalentes. E esta admissão significa, no fundo, a admissão de que realidade é ficção, e ficção é realidade” (Flusser 2016).

Após entender que para Flusser, ficção é realidade, e vice-versa, é importante agora expor o que é a ficção filosófica. Para Erick Felinto (2014), a ficção filosófica de Flusser é uma forma de epistemologia fabulatória que visa uma aproximação da verdade pela via do falso e do ficcional, valorizando as afirmações contra-intuitivas e o poder do espanto.

O autor ainda afirma que a ficção flusseriana seria uma forma de escrita situada entre ciência e arte que “ao mesmo tempo descreve, reflete e demonstra a fenomenalidade dos meios. A filosofia se transforma em fenomenologia fantástica e, como tal, em teoria estética” (Gropp 2006: 275, *apud* Felinto 2017: 07).

Para o professor Gustavo Bernardo Krause (2011, p.17), a ficção filosófica demonstra a experiência de uma filosofia que se sente à vontade em namorar com a ficção, reivindicando-a “como instância fundadora e organizadora de todos os discursos” (Krause 2011: 17 *apud* Künsch 2016: 74). Esse tipo de produção flusseriana caracteriza-se por “mesclar silogismo com metáfora e axioma com ironia, tornando assim o texto flusseriano especialmente desafiador”.

Pode-se também entender a ficção filosófica de Flusser como uma forma de desconstruir o lugar privilegiado do homem no pensamento ontológico ocidental por meio de um exercício imaginativo que permite se colocar no lugar de outros seres, inclusive não-humanos.

Nesse aspecto, a ficção flusseriana dialoga diretamente com o ensaio filosófico de Peter Szendy, *Kant chez les Extraterrestres* (2011). O estudo propõe uma “filosoficção do inteiramente outro” (*philosofiction of the wholly other*), um confronto com as figuras dos extraterrestres, apontadas na antropologia kantiana, para estabelecer a especificidade do humano enquanto ser racional.

Portanto, a ficção filosófica de Flusser desenvolve uma atividade epistemológico-imaginativa baseada no distanciamento dos fenômenos (a história, o mundo, os objetos) e no gesto de assumir uma nova perspectiva, diferente daquela em que se está inserido.

## **Eduardo Viveiros de Castro e o Perspectivismo ameríndio**

Antropólogo brasileiro, nascido em 19 de abril de 1951, Eduardo Viveiros de Castro é reconhecido nacional e internacionalmente por seus estudos em etnologia indígena que resultaram no ensaio, “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”, publicado em 1996. Esse texto foi lançado em vários idiomas e incluído “em duas antologias britânicas de textos-chave da disciplina, a primeira centrada na antropologia da religião, a outra dedicada à teoria antropológica geral” (Filho; Sousa 2010).

Considerado por Claude Lévi-Straus como fundador de uma nova escola na antropologia, Viveiros de Castro possui atividades intelectuais em âmbito mundial. Ele já lecionou na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) e nas Universidades de Chicago e Cambridge. Atualmente, ele é professor de antropologia no Museu Nacional do Rio de Janeiro (RJ).

Para Viveiros de Castro (2015), a antropologia tem como missão descolonizar o pensamento ocidental da visão “narcista” de se encontrar no “outro” humano. Quando se olha para outro indivíduo, mesmo ele pertencendo a um lugar e cultura totalmente diferente, acabamos olhando para nós mesmos. Portanto, é preciso que os estudos antropológicos sejam capazes de: “[...] devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos, pois o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação” (Castro 2015: 21-22).

Desse modo, a antropologia deve priorizar as práticas de exteriorização e estranhamento para que possa sair da condição de endoantropologia, “antropologia de nós mesmos”, e tornar-se uma exoantropologia – “uma ciência de campo”. Trata-se então de caminhar rumo à construção de um pensamento antropológico que contemple todas as espécies.

Partindo desse pressuposto, Eduardo Viveiros de Castro elabora uma proposta antropológica centrada em pensar o outro pelo outro. Trata-se de se desvencilhar das representações do “outro” segundo os interesses do ocidente e pensá-lo a partir do seu próprio lugar. Para isso assume-se a “qualidade perspectivizadora” do pensamento ameríndio, “segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que apreendem segundo pontos de vista distintos” (Castro 2013: 347).

Assim, o perspectivismo ameríndio pressupõe que tanto o homem como as outras espécies presentes no mundo se veem como humanos e, conseqüentemente, veem todos os demais seres como um tipo de animal ou espírito. Isso significa que o ponto de vista do homem e o da onça,

por exemplo, funcionam da mesma maneira, pois ambos desenvolvem modos humanos de organização e existência. Para Viveiros de Castro (2013): “Os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. [...] Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos” (Castro 2013: 350).

Nesta passagem, Viveiros de Castro lança mão da ideia de “ponto de vista” com o intuito de relativizar a perspectiva clássica do homem como “centro” da hierarquia ontológica. Ao mesmo tempo, a ideia do ponto de vista funciona no perspectivismo ameríndio segundo o princípio da “criação do sujeito”, isto é, os não-humanos (animais e espíritos) serão pessoas quando se encontrarem ativados ou ‘agenciados’ pelo ponto de vista.

Por conseguinte, o perspectivismo ameríndio reconhece no mito um lugar privilegiado para ativar os pontos de vista. Nas narrativas míticas, “cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana – e, entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito” (Castro 2013: 354).

É possível também encontrar exercícios no perspectivismo na literatura brasileira, como por exemplo, no conto *Meu tio o Jaguarê*, escrito por Guimarães Rosa e publicado pela primeira vez em 1961. Trata-se da história de um ex-onceiro que se transforma em onça, ocupando assim um ponto de vista diferente daquele a que estava acostumado a vivenciar em seu cotidiano. “Um dia, lua-nova, mecê vem cá, vem ver meu rastro, feito rastro de onça, eh, sou onça! Hum, mecê não acredita não? Ó homem doido... Ó homem doido... Eu – onça! Nhum? Sou o diabo não. Mecê é que é diabo, o boca-torta. Mecê é ruim, ruim, feio. Diabo? Capaz que eu seja... Eu moro em rancho sem paredes... Nado, muito, muito. Já tive bexiga da preta. Nhoaquim Caraó tinha uma carapuça de pena de gavião. Pena de arara, de guará também. Rodinha de pena de ema, no joelho, nas pernas, na cintura. Mas eu sou onça. Jaguarê tio meu, irmão de minha mãe, tutira... Meus parentes! Meus parentes!...” (Rosa 1969: 841).

É oportuno destacar que o perspectivismo de Viveiros de Castro está relacionado diretamente com a noção de ‘animismo’ recuperada por Philippe Descola (1992, 1996). Esta concepção refere-se à atribuição de disposições humanas e características sociais aos seres naturais e ao reconhecimento de uma universalidade espiritual entre todas as espécies. Pode-se então entender que o animismo representa “a possibilidade de que tudo pode se tornar humano, porque tudo pode ser pensado em termos de auto-reflexão.” (Castro 2007: 113).

O perspectivismo ameríndio defende que “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”. Alguns seres da natureza eram originalmente humanos antes de serem transformados em animais, no entanto, sua humanidade “nunca foi esquecida, porque ela nunca foi totalmente dissipada, ela permanece lá como um inquietante potencial justo, como nossa animalidade passada permanece pulsando sob as camadas de verniz civilizador” (Castro 2007: 36).

Entendendo a humanidade como uma condição de todas as espécies, o que diferenciaria o humano dos não-humanos, segundo Viveiros de Castro (2013), seriam os “afetos, afecções e capacidades que tornam singular cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário”, e assim por diante. Então, os corpos, enquanto conjuntos de maneiras e modos de ser que constituem um *habitus*, influenciariam a forma como cada espécie apreende a realidade e as coisas.

Por outro lado, Viveiros de Castro (2013) comenta que o corpo biológico dos animais funcionaria como tipo de envoltório (uma ‘roupa’) para esconder sua forma humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespécies, como os xamãs. Essa situação aponta para a existência de uma essência antropomorfa de tipo espiritual e uma aparência corporal nos animais. A primeira seria idêntica à consciência humana carregada de intencionalidade e subjetividade, e a segunda seria uma característica variável de cada espécie e passível de mudança.

## **Diálogos entre *Vampyroteuthis Infernalis* e o perspectivismo ameríndio**

Uma primeira aproximação da obra *Vampyroteuthis Infernalis* do perspectivismo ameríndio diz respeito à concepção de humanidade presente nas referidas abordagens. Opondo-se ao pensamento ontológico tradicional, tanto Vilém Flusser quanto Eduardo Viveiros de Castro compreendem o humano como uma característica comum aos homens e animais.

A noção de humano desenvolvida por Flusser em *Vampyroteuthis Infernalis* tem como referência o próprio homem. A vida do vampyroteuthis, animal que vive em regiões abissais do oceano, é apresentada como um espelho que mostra traços da identidade do homem. Segundo Flusser e Bec (2011), o homem e o vampyroteuthis são dois seres exilados: “Ele no abismo, nós em terra firme. Vivemos, os dois, em situações de limite. Existimos. Somos, os dois, pseudópodes que a vida expeliu do corpo, a fim de superar-se a si própria, somos, os dois, pontas da vida. Seres pensantes” (Flusser; Bec 2011: 44).

O perspectivismo ameríndio, por sua vez, entende o humano como uma condição originária dos homens e dos animais. Isso quer dizer que todos nascem humanos, no entanto, os animais são aqueles que apresentam de forma escondida sua “essência” humano-espiritual. “O pensamento indígena conclui que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente” (Castro 2013: 356).

Outro aspecto de diálogo entre o *Vampyroteuthis Infernalis* e o perspectivismo ameríndio localiza-se na atenção dedicada às lógicas, dinâmicas e processos que envolvem o corpo. Viveiros de Castro (2013) explica que, Refrma concepção ameríndia, o corpo é aquilo que distingue homens e animais, enquanto que o espírito humano é o que os une. Além disso, os corpos, inclusive os dos homens, são concebidos como uma vestimenta. “Todos os corpos, o humano inclusive, são concebidos como vestimentas ou envoltórios; mas jamais se vêem animais assumindo a veste humana. O que se acha são humanos vestindo roupas animais e tornando-se animais, ou animais despindo suas roupas animais e revelando-se como humanos. A forma humana é como um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial – a ‘alma’ do corpo” (Castro 2013: 389).

Reforçando com esta perspectiva, Flusser e Bec (2011) defendem que os organismos vivos possuem “courageiras” oriundas de “pressões recalcadas” que os recobrem. No caso dos moluscos, as courageiras são caracterizadas pela moleza, plasticidade e libido. O vampyroteuthis, em específico, apresenta uma retorção corporal sobre si mesmo que faz com que a boca se aproxime do ânus até quase fundir-se com ele. Também seu corpo, “com exceção do pé e da cabeça, se enrola na casca até formar uma rosca que perde uma das suas metades: a metade direita se vê obrigada a assumir as funções da metade esquerda perdida” (Flusser; Bec 2011: 25).

Fora esta questão, Flusser e Viveiros de Castro concordam em suas abordagens com a existência de uma cultura dos animais. No perspectivismo ameríndio, quando os animais e espíritos se veem como humanos, eles experimentam seus próprios hábitos e características direcionados por processos culturais: “Veem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos, etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento, etc.)” (Castro 2013: 350).

No universo do vampyroteuthis a cultura é um “conjunto de artifícios, de estratégias, de “demagogias”. É a conspiração de todos contra todos. Cultura de ‘como se’, a cultura da representação teatral, do engodo” (Flusser; Bec 2011: 91). Neste sentido, a cultura vampyroutética serve como uma forma de enganação tanto para outras espécies, quanto para os próprios vampyrouteuthes.

A cultura vampyroutética também cerca seus participantes com gestos sedutores, carícias, seus braços, suas cores, suas luzes e sons conduzindo-os a vários níveis de orgasmo, como o fisiológico e o de pensamento. Logo, “o orgasmo (e não a sobrevivência) é o propósito da cultura do vampyrouteuthes” (Flusser; Bec 2011: 94). Ao mesmo tempo, o octópode utiliza-se dos mecanismos de excitação sexual e de repressão das tendências suicidas e canibais como uma forma de tornar a morte um assunto esquecido de sua vida cotidiana.

De outro modo, é oportuno considerar a relação com os objetos espessa na arte do vampyrouteuthes infernalis e no xamanismo. Segundo Flusser e Bec (2011), o vampyrouteuthes utiliza-se dos objetos (cores, luzes, nuvens de sépia) como canais de transmissão de informação e, conseqüentemente, de combate ao esquecimento. No entanto, diferente do homem que busca se immortalizar nos objetos, o vampyrouteuthes “busca sua imortalidade no outro, e é por isso que se exprime dentro do outro por meio dos objetos” (Flusser; Bec 2011: 110).

O interesse do vampyrouteuthes infernalis está no outro, e não nos objetos. Por esse motivo, seu processo criativo é sempre articulado e transmitido para informar o outro, alterá-lo, impor-lhe uma informação, conhecimento e sensações determinadas. Portanto, “a arte vampyroutética é total e totalitarista, porque sua matéria prima não são os objetos, mas a sociedade” (Flusser; Bec 2011:117).

O comportamento do octópode coincide com a proposta do xamanismo ameríndio que defende a saída do sujeito do processo de objetivação (reconhecimento de si mesmo nos objetos que produz) em direção à subjetivação ou personificação, ou seja, a atitude de tomar o lugar daquilo que deve ser conhecido e que, no caso do conhecimento xamânico, refere-se a outro sujeito ou agente, visto que os objetos do mundo não são propriamente objetos, mas pessoas (Castro 2013).

## Considerações Finais

Os conceitos apresentados ao longo do artigo, ainda que introdutórios a uma reflexão dialógica entre a obra *Vampyrouteuthis Infernalis* e o perspectivismo ameríndio, buscaram tornar compreensíveis alguns pressupostos das referidas abordagens, estabelecendo aproximações possíveis entre o pensamento de Vilém Flusser e Eduardo Viveiros de Castro.

Flusser conta com várias obras de ficção filosófica, desenvolvidas a partir do emprego do “ponto de vista” (*Standpunkt*) como mecanismo para ultrapassar o pensamento clássico ocidental que coloca o homem como centro da hierarquia ontológica. Com uma proposta imaginativa, o

pensador tcheco-brasileiro ofereceu contribuições importantes para os temas da identidade e da identificação nos estudos de comunicação.

Viveiros de Castro, por meio de seus estudos, apresenta formas para uma descolonização permanente do pensamento antropológico a partir da saída da nossa experiência familiar para conhecer o outro e da adoção de forma integral de seu pensamento e do seu lugar na sociedade.

Respeitadas as diferenças – no que diz respeito aos aportes teóricos, às realidades analisadas e aos métodos de investigação dos fenômenos sociais- os dois autores apresentam valiosos registros para os estudos sobre as relações interculturais ou interespécies na contemporaneidade.

Quanto às aproximações resultantes do diálogo entre a obra flusseriana e a abordagem ameríndia pode-se destacar: o reconhecimento do humano nos animais; a observação dos significados que o corpo assume em meio às relações animais; a existência de uma cultura no cotidiano não-humano e a compreensão das relações com os objetos.

Por fim, com base nas discussões de Viveiros de Castro, pode-se dizer que o *Vampyroteuthis Infernalis* constitui um exercício perspectivista já que expressa a construção do ponto de vista do octópode para pensar a particularidade da condição humana.

## Referências

- Felinto, Erick (2017): Zona Cinzenta: Imaginação e Epistemologia Fabulatória em Vilém Flusser. In: Anais do XXIII Encontro Anual da Compós. Belém: Universidade Federal do Pará: 1-16.
- Felinto, Erick. (2014): Oceano digital: Imaginário Marinho, Tecnologia e Identidade em Vilém Flusser. In: Anais do XXVI Encontro Anual da Compós. São Paulo: Faculdade Casper Líbero: 1-16.
- Filho, Juvenal Savian / Sousa, Wilker (2010): Antropologia Renovada. In: Revista Cult, Dezembro de 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/antropologia-renovada/>. [Acessado em 22 de Julho de 2017].
- Flusser, Vilém (1966): Da ficção. Ribeirão Preto: Jornal o Diário de Ribeirão Preto.
- Flusser, Vilém (2011): BEC, Louis. Vampyroteuthis infernalis. São Paulo: Annablume.
- Garcia, Yuri (2016): A Filosofia dos Monstros: H. P. Lovecraft como um grande pensador e a perpetuação de sua mitologia na cultura midiática. In: Anais do 6º Encontro de GTs de Pós-Graduação – Comunicon. São Paulo: ESPM: 1-15
- Junior, José Geraldo da Silva (2017): As profundezas vampirotêuticas do pós-humanismo de Vilém Flusser. In: Revista Ação Midiática, v. 2, nº 1, 2012. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/acaomidiatica/article/viewFile/28994/19304>. [Acessado em 22 de Julho de 2017].
- Krause, Gustavo Bernardo (2011): Um espelho retorcido. In: Vampyroteuthis infernalis. São Paulo: Annablume.

- Künsch, Dimas A / Menezes, José Eugenio de O (2017): Ficção filosófica, ensaio e compreensão em Vilém Flusser. In: Revista Líbero, v.19, nº37, 2016. Disponível em: <http://seer.casperlibero.edu.br/index.php/libero/article/view/41/760>. [Acessado em 20 de Julho de 2017].
- Rosa, João Guimarães (1969): ROSA, Guimarães. “Meu tio o iauaretê”. In: Estas estórias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira : 825-852.
- Szendy, Peter (2011) : Kant chez les Extraterrestres: Philosophictions Cosmopolitiques. Paris: Éditions de Minuit.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015):. Metafísicas Canibais. São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013): A Incostância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2007a): “O chocalho do xamã é um acelerador de partículas”. In: Ribeiro, Darcy. Encontros. Rio de Janeiro: Beco do Azougue: 26-49.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2007b): “Se tudo é humano, então tudo é perigoso”. In: Riberio, Darcy. Encontros. Rio de Janeiro: Beco do Azougue: 88-113.